Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı

Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi

Muhammed Âbid el-Câbirî

KİTABEVİ

KİTABEVİ 130

Kitabın özgün adı: *Bünyetü'l- Akli'l-Arabî*
(Nakdu'l-Akli'l-Arabî serisi II. Kitap)
Çeviri:
Bu kitabın 1-272. sayfalarını Hasan HACAK;
273-480. sayfalarını Ekrem DEMİRLİ;
481-708. sayfalarını Burhan KÖROĞLU çevirmiştir.
Redakte:
Muhsin MACİT

Kapak düzeni: Ayışığıajans / Fuat Fidan
Baskı - cilt : Bayrak

1. Baskı Aralık 1999 İSTANBUL
2. Baskı Ocak 2000 İSTANBUL

 Çatalçeşme Sok., No: 52/A Cağaloğlu/İstanbul
Tel.: 0 (212) 512 43 28 - 511 21 43 • Faks: 513 77 26

Prof. Dr. Muhammed Abid el-Câbirî

Edebiyat Fakültesi - Rabat

ARAP-İSLÂM KÜLTÜRÜNÜN AKIL YAPISI

Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi

Çeviri:
Burhan KÖROĞLU
Hasan HACAK
Ekrem DEMİRLİ

KİTABEVİ

Muhammed Âbid el-Câbirî

1936'da Mağrib'de (Fas) doğmuştur. 1968'de felsefe diploması, 1970'de de Rabat'taki Külliyyetü'l-Âdâb'dan felsefe doktorası almıştır. 1967'den bu yana adı geçen fakültede felsefe ve İslâm düşüncesi hocalığı yapmaktadır.

Eserleri: 1. *Mukaddime li nakdi'l-akli'l-Arabî:* Fransızca çevirisi: *Introduction à la Critique de la Raison Arabe*, traduit de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy, éd. La Découverte, (Paris 1994); İtalyanca çevirisi: *La ragione Arabe*, (Elementi Milano 1996). İngilizce çevirisi A.B.D'nin Teksas eyaletindeki Hoston Üniversitesinde yapılmıştır. Ayrıca İspanyolca, Portekizce ve Japonca çevirileri de basılma aşamasındadır. 2. *Nakdü'l-akli'l-Arabî (1): Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (1. bs. Beyrut 1984, DT; 4. bs. ed-Dâru'l-Beydâ - Beyrut 1997, MSA - MDVA). Türkçe çevirisi: *Arap Aklının Oluşumu*, (İstanbul 1997, İz Yayıncılık). 3. *Nakdü'l-akli'l-Arabî (2): Bünyetü'l-akli'l-Arabî: Dirase tahlîliyye nakdiyye li nuzumi'l-ma'rife fi's-sekâfeti'l-Arabiyye*, (1. bs. ed-Dâru'l-Beydâ 1997, MDVA - MSA). Elinizdeki kitap bu eserin tercümesidir. 4. *Nakdü'l-akli'l-Arabî (3): el-Aklu's-siyasiyyü'l-Arabî: Muhaddidâtihî ve tecelliyâtihî*, (1. bs. ed-Dâru'l-Beydâ - Beyrut 1990, MSA - MDVA; 3. bs. 1995). Türkçe çevirisi: *İslam'da Siyasal Akıl*, (İstanbul 1997, Kitabevi). 5. *Nahnu ve't-türâs: Kırâât muâsıra fî türâsina'l-felsefî*, (1. bs. Beyrut 1980, DT; 6. bs. ed-Dâru'l-Beydâ 1997, MSA). 6. *et-Türâs ve'l-hadâse: Dirâsât ve münâkaşât*, (ed-Dâru'l-Beydâ - Beyrut 1991, MSA - MDVA). 7. *el-Asabiyye ve'd-devle: Meâlimu nazariyyetin Haldûniyyetin fi't-târihi'l-İslâmî*, (1. bs. Beyrut - ed-Dâru'l-Beydâ 1971, DFİ - DS; ed-Dâru'l-Beydâ, DNM; Bağdat, Vizâratü's-sekâfe; 6. bs. Beyrut 1996, MDVA). 8. *Felsefetü'l-ulûm*, (ed-Dâru'l-Beydâ 1976, DNM, I-II; 3. bs. Beyrut 1997, MDVA, I-II; Beyrut 1997, MDVA). 9. *el-Musakkafûn fi'l-hadârati'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye: Mihnetü İbn Hanbel ve nekbetü İbn Rüşd*, (Beyrut 1995, MDVA). 10. *İbn Rüşd: Sîretun ve fikrun*, (Beyrut 1998, MDVA). 11. *el-Hıtâbü'l-Arabiyyü'l-muâsır: Dirâse tahlîliyye nakdiyye*, (1. bs. Beyrut 1982, DT; 5. bs. Beyrut 1997, MDVA). 12. *İşkâliyyâtü'l-fikri'l-Arabiyyi'l-muâsır*, (1. bs. ed-Dâru'l-Beydâ 1988; ed-Dâru'l-Beydâ 1996, DNM; ed-Dâru'l-Beydâ 1989, MDVA; 3. bs. 1997). 13. *Vichetü Nazar: Nahve iâdeti binâi kadâya'l-fikri'l-Arabiyyi'l-muâsır*, (2. bs. ed-Dâru'l-Beydâ - Beyrut 1997, MSA - MDVA); 15.9.1984-20.8.1990 tarihleri arasında, Paris'te neşredilen *el-Yevmu's-sâbi'* adlı dergide yayınlanmış makaleleri içerir. 14. *Hivâru'l-mağrib ve maşrık: (Hivâr mea Dr. Hasan Hanefî)*, (ed-Dâru'l-Beydâ, Kahire, Beyrut 1990). 15. *el-Mes'eletü's-sekâfiyye*, (2. bs. Beyrut 1999, MDVA). 16. *ed-Dimokrâtiyye ve hukûku'l-insan*, (2. bs. Beyrut 1996, MDVA). 17. *Mes'eletü'l-hüviyye: el-Urûbe ve'l-İslâm...ve'l-garb*, (2. bs. Beyrut 1997, MDVA). 18. *ed-Dîn ve'd-devle ve tatbîku'ş-şerîa*. (Beyrut 1996, MDVA). 19. *el-Meşrûu'n-nahdaviyyi'l-Arabî*, (Beyrut 1996, MDVA). 20. *Kadâyâ fi'l-fikri'l-muâsır*, (Beyrut 1997, MDVA). 21. *et-Tenmiyetü'l-beşeriyye ve'l-husûsiyyetü's-susyu-sekâfiyye: (el-Âlemu'l-Arabî nemûzecen)*, (Amman 1997, Birleşmiş Milletler Yayını). Eser İngilizce'ye de çevrilmiştir.

İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*, (Beyrut 1997, MDVA); *el-Keşf an menâhici'l-edille*, (Beyrut 1998, MDVA); *Tehâfütü't-tehâfüt*, (Beyrut 1998, MDVA); *Kitabu'l-Külliyât fi't-Tıb*, (Beyrut 1999, MDVA); *ez-Zarurî fi's-siyâse: Muhtasaru siyaseti Eflatun*, (Beyrut 1998, MDVA) adlı eserlerine yazdığı girişler, analitik önsözler ve açıklamalar yanında bu eserlerin tahkik danışmanlığı.

DFİ: Dâru'l-fikri'l-İslâmî; **DNM**: Dâru'n-neşri'l-Mağribiyye; **DS**: Dâru's-sekâfe; **DT**: Dâru't-talîa; **MDVA**: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye; **MSA**: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî

İÇİNDEKİLER

Türkçe Çeviriye Sunuş

Eserlerimin tercümesi ya da yeni bir basımı için bir sunuş yazma âdetim olmadığı hâlde bu âdetimden bu gün memnuniyetle vazgeçiyorum. Bunun üç temel sebebi olduğunu söyleyebilirim.

1- Bu kitabı Türkçeye çeviren ilim adamı dostlarımın çeviri için bir sunuş yazmam yönündeki talepleri, ortak kültürümüzle ve belki de doğrudan günümüzle bağlantılı konuları ele alan bazı eserlerimi takip ettiklerini öğrenmiş olduğum kardeş Türk okuyucularımı selamlama yönündeki arzumu canlandırdı. Bu vesileyle Türk okuyucularımı en içten kardeşlik duygularımla selamlamak istiyorum: Bizim kardeşliğimiz geçmişten geleceğe uzanan bir din kardeşliğidir. Dil farklılığı hiç bir zaman Müslüman milletler arasındaki dayanışmayı ve irtibatı engellememiştir. Aynı şekilde ortak bir dili konuşan insanlardan, dayanışma ve iletişim içinde bir millet meydana getirmek için de dil tek başına yeterli olmamıştır. Dil, genelde içerdiği şey ile şekil kazanan bir kaptır. Bu yüzden ben kitabın Türkçe tercümesini okuyanların, Arapçasını okuyanlar gibi benimseme, eleştirme ve itiraz şeklinde tepkiler göstereceklerinden eminim. "Arap Aklının Eleştirisi" projesiyle ilgili Arap dünyasında yazılmış ve yazılmakta olan malzemeyi bütünüyle incelemek için yeterli vakte sahip olmadığım hâlde Türkiye'de bu kitapla ilgili yazılacakları takip edebilmek, bu kitap hakkındaki soruları cevaplandırmak ve yapılacak değerlendirmelerden istifade edebilmek için Türkçe biliyor olmayı ne kadar çok arzuladığımı belirtmek istiyorum.

2- Beni bu sunuşu yazmaya sevk eden ikinci husus, kitabı Türkçeye çeviren ilim adamlarına teşekkür görevimi yerine getirmektir. Arapçadan Türkçeye çeviri yapmanın ne ölçüde zor ya da kolay olduğu hakkında bir bilgiye sahip değilim. Ancak bu kitabın Arapça metnini -hangi dile olursa olsun- tercüme etmek gerçekten zor bir iştir. Bu zorluk, sadece açık ve sade bir dil kullanmaya gayret göstermesine rağmen konu gereği üslûbu felsefî ifadelerle ve dil incelikleriyle dolu olan yazardan kaynaklanmaz. Çevirideki zorluk bunun ötesinde edebiyat, fıkıh, felsefe vb. değişik kültür alanlarına ait bir çok alıntı metnin kullanılma-

sıyla alâkalıdır. İşte kitabın bu özelliği onu çevirecek kişinin söz konusu alanların terminolojisini ve ana problemlerini bilmesini yani bu alanlarda uzman olmasını gerektirir. Bu çevirinin şansı, onu ortaya çıkaran kişilerin sahalarında uzman akademisyenler olmaları ve çeviriyi uzmanlık konularına göre aralarında paylaşmalarıdır. Bu yüzden bu araştırmacılar sadece kitaptaki bir takım fikirleri ve içerdiği anlamları tercüme etmekle kalmamış bunun ötesinde kitabın üretilmesine ortak olmuşlardır. Dolayısıyla bu uzman araştırmacıların sadece benim yazdıklarımdan değil aynı zamanda büyük Müslüman düşünürlerden naklettiklerimden hareketle yeni bir metnin inşasına ne şekilde katkıda bulunduklarını anlamaktan yine Türkçe bilmediğim için mahrum kaldığımı hissediyorum. Bu kitabı okuyanların ve daha çok da mütercimlerin, onun telif edilmesine yani bu metinlerden hareketle anlamının üretilmesine ortak olmalarını ve böylece okuyucular, mütercimler ve benim aramda bir ilgi birliği ve arkasından da fikrî gaye ve medeniyete bağlanma noktasında birliktelik gerçekleştirmeyi özellikle arzu etmekteyim.

3- Serinin diğer ciltlerine değil de bu cildine özgü bir mukaddime yazmamı gerektiren diğer bir sebep de aslında bu cildin gerçekten bir sunuşunun olmayışıdır. Bu seri başlangıçta iki kısımdan oluşan tek bir kitap şeklinde tasarlanmıştı. Ancak sonradan eserin tek cilt olarak yayınlandığında kaba görüneceği ve kullanımının zorlaşacağı anlaşılınca iki ayrı cilt hâlinde yayınlanmasını tercih ettim. Eserin, tarihî perspektifin hakim olduğu "Tekvin" ile, analiz ve sentezlerin hakim olduğu "Bünye" şeklinde iki kısma ayrılması bütünüyle izah edilebilir sebeplere dayanmakla birlikte, kitap/seri bütünlüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Konu cansız ya da bitki, hayvan veya insan şeklindeki herhangi bir varlığın yapısını analiz etmek olduğunda, önce bu yapının nasıl oluştuğunu bilmek zarurî değildir. Konu, düşünce olduğunda ise onun bünyesini kavramak ve sonra da analiz etmek için bu düşüncenin oluşumunu bilmek, -aynı şekilde zarurî olmasa da- faydalıdır. Zira hangisi olursa olsun düşüncenin yapısı bir cisminki gibi hazır bir veri olarak önümüze sunulmaz. Aksine düşüncenin yapısını bizler kurarız. Öyle ki daha sonra bu düşünceyi çözümlemek istediğimizde de gerçekte kendi kurduğumuz bu yapıdan başkasını çözümlemiş olmayız.

Bu serinin -birkaç sene önce Türkçeye de çevrilen- ilk cildinde (:*Tekvînu'l-akli'l-Arabî: Arap Aklının Oluşumu*), şu anda elinizde bulunan ciltte analiz edilecek olan yapıyı kurmuştuk. Bu sebeple bu ikinci cilt için ayrı bir sunuş yazma ihtiyacı duymamıştım. Ayrıca kitabın bu ikinci cildini okuyan okuyucuların çoğunun ilk cildin içeriğinden haberleri olduğuna ya da onu okuduğuna eminim. Ancak bunlara rağmen bu ikinci cilde özgü bir sunuşun faydalı olacağını hissediyorum. Özellikle de kitabın Arapça orijinalinin yayınlanmasından bugüne kadar on beş sene geçtiğini, kitap hakkında birçok kişinin makale, müstakil ki-

tap ve akademik tez kaleme aldığını, "eleştirmenlerin" tenkitlerinden açıklanması ve cevaplanması gereken bazı hususları değişik münasebetlerle açıkladığımı göz önünde tutarsak bu husus daha açık olarak kendini hissettirir. Ayrıca bu çeviriyi okuyanların kitap etrafında cereyan eden bu tartışmaları ve benim bunlara verdiğim cevapları bilmediğini varsayarak -bu noktada yanılıyor olabilirim- şu değerlendirmeleri yapmayı uygun buluyorum.

I- Bu kitabın orijinalinin yayınlanmasının üzerinden on beş yıl geçti. Eğer bu kitabı bugün yazacak olsaydım içinde şu an mevcut hiçbir şeyi değiştirmezdim. Başka bir ifadeyle bu kitap benim bakış açımı yansıtmaya devam etmektedir. Geçen seneler zarfında bu kitaptaki konularla ilgili bilgi birikimimin, özellikle de dokuz yıl önce yayınlanan üçüncü ciltle (Siyasî Arap Aklı) ve üzerinde çalışmakta olduğum dördüncü ciltle (Ahlâkî Akıl: Arap-İslâm Kültüründe Değerler Sistemi) ilgili konular bakımından arttığını söyleyebilirim. Ancak Arap-İslâm kültürüyle ilgili bilgilerime yenilerinin eklenmesi bu kitapta yapmış olduğum analizlerin ve bu analizlerden çıkardığım neticelerin doğruluğu hususundaki inancımı pekiştirmekten başka bir şeye yol açmamıştır. Kitapta tercih ettiğim yapısal tasnif (beyân, burhân ve irfân) gözümde en isabetli tasnif olma özelliğini korumaktadır. Bu durum sadece söz konusu tasnifin salt analitik açıdan Arap-İslâm kültürünün içinde bulunduğu gerçek durumu bilfiil ifade ediyor olmasından değil ayni zamanda bu kültürün genel gelişimi boyunca geçirdiği aşamaları da yansıtması dolayısıyladır: Bu kültür önce Kur'an, Hadis ve bunlarla ilgili bilgi alanlarıyla, başlangıçta beyânî olarak başlamış, sonra tercümelerle zenginleşerek diğer kültürlere açılmış, bilim ve felsefe şeklinde karşımıza çıkan "burhân" ile tasavvuf ve işrâkî felsefede ortaya çıkan "irfân" burada rahat ve verimli bir ortam bulmuş sonra da bu sistemler arasında etkileşim ve eşleşmeler meydana gelmiştir. Bunun sonucunda ise iki temel akım oluşmuştur: Birincisi özellikle Doğuda ortaya çıkan ve irfânı beyân temeli üzerine kurmaya çalışan akımdır. İkincisi ise özellikle Mağrib ve Endülüs'te ortaya çıkan ve beyânı burhân temeli üzerine kurma yönünde hareket eden akımdır. Böylece beyân, Arap-İslâm kültürüne damgasını vuran karakteriyle sürekli varlığını korumuştur. Bu anlaşılabilir bir sonuçtur. Zira İslâm, özünde "*insanlar için bir beyân*"dır. Beyân, akıl ve duygular gibi dili de kullanır. Diğer taraftan burhân ise düşüncenin genelliğine ve küllîliğine ulaşmak hedefiyle dilin tikelliğini aşmaya çalışır. İrfânın ise tüm söylemi dilin yetersizliği üzerine kuruludur.

II- "Arap Aklı"nda dilin önemi buradan hareketle anlaşılabilir. Başlangıçta "Arap Aklı" ismini seçişimiz de bu sebepten dolayıdır. Gerçekten de birçok okur kitaba neden "İslâm Aklı" değil de "Arap Aklı" adını verdiğimizi sormaktadır. Bu soruya, düşüncemizdeki derinliği dile getirecek şekilde cevap vermek için bu kitabın müellifinin köken olarak el-Mağribu'l-aksâ (Batı Fas) halkından

lduğunu hatırlatmak gerekir. Bizler Fas'ta genelde "Arap" ya da "İslâmî" sıfatırı arasında fark görmeyiz. Fas halkının çoğunluğu -bu satırların yazarı da dail- Amâziğ (Berberî) soyundan gelmesine rağmen kendilerini Müslüman Arap 'a da Arap Müslüman olarak nitelerler. Öyleki bu husus Amâziğ dilinden başka lil bilmeyenler için de geçerlidir. Onlara göre "Arap" sıfatı, kendini Avrupalı olan ve çoğunlukla "Hıristiyan" denilen "diğeri"nden ayıran bir kimliğin ifadesidir. Faslılar egemenliklerine kavuştuktan sonra Doğu Araplarıyla temasları sonucunda "Arab"ın Hıristiyan olabildiğini, her Arabın Müslüman olmadığını ve her Müslümanın da Arap olmadığını gördüklerinde son derece şaşırmışlardır.

Bunları, sözü "İslâm Aklı" yerine "Arap Aklı" ifadesini kullanmayı tercih etmemi gerektiren hususlara getirmek ve buna bir zemin hazırlamak için söylüyorum. Zira bu iki isim arasındaki farkın benim açımdan hiç bir arka planı yoktur. Başka bir deyişle "Arap Aklı" ismini seçerken hassas olduğum bir mülâhazadan hareket etmiş değilim. Aksine "İslâm Aklı" ibaresini kullanmamam tamamen objektif sebeplere bağlıdır. Bununla birlikte ister "Arap dili ilimleri"ne dahil olan kısım olsun, ister "İslâmî ilimler," isterse de "kadim (yabancı) ilimler" tarafı olsun ilgilenip ele aldığım konu İslâm kültürüdür. Yapmış ve yapma imkânına sahip olduğum araştırma sadece bu kültür alanında Arapça yazılan malzeme üzerindedir. Kanaatime göre çağdaş bir araştırmacı, yaptığı araştırma eğer Arapça dışındaki dillerle yazan Müslüman âlimlerin çalışmalarını da kuşatmıyorsa, "İslâm aklı" çalıştığını iddia edemez. Arapça dışındaki bu dillerin başında da Türkçe, Farsça, Pakistan ve Hindistan'da kullanılan gerek yerel diller, gerekse İngilizce gibi Avrupa dilleri gelmektedir.

Öte yandan "İslâm aklı" ifadesi tıpkı "Yahudi aklı" ya da "Hıristiyan aklı" ifadelerindeki gibi konunun "dinî bir akıl" ile ilgili olduğunu ima etmektedir. Hıristiyanlık adına düşünme ve bu düşüncenin sınır ve çerçevesini belirleme yetkisini tek başına elinde bulunduran Kilisenin varlığı sebebiyle Ortaçağ "Avrupa aklı", doğrudan Hıristiyan aklıdır. İslâm'da ise modern dönemdeki gibi Ortaçağda da inancın kalıplarını belirleyen ve aklın sınırlarını çizen bir kilise olmadığından, akıl, "İslâm" adını taşıyan medeniyet içinde bir araya gelmiş beyânî, irfânî, ve burhânî tüm fikrî akımların aklıdır. Hıristiyanlığın bugünkü modern "Avrupa aklı"nda, İslâm'ın -en azından bu kitabın ele aldığı şekilde- "Arap aklı"ndaki mevcudiyetine benzer bir varlığı yoktur. Buna rağmen kanaatimce üzerinde çalıştığım akla Arap değil de özel olarak "İslâmî" niteliğini vermemi haklı gösterecek bir sebep de yoktur. Özellikle de yukarıda belirttiğim gibi zihnimde çocukluğumdan beri madalyonun iki yüzü gibi birlikte yaşamış olan bu iki sıfat karşısında fark gözetmemi gerektiren hiç bir "hassasiyete" sahip değilim.

Bunlara şunu da ilave etmek gerekir ki, hareket ettiğim alan, konusu bilgisel sistemlerin analizi ve incelenmesi olan epistemolojik eleştiri alanıdır. Bundan dolayı "İslâm aklı" ifadesini kullanmak yalnızca konu dinî düşünce alanıyla ilgili olduğu sürece onaylanabilir. Dinî düşünce alanı ise Arap-İslâm medeniyetindeki manevî ve fikrî alanlardan sadece bir tanesi olup, bu medeniyetin tanıdığı yegâne alan değildir. Eğer bu alanı incelemek söz konusu ise karışıklığı gidermek için buna "İslâm'da dinî düşünce" ismi verilmesi en uygunu olurdu. "İslâm" kelimesinin burada "tarihî İslâm" denilen şeye atıf yaptığı açıktır. Eğer içimizde hiçbir tereddüt kalmamasını istersek bu durumda en uygun isim "İslâm kültüründe dinî düşünce" olacaktır.

İşte tüm bu mülâhazalar kitaba ilk olarak "Arap Aklının Eleştirisi" adını vermemi dikte etmiştir. Şimdiye kadar bu isim benim açımdan herhangi bir problem ortaya çıkarmadığından bir değişikliğe uğramadı. Hatta aynı konudaki bazı yazılarım Avrupa dillerine (Fransızca, İtalyanca, İspanyolca, İngilizce, Portekizce vb.) çevrildiğinde ve "Arap Aklının Eleştirisine Giriş" adıyla yayınlandığında böyle bir sorunla karşılaşılmadı. Ancak, bu kitabı Türkçeye çeviren kardeşlerim kitabın ismi meselesini gündeme getirdiklerinde, mesele tamamen farklı bir mahiyete büründü. Bu ismin bir takım sorunları barındırdığını anladım. Zira kitabı Türkçe ya da Farsçaya çevirenin konumu, Fransızca ya da İngilizceye çevirenden farklıdır. Çünkü bu defa kitap başka bir kültürle alakalı bir kitap değildir. Bu kültüre yaklaşımı ne olursa olsun elimizdeki kitap, ortak geleneğimize ait bir kitaptır. Bu geleneğin oluşumunda Türkler ve İranlılar da büyük ölçüde katkı sahibidir. Arapların bizzat kendileri "Arap Aklı"nın tüm ihtişamıyla parıldadığı Abbasî devletini iki döneme ayırmaktadırlar: Fars dönemi ve Türk dönemi. Bunun devamındaki Osmanlı'ya kadar uzanan "Arap olmayan" dönemleri de buna ilave edebiliriz. Kitap tüm bu dönemleri kapsamasa da hareket ettiğimiz alan kuşkusuz ortak bir alandır. O hâlde isim meselesi bu noktada sübjektif bir boyuta sahiptir ve Türkçe ya da -ilerde- Farsça çevirilerde bu boyutu görmezden gelmek mümkün değildir. Bu şekilde Türkçe çeviriyi yapan araştırmacıların telefonda "İslâm Aklı" ismini teklif etmesiyle bu boyut zihnimde birdenbire şekillendi ve beklenmedik bir derinlik kazandı. Yukarıda temas ettiğim ve başlangıçta bu ismi tercih etmemi sağlayan mülâhazaları derhal göz önüne getirdim. Zihnimi zorlamaya ve uzun uzun düşünmeye gerek görmeden *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* ismini teklif ettiğimi gördüm. Bu isim kitabın içeriğine gerçekten uygun bir isimdir. Zira konusu bilfiil "akıl yapısı"; sahası ise ne sadece Arap kültürü -ki onu İslâm'dan ayıramayız- ne de farklı dilleriyle bütün bir İslâm kültürüdür. Aksine kitabın sahası, Arapça yazılmış olan İslâm kültürü ve İslâm dinini benimsemiş Arapların kültürüdür. Bu ismi Türk okuyucusunun ve hatta tüm Müslüman okuyucuların benimseyeceğine eminim. Çünkü kimse Arapçanın İslâm kültüründeki dil, kültür ve medeniyet

olarak ebedî varlığını -tıpkı usul âlimlerinin hakkında "Arapça onun mahiyetinin bir parçasıdır" dediği Kur'an'ın bu kültürdeki varlığı gibi- tartışma konusu yapmamaktadır. Ancak buna karşılık "Arap Aklı" ismini eleştirip bunun yerine "İslâm Aklının Eleştirisi" ismini öneren bazı Arapları, bu tercüme için seçtiğimiz ismin tatmin edeceğine ise aynı şekilde emin olamıyorum. Zira bu çevrelerin benden istediği "İslâm Aklının Eleştirisi" olup bununla "İslâm'da Dinî Düşüncenin Eleştirisi"ni kastetmektedirler. Ben böyle bir amaca yönelik çalışmaya karşı çıkmıyorum. Dileyen dilediği yolda çalışabilir. Ancak maalesef ben hedeflediğim ve doldurmaya çalıştığım boşlukta böyle bir şeyi yerine getirme imkânına sahip değilim.

III- Burada üzerinde durmak istediğim son husus üç cilt hâlindeki "Arap Aklının Eleştirisi" serisinin Türkiye'de -aynı şey İran için de söz konusudur- özellikle de akademik çevrelerde karşılaştığı ilgidir. Gösterilen bu ilgi doğaldır. Zira kitap, oluşumuna Türklerin ve İranlıların ortak olduğu bir kültür geleneğini incelemektedir. Bu gelenek bu iki ülke halkının kimliklerinin bir parçasıdır. Bu iki ülke ile Arap ülkeleri arasındaki ilişkiler günümüzde bir tür kopma durumuna gelmiş olsa bile tüm göstergeler, zorba globalizm olgusunun her geçen gün daha da artarak gerek Avrupa ve Amerika'daki gerekse diğer ülkelerdeki "Batılı" olmayanların dışlanması ve kendi kimliklerini koruma ve yapılarını savunmak için kamplara ayrılması yönüne doğru meylettiğini ortaya koymaktadır. Bu anlayış Arabı Türkü ve İranlıyı aynı sepete koymaktadır. Bunlar ya artık istenmeyen "muhacirler" ya da Avrupa/Batının sınırındaki "Orta Doğuludur." Bunların Müslüman olması özelliği ise gündeme getirilmez ve "Yeni Dünya Düzeni" bunun en azından resmî ortamlarda açıkça telaffuz edilmesine izin vermez.

Burada sözü getirmek istediğim nokta dünyanın bu bölgesinin gelecek yüzyılda ayakta kalabilmesi için kendi milletleri arasındaki kültürel ilişkilerin düzeyini azamî seviyede artırmaları gerektiğidir. Özellikle de kendini bir şekilde bu kitapta bulan bu üç millet; Türk, İran ve Arap milletleri arasında bu sağlanmalıdır. Eğer gelecekte bu kitabın bu milletler arasındaki "kültürel bağların" canlandırılmasında bir rolü olacaksa işte bu paha biçilmez bir katkıdır.

Muhammed Âbid el-Câbirî
5 Mayıs 1999
ed-Dâru'l-Beydâ (Kazablanka) – FAS

Hatırlatma

"... Arap-İslâm kültürü içinde, Arap-İslâm Aklını oluşturan dinamiklere yönelik incelememizi, bu kültür içerisinde, her biri bilgiyi üretmede özel bir mekanizma kurarak, bununla bağlantılı kavramları üreten ve kendine özgü dünya görüşü geliştiren, birbirinden farklı üç tür bilgi sistemi olduğu şeklinde bir sonuca vardığımızı hatırlatarak bu bölümü bitirelim. Atmamız gereken ikinci adım ise bu üç bilgi sisteminin (Beyân, İrfân ve Burhân) analizini yapıp, işleyiş mekanizmalarını, kavramlarını ve barındırdıkları dünya görüşlerini irdelemek ve tedvin asrında oluşup günümüze kadar devam eden şekliyle Arap Aklının iç yapısını oluşturan karşılıklı ilişkileri incelemektir. Bu da bu serinin ikinci kitabının konusunu oluşturmaktadır."

Bu paragraf, bu serinin ilk kitabı olan "Arap Aklının Oluşumu"* isimli kitabın sonuç kısmının son cümleleriydi. Sunuşunda zikrettiğimiz üzere bu kitabın "Arap-İslâm kültür tarihinin incelenmesi"ne bir başlangıç ve yine "Arap-İslâm Aklı'nın tabiatının ve işleyiş mekanizmalarının incelenmesi"ne bir giriş teşkil etmesini arzulamıştık.

Buna göre "Arap Aklının Oluşumu" adlı kitap, şu anda okuyuculara "Arap Aklı'nın yapısı: Arap-İslâm kültürünün bilgi sistemlerinin analitik ve eleştirel bir incelenmesi" adıyla sunduğumuz kitaba bir çeşit giriş ve mukaddime niteliğindeydi. Bu durumda, birinci kitaptakileri tekrar etmekten öteye gitmeyecek ikinci bir sunuşa ihtiyaç kalmadığı gibi kitabın içeriğinin tanıtımına da gerek yoktur. Çünkü kitap, içindekiler ve sonuç kısmıyla okuyucuların elindedir. Bu hatırlatmaya ilave etmek istediğimiz tek husus şudur: Bu kitapta, sadece teorik analizlerle yetinerek okuyucuyu bizimle beraber somut konularla ilgili somut analizler yapma külfetine sokmamış olsaydık, kitap iki kat daha rahat anlaşılır olacaktı. Görüşlerimizi, çoğu defa kendi kendisini okuyucuya sunmasını tercih ettiğimiz dayanaklarını da vermek suretiyle ağır bir tempoda değil de hazır bir

---

* Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984)

şekilde aktarsaydık kitap okuyucularına daha şirin gözükecekti. Yine konuları, uzmanının "normal" kabul edeceği; uzmanı olmayanı ise kendi uzmanlık alanında girmediği kanısına vardıracak şekilde derinliğine ele almaktan kaçınsaydık kitap belki daha rahat benimsenebilecekti.

Bütün bunlar hakkında söylenebilecek şudur: Başka bir şey yapmamız mümkün değildi. Çünkü görüşlerimizin dayanaklarını da beraberinde taşımasını ve bu dayanakların Arap-İslâm aklının bütün varlığını ifade edecek tarzda çeşitlilik taşımasını istiyorduk. Burada Arap-İslâm aklı teriminden kastımız, değişik yönelimleriyle, bilgiye yönelik/entellektüel Arap-İslâm kültür ortamında oluşmuş akıldır. Uzun zamandır kendisine duyarsız kalan bu aklın yapısını bilfiil "incelemeye başlama"ya muvaffak olduğumuzu ümit ediyorum.

ed-Dâru'l-Beydâ	**Muhammed Âbid el-Câbirî**
11.9.1985	Rabat Edebiyat Fakültesi - FAS

Birinci Kısım
BEYÂN

Giriş
Beyân Nedir?

-1-

Bu giriş, beyân âlimlerinin kendi kendilerini tanımlamaları yoluyla beyânî bilgi sistemi hakkında temel ve genel bir tasavvur oluşturmayı hedeflemektedir. Biz burada **"beyân âlimleri"** terimiyle Arap-İslâm medeniyetinin yetiştirdiği, dünya görüşlerinde ve düşünce yöntemlerinde dün olduğu gibi bugün de **akıl yürütmeye dayanan orijinal Arap-İslâm ilimlerinin** biçim verdiği ve temelini attığı bilgi sahasında hareket eden bütün düşünürleri kastediyoruz. Bu bilimlerden nahiv, fıkıh, kelâm ve belagat ilimlerini ve özellikle de bu bilgi sahasının "ana prensiplerinin konulması", yani bu sahanın tanımlanması, bölümlerinin ve sistemi dahilindeki düşünce mekanizmalarının kurallarının netleştirilmesi ve barındırdığı dünya görüşünün niteliğinin açıkça ortaya konması faaliyetinde rolü olanları kastediyoruz. Bu sahayla uğraşanlar, dilciler, nahivciler, belagatçılar, usul-i fıkıhçılar ve kelâm âlimlerine kısaca **"beyân âlimleri"** diyoruz. Bunlar eski ya da yeni, Mutezilî, Eş'arî, Hanbelî, "Zâhirî", veya "Selefî" olabilir. Bütün bu gruplar tek bir bilgi sisteminin oluşturduğu ortak bir bilgi sahasını temsil ederler. Bu bilgi sistemi bu bölümde ele aldığımız "beyân" bilgi sistemidir. Bu âlimlerden her biri kendi uzmanlık alanlarında ve kendi beyân ekollerinin kuralları dahilinde, beyânın fıkha, nahve, belagata ve kelâma ilişkin birbirini tamamlayan ve girişik alanlarında, bağlı oldukları "beyân" sahasının çeşitli yön ve seviyelerini bir şekilde tasvir ve analiz eden "teorilerin" üretilmesine değişik derecelerde katkıda bulunmuşlardır.

Eğer araştırmacı, "beyân"ın üslûpları, mekanizmaları ve türleri açısından ele alınıp araştırılmasının, "beyân ilmini", "Arap belagatı ilmi"nin -Meanî, Beyân ve Bedîî şeklindeki- üç bölümünden biri olarak gören belagatçıların uzmanlık alanıyla sınırlı olduğunu düşünürse büyük bir hata işlemiş olur. Zira Beyânı kendilerine mal eden belagatçılar, beyânî çalışmalar sahnesinde en son ortaya çıkan-

lardır. Diğer taraftan belagatçıların, belagat ilimlerini bu şekilde tasnifi, ancak geç bir dönemde, özellikle de Sekkâkî (ö. 626 h.) ile nihaî ve net bir şekle kavuşmuştur. Bu dönemden önce ise "beyân" terimi, sadece "belagat" olgusunun oluşmasına değil, aynı zamanda tebliğe, yani konuşanın muradını karşısındakine aktarmasına katkıda bulunan tüm üslûp ve metotları da kapsıyordu. Dahası, beyânî araştırmaların öncülerinin terminolojisinde "beyân" "câmi/kapsayıcı bir isim"dir.* Beyân sadece "anlatma" veya "tebliğ" faaliyetini gerçekleştiren unsurları değil, aynı zamanda "anlama", "öğrenme" ve genel olarak "düşünme" faaliyetini gerçekleştiren unsurları da kapsayan/câmi bir isimdir.

Öyleyse belagatla ilgili beyânî araştırmaların esaslı ve somut ilerlemeler kaydederek "belagatçılar"ın dar çerçevesinin -eğer Arap-İslâm kültüründe böyle bir "dar" çerçeve varsa- dışına taştığını göz önünde tutmak gereklidir. Her nasıl olursa olsun, beyânî çalışmaların Tedvin Asrının başlamasıyla beraber Arap-İslâm kültüründe sözlü rivayete dayalı kültürden, yazılı ve dirayete/bilime dayalı kültüre, böylece de "halk" kültüründen "bilgi" kültürüne geçişi sağlayan ilmî faaliyetlerin başında yer almış olduğu tarihî bir vakıadır. Beyân bilgi sahasının farklı uzmanlık alanlarını birbirinden net olarak ayırmak, özellikle de bu sahanın "kanunlarının belirlendiği" ilk dönemler söz konusu olduğunda zordur. Çünkü bu dönemde dil âlimi, kelâmcı; kelâmcı ise nahivci; fıkıhçı da aynı anda nahivci ve kelâm âlimi idi. Bununla birlikte elimizdeki bütün tarihî veriler, beyân alanının tüm incelemelerinin organize bir şekilde dil, nahiv, fıkıh ve kelâm alanlarında -daha teknik bir ifadeyle sonradan bu isimleri alacak olan inceleme ve tartışmalarla- başlamış olduğu gerçeğini pekiştirmektedir. Öyle ki bu konu ve tartışma alanlarının tek ilgi merkezi temel dinî metin; Kitâbu'l-Mübîn, (beyân edici) Kur'an üzerinde odaklanmaktadır.

Tedvin Asrının başında ortaya çıkan beyânî incelemeler tabiî olarak, bu asır boyunca müthiş bir gelişme göstermiştir. İlgi alanı şiir, hitabet, nesir yazı ve diğer bir takım söz sanatları gibi bütün bir Arap söylemini kapsayacak şekilde genişlemiştir. Ayrıca beyân dairesinin kendi içindeki mezhebî mücadeleler ve daha da önemlisi diğer iki bilgi sisteminin, "irfân" ve "burhan"ın, İslâm kültürüne girmesi ve birbirlerine karşıt olarak ayrı ayrı ya da beraberce beyân bilgi sistemiyle çarpışması sonucunda beyân bilgi sahası araştırmaları daha derin ve kapsamlı bir faaliyet olarak, "ana esaslar"la "belirleyici ilkelerin" tespiti ve teorilerin belirlenmesi faaliyetiyle uğraşmıştır... Böylece tedvin asrında dil, nahiv, fıkıh, kelâm ve belagat âlimlerinin usul ve kaidelerini tespit ve tertip ettikleri bir bilgi sistemi olarak "beyân", **bilinçaltı** seviyesinden, tabiri caizse, **dilsel bilinçdışılık-**

---

* Cins isim.

tan, yani spontanlıktan, bilinç seviyesine yani kanunlara tâbi ve sınırları belli, sistematik bir düşünme seviyesine yükselmiştir. Arap-İslâm kültürü içinde gerek beyân ehlinin kendi arasında, gerekse onlarla, bir taraftan Mutasavvıfların, Bâtınîlerin ve İşrakîlerin temsil ettiği "irfân ehli", diğer taraftan ise mantıkçılar ve filozofların temsil ettiği 'burhân ehli" arasında hesaplaşmaların sürüp gitmesi durumu, "Arap beyânı"nın metot ve dünya görüşü olarak özgün bir alan olduğu şeklindeki anlayışın hem beyân ehli hem de hasımları irfân ve burhân ehli arasında derinleşmesine sebep olmuştur. Bu girişte bizi ilgilendiren husus bir bilgi sistemi olarak "beyân"ın bilinçaltı durumdan bilinç durumuna nasıl geçtiğini, beyân ehlinin kendi metinleri aracılığıyla tespit etmektir. Bu ise Arap beyânı sahasındaki, daha doğrusu **beyânî akıl** içindeki düşünüşü yöneten en önemli kaynak otoritelerin yakından incelenmesi ile mümkün olacaktır.

–2–

İbn Manzur *Lisânu'l-Arab* adlı sözlüğünde (b-y-n) kelime köküne sayfalar ayırmış, âdeti olduğu üzere Arap dilinde bu kökten türeyen kelimelerin çeşitli anlamlarını verip her bir anlamı şiirden, hadislerden veya Kur'an'dan örneklerle desteklemiş ve dilcilerin görüş ve yorumlarına işaret etmek suretiyle sunmuştur. Bilindiği üzere İbn Manzur hicrî yedinci asır (ö. 630-711 h.) âlimlerindendir. Bu sözlüğünde Tedvin Asrının başından -hicrî ikinci asrın ortasından- itibaren tespit ve tedvin edildiği şekliyle Arap dilindeki materyali toplamış ve kendisinden önceki sözlük âlimlerinin yaptığı gibi bu toplama ve tedvin işleminde yalnızca Arap dilinin "orijinal" materyaliyle sınırlı kalmaya özel gayret göstermiş, bunun dışına çıkmamıştır. Yani özel olarak Yarımada Araplarının lafız ve anlamlarının, fetihler sırasında ve sonrasında İslâm'a giren diğer halkların dilleriyle karışmadan önceki kullandığı dilsel materyalle sınırlı kalmıştır. Bu şekilde Arap-İslâm medeniyetinin gelişmesiyle birlikte Arap diline giren yeni kelime ve anlamları, "fasih" görmediği veya ilmî ya da teknik bir terim olduğunu düşündüğü için ilgisi dışında bırakarak sözlüğüne almamıştır.

Öyleyse biz Arapçadaki bir kelimenin sözlük anlamına başvururken, *Lisânu'l-Arab* gibi kapsamlı ve hacimli eski sözlüklerden birini esas aldığımızda, aslında o kelimenin **orijinal kullanım alanına** yani fasih Arap dilinin asırlar boyu içinde barındırdığı özel bilgi sahasına, en azından bu sözlükler içindeki şekline başvurmuş oluyoruz. Eğer biz semantik ve dil antolojisi bilginlerinin şu sıra kabul gören ve "Herhangi bir dil dizgesi, (yani dilin sadece kelimeleri değil, aynı zamanda grameri ve kelime terkipleri) o dili kullanan halkın dünya görüşü-

ne ve onu algılayış biçimine, dolayısıyla da düşünme tarzına etki eder"[1] şeklinde ifadesini bulan genel tezini göz önüne alırsak, sözlük anlamı araştırılan bir kelimenin delâlet ettiği anlamın, ancak ait olduğu dil dizgesi içinde tanımlandığı şekliyle ortaya çıkarılabileceğini söyleyebiliriz. Yine, bir kelimenin sözlük anlamı o dili konuşan milletin dünya görüşünü, onu algılama biçimini ve evrende olup bitenlere ilişkin hususlardaki düşünme tarzını az çok taşıyor olması lâzımdır diyebiliriz. Bu, pratiklik ve esneklik karakteri ağır basan ve köklerinden sürekli bir şekilde uzaklaşıp, ulaştığı son durumu yegâne veya en azından esas referans çerçevesi olarak kabul ederek bağımsız bir dil hâline gelmekte olan bazı çağdaş dillerde bulunması mümkün olmayan bir özellik olmakla birlikte, fasih Arap dili için gayet kolaydır. Bu aslında eski Arap sözlüklerinin -onların dışında sözlük var mı ki?- kelimenin türediği "asıl köküne" inmeye ve bu dilsel kök ile bu kökün "orijinal" Arap ortamı olan cahiliye Arabı ve özellikle de Bedevî ortamında delâlet ettiği duyusal/hissî objeyi birbirine bağlayabilecek alakayı açığa çıkarma noktasında gösterdikleri gayret ve azmin sonucudur. Bu tavır Arapça kelimenin, şu ya da bu açıklıkta, ait olduğu âlemin küçük bir suretini barındırmasını sağlar... Öyleyse biz bu girişte veya ilerideki bölümlerde herhangi bir kelimenin kökünü incelerken bu kelimeyle aslında beyânî Arap bilgi dünyasının -ki şu anki mevzumuz budur- diğer kültürlerle "karışmadan" önceki hâline uzanmış oluyoruz.

Herhâlde "**beyân**" kelimesi Arap dil dizgesinin veya "orijinal" Arap bilgi sahasının sunduğu dünya görüşünün özelliklerini en iyi ifade eden Arapça kelimedir. Bu durum, ne sadece bu kelimenin Arap diline özgü kelimelerden biri olması -çünkü kelimenin diğer dillerde karşılığını bulamıyoruz- ne de Kur'an'da en sık kullanılan kelimelerden birisi olmasındandır. (Kur'an'ın içindeki b-y-n kök harflerinden oluşan kelimelerin sayısı 250'den fazladır.) Bunlarla birlikte bu durumun gerçek sebebi, beyân kavramının, Arap dilinin kaidelerinin konulması ve ifade üslûplarının kurallarının belirlenmesi sürecinin tamamlanması ile "beyân ilmi" adıyla orijinal Arapça ilimlerinin başta gelenlerinden kabul edilmesi ve daha da önemlisi **"beyân" kelimesinin gün geçtikçe netleşen ve derinlik kazanan bir şekilde, Arap-İslâm kültürü içinde bir dünya görüşü, kavramlar sistemi ve düşünme yöntemi şeklinde bilince yükselen muayyen bir bilgi sistemini ifade etmesidir.** İşte gerçekte "beyân" kelimesinin gizli hâlden aşikâr hâle, bilinçaltından bilinç düzeyine çıkmasından başka bir şey olmayan bu gelişmesi ışığında *Lisânu'l-Arab* müellifinin b-y-n maddesi hakkındaki "beyânlarını" ele alabiliriz.

---

[1] Adam Schaff, *Language et connaissance* (Paris, Editions Anthropos, 1973), 292-293

Eğer *Lisânu'l-Arab*'ın b-y-n köküyle ilgili sunduğu "metni" incelersek bize beş ayrı anlam veya anlam seviyesi sunduğunu görürüz:

1- (B-y-n): Birleştirme, kavuşma, vuslat (*:vasl*). B-y-n kelime kökünde birleşme anlamı neredeyse sadece "ayn" vezninden bir isim olan "beyn" kelimesine özgüdür. *Lisânu'l-Arab* müellifi bu manayı açıklamak için bazı şiir "beyitleri"ni delil getiriyor. Bunlardan biri şöyledir:

"Sevgiliyle vuslatımız, çekemeyenleri dağıtmaya yetti
Bu vuslat ikimizin gözünü de aydınlık etti"[*]

Başka bir beyit ise şöyledir:

"Ömrüne yemin olsun ki vuslat (beyn) olmasaydı aşka tahammül edilmezdi,
Aşk olmasaydı da hiçbir gerçek âşık kavuşmak (beyn) için yanıp tutuşmazdı!"

Ayrıca müellif Kur'an-ı Kerim'den, kıyamet gününde müşriklerden bir gruba hitap eden "*Onlara, 'And olsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi size verdiklerimizi ardınızda bırakarak bize birer birer geldiniz, içinizde Allah'ın ortakları olduğunu sandığınız şefaatçilerinizi yanınızda görmüyoruz. And olsun ki aranızdaki bağlar (beynüküm) kopmuş, ortak zannettikleriniz sizden ayrılmışlardır' denecek*" (En'âm; 94) âyetini de bu anlama dayanak olarak sunar. Devamında şöyle der: "Burada 'beynüküm' kelimesi hem merfu (beynüküm şeklinde) hem de mansub (beyneküm şeklinde) okunmaktadır. 'Beynüküm' okunuşu, beyn kelimesinin, fiilin (*tekatta'a*: koptu, dağıldı) faili olması yorumuyladır ve "birlikteliğiniz dağıldı" anlamına gelir. 'Beyneküm' şeklinde okunması ise aslı 'mâ beyneküm' şeklinde olan kelimeden ism-i mevsul olan mâ sözcüğünün düştüğünü ifade eder. Bu durumda kelime 'aranızdaki şey' anlamına gelir. Daha sonra müellif her iki okunuş biçimini destekleyen görüşleri ayrı ayrı sunar. Görüldüğü üzere "beyn" kelimesinin birleştirme anlamı ifade etmesi sadece "beynüküm" şeklinde okunduğundadır. 'Beyneküm' şeklinde okunduğunda ise "beyn" kelimesi "ayırma: *fasl*" anlamını kazandırır. Beyân ilminin öncülerinden Zemahşerî de bu âyette "ayırma" anlamını tercih ederek, "takatta'a beyneküm" ifadesini, "aranızda dağılma meydana gelmiştir" şeklinde tefsir edip şöyle devam etmiştir: "Eğer "cemea beyne'ş-şey'eyni: *iki şeyi birleştirdi*" denilirse, bu te'vil ile, fiili mastarına isnat etmek yoluyla iki şeyi birleştirmek kastedilir. "beynü" diye merfu söyleyen ise fiili zarfa isnat eder. Yani burada fiilin faili olarak zarf olan "beynü" kelimesi görünmektedir. Bu durum meselâ "Kutile halfukum ve emamukum: *arkanızdakiler ve önünüzdekiler öldürüldü*" ifadesinde zarf olan "half" ve "emâm"

[*] Lakad ferraka'l-vâşîne beynî ve beynühâ
fe karrat bizâlike'l-vaslu aynî ve aynuhâ

kelimelerinin fail görünmesi gibidir. Abdullah kıraatinde ise yukarıdaki âyet "lekad takatta'a mâ beynüküm" (*artık ilişkiniz kesilmiştir*) şeklinde okunur.[2] Bu fikir ayrılıklarını, "beyn" kelimesinin "birleştirme" anlamına delâlet ettiğine dair şiirde veya diğer edebî türlerde bulunan dayanakların son derece kısıtlı oluşu ile birlikte değerlendirirsek bu anlamın yaygın olmadığı sonucunu tespit edebiliriz. Ayrıca kelime eğer bu anlamda kullanılırsa, bu kullanış -belki- bir şeyin zıddıyla isimlendirilmesi türünden olabilir. Bu, Arap dilinde kullanılan bir üslûptur. Eğer bu son yargımız doğruysa "beyn" kelimesinin asıl anlamı "ayırmak"tır. Bu sonucu, *Mekâyîsü'l-lüga* adlı eserin müellifinin b-y-n köküyle ilgili yorumu da destekler. Ona göre "b-y-n" tek bir kelime kökü olup uzak olmak ve açık hâle gelmek anlamı taşır. Buna göre, beyn kelimesi, bir şeyden ayrılma anlamınadır."[3]

2- (b-y-n): Bilfiil ayırma (*:fasıl*). *Lisânu'l-Arab* bu kökün "ayırma" anlamına geldiği ile ilgili oldukça geniş açıklamalarda bulunur. Hatta kendimizi bir değil birden çok kelime kalıbı karşısında buluruz. Zira, mezkûr beyn kalıbına ilaveten uzaklık ve ayrı olma anlamı ifade eden başka kalıplar daha vardır. Bunlardan birkaçı:

- *Mübayene:* Bir şeyden ayrılma, uzaklaşma anlamınadır. 'tebayene el-kavmu" sözü, bir topluluk göç etti anlamına; 'tebayene er-racülani' sözü ise her iki adam birbirinden ayrıldı manasına gelir. Bu şekilde ortaklık ve birlikteliklerden ayrılma için de kullanılır.

- *Gurâbu'l-beyn* (Ala karga): Benekli karga demek olup beyaz tüyleriyle diğer kargalardan ayrılan türdür. Bu kargalara bu ismin verilmesinin sebebi insanların arasını ayırdığı zannı ve uğursuzluk alâmeti olarak kabul edilmesidir.

- *Ebâne:* Ayırma, ayrılma. Kılıç darbesiyle ona vurdu ve başını bedenden ayırdı (*:ebane*) denilir. Ayırma işini yapana da mübin yani ayıran denir.

- *el-Beyn:* Uzaklaşma, bir şeyden ayrılma anlamına gelir. Bir hadis-i şerifte: "Bardağı ağzından uzaklaştır! (*:Ebin!*) buyrulur. Bu, "nefes alırken bardağı ağzından uzaklaştır ki tükürüğün içeceğine karışmasın" anlamınadır. Yine "beynehuma beynün: *aralarında mesafe vardır*" denilir. Buradaki beyn, bevn kelimesinin bir lehçede söylenişidir. Bevn ise iki şey arasındaki mesafeye denir. "el-Bîn" de iki toprak parçasını ayıran sınırdır.

- *el-Bâine:* Kişi anne babasından, kendi mal hissesini ayırmalarını (bâine) istedi denilir. Bunun anlamı kişinin ebeveyninden, kendisine kalacak malı ayırıp,

---

[2] Ebu'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, tsz.), II, 47.

[3] Ahmed İbn Fâris, *Mucemu mekâyisi'l-lüga*, Nşr. A. Hârûn, (Kahire, Mektebetü'l-Halebî, tsz.)

müstakil hâle getirmelerini istemesidir. el-Bâine ayrıca derin ve geniş kuyu anlamına gelir.

- *el-Bâin:* Boşanmış kadın. Kadının erkekten boşanma yoluyla ayrılması durumunda kullanılır. Bâin talak: Erkeğin hanımını ancak yeni bir nikâh akdiyle geri getirebileceği türdeki boşamadır. Eğer genç kız evlenirse babasının evinden ayrılmış olduğu anlamında "bânet" şeklinde kullanılır.

3- (b-y-n): Açıkça ortaya çıkma ve belirginlik. Bundan önceki maddelerdeki, ayırma, bir şeyden ayrılma ve uzaklaşma anlamları, açıkça ortaya çıkma ve belirginlik manasını gizli olarak ifade ediyorlardı: Zira bir şeyin açıkça ortaya çıkması ve belirginliği, onun etrafındaki şeylerden ayrılması ve bağlantılı olduğu unsurlardan ayrıştırılması anlamına gelir. Bu durumda (b-y-n) kelime kökünün açıkça ortaya çıkma ve belirginlik anlamı, birinci maddede belirttiğimiz anlamın bir sonucu veya diğer bir ifadeyle ilk anlamın bir ileri seviyesidir. Bir şeyden ayrılma ve uzaklaşma anlamına gelen birinci seviye bir şeyin kendisi ile bağlantılı, onunla herhangi bir şekilde ilişki içinde olan şeylere göre durumuna işaret ederken, aynı kökün bu ikinci delâlet seviyesi ise bir şeyin onu gören ve gözlemleyen insanlara göre durumuna işaret eder. Başka bir deyimle birinci seviye o şeyin ontolojik durumuyla ilişkiliyken, ikinci seviye epistemolojik durumuyla ilgilidir. İşte *Lisânu'l-Arab*'ı buna göre okumaya devam edelim:

Bâne'ş-şey beyânen: Açıkça ortaya çıktı, beyyin/belirgin hâle geldi.

el-Beyân: Bir şeyi açıklayan delâlet ve benzeri yollar.

Ebâne'ş-şey: Bir şeyi açıklamak, açıkça ortaya koymak. *Mübin*, bunu yapan kişi.

İstebâne'ş-şey: Ortaya çıkmak, meydana çıkmak. istebentuhu ene: onu anladım.

Tebeyyene'ş-şey: Açıkça ortaya çıktı. Tebeyyentuhu ene: Onu açıkça anladım. Atasözünde: Sabah kendisini, gören gözlere apaçık gösterdi (:beyyene) denir.

et-*Tebeyyün*: Açıklama, netlik. Bundan türeyen tibyan mastarının anlamı keşif ve izahtır. Tebeyyün aynı zamanda derin düşünme anlamına gelir. Bir şeyi tebeyyün etmek, onun üzerinde dikkatle düşünmek ve üzerinde fikir yürütmek anlamınadır.

et-*Tebyîn*: Doğruluğundan emin olmak için araştırmak (*:tesebbüt*). Bir hadis-i şerifte şöyle buyrulur: "Bilmez misiniz ki tedbir (*:tebyin*) Allah'tan; acele ise şeytandandır. Öyleyse tedbirli olun (*:tebeyyenû*)." Burada *tebyin*in manası bir işte sebat edip ihtiyatla karar vermedir. Bir âyette de şöyle buyrulur: "*Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman her şeyi iyice anlayın* (*:fe tebeyyenû*)" (Nisa: 94).

Burada *tebeyyenû* ve *tesebbetû* şeklinde iki okuma biçimi olup, anlamları birbirine çok yakındır. Yine: "*Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın* (*:fe tebeyyenû*)" (Hucurat: 6) âyetinde de *tesebbetû* şeklinde bir okunuş tarzı bulunmaktadır.

4- (b-y-n): Fasih konuşmak ve mesajını karşısındakine kabul ettirip benimsetmeye gücü yetmek. Kelimenin burada üçüncü bir anlam seviyesini gösterdiği ortadadır. Bu seviye ne bir şeyin kendisi dışındakilere göre durumuna, yani ayrılma, tek başına olma ve ayrışmaya, ne de kendisini gören ve gözlemleyene göre durumuna, yani açıkça ortaya çıkma ve belirginlik hâline işaret eder. Bu seviye varlıklara bakıp onu inceden inceye gözden geçirip dikkatle kavrayan insanın, kendisini dinleyene muradını anlatmasına (*:ibane*) ilişkindir. İşte *Lisânu'l-Arab*'ı buna göre okumaya devam edelim:

el-Beyân: Fesâhat, güzel ve akıcı konuşma. '*Kelâmun beyyinun*': Fasih söz.

el-Beyân: Zekaya dayalı olarak düzgün söz söylemek. '*el-beyyinu mine'r-ricâl*': Fasih konuşan adamlar.

el-Beyân: Maksadı en beliğ bir şekilde ifade etmek. (İbn Abbas)

el-Beyân: Muhatabı âdeta büyüleyerek, ona doğruyu yanlış, yanlışı doğru gösterecek derecede ikna kâbiliyeti. İbn Abbas'ın rivayetine göre Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Beyânın sihirli bir gücü, şiirin de bir takım hikmetleri vardır." "Beyân maksadın en güzel ifadeyle dile getirilmesidir. Bu da kavrayış ve zeka kıvraklığıyla beraber akıcı ve beliğ konuşma kâbiliyetidir. Kelimenin kök manası açıkça ortaya çıkma ve belirginliktir." Bu anlamı açıklama gayesiyle denir ki: "Beyân şu anlama gelir; birinin aslında haksız bir iddiayı savunurken savını hasmından daha sağlam bir şekilde ortaya koyarak, ifadesinin gücüyle kendini haklı gösterecek derecede durumu tersine çevirebilmesidir. Zaten sihrin anlamı da bir şeyin kendisini değiştirmek olmayıp o şeyin, insanın gözündeki görünümünü farklı bir hâle çevirmektir. Bu noktada şu da söylenmiştir: Kişi fesahatli bir beyân kâbiliyetiyle öyle bir noktaya varır ki, bir kişiyi övdüğünde insanlar ona inanmaktan ve övülen bu kişiye karşı kalplerinde bir sevgi belirmesinden kendilerini alamazlar. Daha sonra aynı kişiyi kötüler; insanlar aynı şekilde onun sözüne inanarak yerilen kişiye nefretle bakmaktan kendilerini alamazlar. Sanki o insan kendisini dinleyenleri büyülemiştir. İşte bu "Beyânın sihirli bir gücü vardır" sözünün anlamıdır.

5- (b-y-n) *insan beyân sahibi canlıdır*: Bu beyân kâbiliyeti, yani güzel, ikna edici ve "büyüleyici" söz söyleme niteliği sadece insana özgü olup onu hayvanlardan ayırır. *Lisânu'l-Arab*'ın yazarı da Rahman suresinin baş tarafındaki "beyân" kelimesinin anlamını irdelerken aynı sonuca varır. Müellif "*Rahman*,

Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. O'na beyânı öğretti." (Rahman: 1-4) âyetinin açıklamasında, "insan" kelimesiyle kastedilenin Hz. Muhammed (s.a.v.); "beyân" ile kastedilenin ise içinde her şeyin açıklaması (beyânı) olan Kur'an olduğunu söyleyenlerin görüşlerini aktarır. Bazılarının, "insan" lafzının Âdem'e (a.s.) delâlet ettiği (Kur'an'da Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğrettiği geçmektedir) yönündeki görüşlerini belirttikten sonra şöyle der: "Dil açısından bu âyetteki "insan" lafzının bütün insan türünün ismi olması caizdir. Buna göre: "O'na beyânı öğretti" demek o'na temyîz etme kâbiliyeti vererek insanı bütün canlılardan bu beyân gücüyle ayırdı ve üstün hâle getirdi anlamınadır."

Lisânu'l-Arab müellifinin dışında bu düşüncenin aynısının veya benzerinin bir kısım tefsirci, belagatçı ve kelâmcıda da bulunduğuna işaret etmek gerekir. Meselâ Zemahşerî *Keşşâf* isimli tefsirindeki Rahman suresinin girişinde şöyle der: "Yüce Allah insanı diğer canlılardan ayıran özelliği beyân olarak ifade etmiştir. Beyân *mantık* (nutk: kelâm) yani insanın içinde olanı ifade eden fasih sözdür."[4] Diğer taraftan *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ın yazarı Zerkeşî de bu âyetlerle ilgili olarak şunları yazar: "Burada *'allemehu'l-beyân'* ifadesindeki atıf vâv'ının düşmesinin teknik bir sebebi vardır. Yüce Allah beyânı öğretmeyi, insanı yaratmaya eşit kılmış ve bu sebeple "beyânı öğretti" âyetini "insanı yarattı" âyetinin açıklaması (*:bedeli*) olarak getirmiştir. Çünkü insan düşünen/konuşan (*:nâtık*) bir canlıdır. Mantıkçılar da insanı, aynı manaya işaret eder tarzda: 'Düşünen/konuşan canlıdır (*:Hayevânun nâtıkun*)' şeklinde tanımlamışlardır.[5] İbn Abdirabbih der ki: "Gizli bir mananın örtüsünü açıp o şeyi anlaşılır kılarak akıl tarafından kabul edilmesini sağlayan her şey Yüce Allah'ın kitabında zikrettiği ve insanlara bahşettiği beyândır. Yüce Allah buyurur: "Rahman Kur'an'ı öğretti, insanı yarattı, ona beyânı öğretti." Sonra şöyle devam eder: "Mantıkçı insanı, düşünen ve beyân eden (*:el-hayyu'n-nâtıku'l-mübîn*) canlıdır diye tarif eder.[6] Bu ifadenin aynısını Câhız'da da buluruz.[7] Bu tespit "beyân"ın insanın mahiyetini belirleyen ve oluşturan bir unsur olarak kabul edilmesinin erken bir dönemde gerçekleştiğini ortaya koyar. Bunu Muhâsibî'nin Halid b. Safvan'dan naklettiği şu görüş de destekler: "Eğer tibyan (beyân etme) olmasaydı insan akılsız bir

---

[4] ez-Zemahşerî, *A.g.e.*, IV, 443

[5] Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut, Dâru'l-marife, tsz.), I, 312.

[6] Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, Nşr. Ahmed Emîn ve diğerleri, (Kahire, 1940-1953, telif, tercüme ve yayın komisyonu), II, 2. Aristo'nun böyle bir tanım yapmadığı bilinmektedir. O sadece 'insan nâtık yani akıl sahibi canlıdır' diyerek nâtık kelimesini akıl sahibi anlamına kullanmıştır.

[7] Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, tsz.), I, 56.

hayvan ve salt bir suretten ibaret olurdu."[8] Son olarak *Lisânu'l-Arab*'da f-s-h kelime kököyle ilgili olarak şöyle bir metin görüyoruz: "Canlıların iki tür olduğu söylenir: A'cem ve Fasih. Fasih natık olan, a'cem ise natık olmayan canlılara denir. Bir hadiste "O bütün fasih ve a'cem canlılar adedince mağfirete ermiştir" denilir. Burada fasihten kasıt insanoğlu; a'cemden kasıt ise hayvanlardır.

Bütün bunlardan, insanın beyân ehli tarafından "Hayevânun mubîn" yani beyân eden canlı olarak tarifinin, Aristoteles'in meşhur "insan düşünen (*:akıl sahibi*) canlıdır" tanımı ile ve dolayısıyla beyânî bilgi sahasında "beyân"ın "akıl" ile denk kabul edildiği gibi bir sonuç çıkarılabilir mi?

Vaktinden önce sorulmuş böyle bir soruya verilebilecek olumlu veya olumsuz herhangi bir cevap bu konuda bize fazla bir fayda sağlamayacaktır. Öyleyse asıl önemli olanı vurgulayıp "beyân"ın dildeki orijinal referans çerçevesinde, ayırma (*:fasl*), ayrı olma (: *infisâl*), açık olma (*:zuhûr*) ve açığa çıkarma (*:izhar*) anlamlarına geldiğini söyleyelim. Bu ifade yukarıdaki bütün açıklamaların bir özetidir. Eğer "beyân"ın anlamlarını, beyânî bilgi sistemindeki yöntem ile dünya görüşü arasındaki ayırım esasına göre düzenlersek, şöyle diyebiliriz: **Bir yöntem olarak beyân, ayırma ve açığa çıkarma; bir dünya görüşü olarak ise ayrı ve açığa çıkmış olma anlamlarına gelir.** B-y-n kelime kökünün sözlük anlamından elde ettiğimiz bu "sâde" sonuçla yetinip araştırma konumuz olan "beyân" kelimesinin terim anlamını ele alalım.

–3–

İlk ortaya çıkışlarından bu yana beyânî araştırmaların genel olarak iki gruba ayrıldığı söylenebilir: Birinci grup **"söylemi** (*:hitap*) **yorumlama kuralları"** ile ilgilenirken, ikinci grup **"söylemi üretme şartlarına"** önem verir. Söylemin yorumu ile ilgilenilmesi faaliyetinin başlangıcı, sahabenin Peygamber'den Kur'an'da geçen bazı kelime ve ibarelerin anlamlarını sordukları döneme veya en azından insanların sahabeye Kur'an'da anlayamadıkları bazı âyetlerin anlamlarını sorduğu Râşit Halifeler dönemine kadar geri götürülebilir. Buna karşılık beyân özelliği taşıyan belagatlı söylemi üretme şartlarının tespiti ile ilgilenilmeye ise ancak, "tahkim" olayından sonra siyasî gruplaşmaların ve kelâmî fırkaların ortaya çıkmasıyla, hitabet ve "kelâmî" diyalektiğin propaganda, taraftar toplama ve rakipleri alt etme araçlarından biri hâline gelmesiyle başlanmıştır.

---

[8] Ebû Abdillâh Hâlid b. Esed el-Muhâsibî, *Risâle fi mâiyyeti'l-akl*, Nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân* içinde. (Beyrut, Dâru'l-fikr, 1971)

Bununla beraber, Sahabe arasından Kur'an'ın yorumunu yapmaya çalışan ve bunun için cahiliye şiirini, Arap divanını kullanan İbn Abbas (ö. 68 h.) gibi, rivayetlerin bu sahada en güçlü kaynak otorite olarak gösterdiği, eskiler tarafından "Kur'an'ın mütercimi" lakabı verilen, bazı çağdaş araştırmacılar tarafından ise "ilk müfessir ve Arap dili araştırmalarının öncüsü"[9] kabul edilen simalar çıkmasına rağmen, ona ve bazı çağdaşlarına atfedilen görüşler, bu faaliyetlerin o dönemde aslında sadece **sözlü** beyânî kültürün yayılmasıyla ilgili olduğunu gösterir. Ortaya çıkan gerçek, bu çabaların henüz bu kültürün yöntemlerinin belirlenmesine ve metinlerinin yorumu kurallarının konulmasına yönelik ilmî ve bilinçli çalışmalar olmadığıdır.

Gerçekten de, o zamanlar temelde Kur'an üzerinde gerçekleştirilen beyânî söylemin yorumuna yönelik bilinçli ilk kural koyma çabaları, tedvin asrıyla, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150 h.) ile başladı. O, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*[10] adlı eserinde Kur'an'da, kelime ve tabirlerin birden çok anlama gelişi konusuyla da ilgilenmişti. Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö. 207 h.) ise kitabı *Meâni'l-Kur'ân*'da[11] Kur'an hitabında "mecazî ifade tarzı (*tecevvüz*)" ve "kelimelerin delâlet alanlarının genişlemesi (*ittisâ'*)" olgularını ele almıştır. Bu öncü denemelerin en önemlisi Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'nın (ö. 215 h.), Kur'an'daki beyânî belagat üslûplarını incelediği *Mecâzü'l-Kur'ân*[12] adlı kitabıdır. Bu üslûpların incelenmesi daha sonra geniş ve detaylı çalışmaların konusunu ve beyânî söylemin yorumunun kurallarını tespit etmeye yarayan zengin bir materyal oluşturacaktır. Ebû Ubeyde "*mecaz*" kelimesini Arap dilinin üslûp mekanizmalarını ve tekniklerini de içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanmıştır. Onu kitabını yazmaya iten şeyin şu olduğu söylenir: Ayette "*Zira o, cehennemin dibinde bitip yetişen bir ağaçtır. Tomurcukları şeytanların başları gibidir*" (Sâffât: 64-65) ifadesinde, ağaç gibi bilinen bir nesne 'şeytanların başları' gibi bilinmeyen bir şeye benzetilmiştir. Arapların alışkın olmadığı iddiasıyla bu üslûbu garipseyen bazı kişiler bunun anlamını sormuşlardır. Ebû Ubeyde bu soruya, Kur'an'ın Araplara anlayacakları dilde hitap ettiğini

---

9 Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, (Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1977), I, 43.

10 Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Nşr. Abdullâh Mahmûd Şahhâta, (Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1955-1975)

11 Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Nşr. Ahmed Yûsuf en-Necâtî ve diğerleri, (Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1955-1973). I. cilt: Nşr. Muhammed Alî Neccâr ve Ahmed Yûsuf en-Necâtî, (Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1955); II. cilt: Nşr. Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1966) ve III. cilt: Abdülfettâh İsmâil Şelebî, (Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitab, 1973)

12 Ebû Ubeyde Mamer b. el-Musennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, Nşr. M. Fuat Sezgin, (Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1954).

ve bilinenin bilinmeyene benzetilmesinin Arap dilinde garip bir şey olmadığını belirterek cevap vermiştir. Daha sonra da Kur'an'da geçen, bir şeyi dolaylı şekilde tabir etme yollarının hepsinin Arap dilinde bilinip kullanıldığını açıklamak için kitabını telif etmiştir. O bu dolaylı yolları "*mecaz*" olarak isimlendirmiştir. Kitabının girişinde şöyle yazar: "Kur'an, Arap dilinde bulunan, nadir ve anlamı herkesçe bilinmeyen kelimeleri kullandığı gibi, ifadeyi kısaltma yoluyla yapılan mecaz, kelime düşürülmesiyle yapılan mecaz, haber konumunda olan ifadeyi atlayarak yapılan mecaz, tekil bir lafızla çoğulu kastetmek ve çoğul bir lafızla da tekili kastetmek yoluyla yapılan mecaz gibi Arapların kullanımına uygun bir takım üslûpları da kullanmıştır. (...) Bütün bu ifade üslûpları dile uygundur ve Araplarca kullanılmaktadır." İşte Arap beyânındaki mecazi ifade tarzı (*tecevvüz*) ve kelimelerin delâlet alanlarının genişlemesi (*ittisa*) kavramlarıyla kastedilen, 'mecazın' bu ve benzeri türleridir.

Her ne kadar Ebû Ubeyde, Ferrâ ve dil ve nahivle ilgili beyânî araştırmaların diğer öncüleri, özelde Kur'an'ın, genelde ise Arap dilinin beyânî ifade özelliklerinin bir çoğunu ortaya çıkarmayı başarsalar bile, hiç biri Kur'an'daki beyânî "söylemin yorumunun kurallarını tespit"te çağdaşları Muhammed İbn İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204 h.) seviyesine ulaşamamışlardır. İmam Şâfiî Arap dili ve ifade üslûplarında derin bilgi sahibi olduğu gibi, dönemindeki kelâm ve akide alanındaki çatışmalardan da bütünüyle haberdardı. Bunların ötesinde fakih olduğu için her şeyden çok hukuk doktrini ve hukukî kanunların tespiti ile de yakından ilgilenmekteydi. Bundan dolayı Kur'an'daki beyân ve belagata ilişkin yönlerle ilgilenmekle kalmayıp, ayrıca Kur'anî söylemin hukuk doktrinine ilişkin içeriği ve bu içeriğin süzülüp elde edilmesiyle de ilgilenmiştir. Böylece kendisi beyânî söylemin yorumunun kurallarını ilk defa koyan bir bilgin ve Arap-İslâm düşüncesinin en büyük "kanun koyucusu" olmuştur.[13] Şâfiî Kur'anî söylemi fıkhî-kanunî açıdan ele alırken şu esası benimsemiştir: "Bir Müslümanın hayatta karşılaşacağı herhangi bir meselenin hükmünü bulabileceğimiz bir delil Allah'ın kitabında mutlaka mevcuttur"[14] Allah Kur'an'da Resulüne şöyle hitap etmiştir: "*Bu Kitab'ı sana, her şeyin bir açıklaması (:tibyân), bir hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.*" (Nahl: 89) Kur'an için de şöyle buyurur: "*Bu Kur'an bütün insanlığa bir açıklamadır* (:*beyân*)." (Âl-i İmrân: 138). Öyleyse Kur'an söyleminin **beyân** olması sadece onun "mucize" derecesinde "beyân özelliği taşıyan (*:mübîn)*" ve belagatlı bir kelâm olmasından değil, ayrıca onun hukukî hükümlerin beyânı olması sebebiyledir. Dolayısıyla bu sa-

---

[13] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), bl. I, 5

[14] el-İmâm eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Nşr. Ahmed Şâkir, (Kahire, Mektebetü'l-Bâbî'l-Halebî, 1940), 20

hada gündeme gelen ilk soru beyânın, yani Kur'an **beyânının niteliği** ve tabiatının tespitidir.

Şâfiî buna şöyle cevap verir: **"Beyân, asılları (*usulü*) bir, dalları (*furuu*) ise türlere ayrılmış olan manaları kapsayan bir isimdir.** Bu manalar en azından Kur'an'ın kendi dilleriyle indiği muhatapları için bir açıklama (:*beyân*) olup, bu muhataplar açısından bir kısmı diğerinden daha güçlü beyân özelliklerine sahip olsa da birbirine yakın seviyededirler. Arap dilini bilmeyenler açısından ise bu manalar birbirinden farklı seviyededir."[15] Bu ifadeleri okuduğumuzda kendimizi, beyân kelimesini bir çırpıda günlük dildeki kullanım seviyesinden "kavram", yani ilmî bir terim seviyesine yükselten bir tanımla karşı karşıya buluruz. Bu andan -yani Şâfiî'den- sonra "beyân" artık ne sadece açık ve belirgin olma ne de açık ve düzgünce ifade etme anlamlarına gelecektir. Artık bundan sonra beyân **"kapsayıcı (:*câmi*) bir isim", yani kavram olmanın tüm gücünü taşıyan soyut bir kavram hâline gelmiştir.** Bu kavram kökü ve kaynağı bir, dalları ise türlere ayrılmış olan manaları, yani kendisinden "furuun/dalların" türediği ve kendine özgü anlatım metotları olan Arap dilinin ifadelendirdiği "asılların/usulün" düzenleyip sisteme kavuşturduğu fikirlerden, "emirler, yasaklar, hükümlerden" vb. oluşan bir dünyaya delâlet eder. Bu yüzden kökü ve kaynağı/asılları bir, dalları ise türlere ayrılmış olan bu manalar, bu dili bilen kimselerce netliği ve beyânı bakımından birbirine yakın seviyededir. Bu dili bilmeyenler için ise birbirinden uzak, farklı ve karmaşık anlamlar taşır. O hâlde **"beyân"** -en azından Kur'an söylemine göre- **aynı zamanda hem kuralları konulmuş usuller hem de bu usullerin ifadesi için belirlenen özel bir yöntem** anlamına gelir. İşte Şâfiî'nin meşhur *er-Risâle*'sinde açıklamaya çalıştığı şey budur.

Şâfiî "usulü/asılları", Kur'an'daki beyânın "derecelerinin" sıralamasından hareket ederek tanımlamış ve ifade üslûplarını incelemek yoluyla -Kur'an'ın en yüksek seviyesini oluşturduğu- beyânî söylemin yorum "kurallarının" ana esasını belirlemiştir. Buna göre Kur'an'daki beyân beş dereceye ya da türe ayrılabilir: 1- Başka bir açıklama (:*beyân*) gerektirmeyen beyân: "Allah'ın kullarına son derece açık nasslarla beyân ettiği şeylerdir." 2- Kısmen mücmel yani tam olarak anlaşılması şâri'den gelecek açıklamalara bağlı olan beyân. Sünnet bunların açıklama gerektiren kısmını açıklamayı üzerine almıştır. 3- Tümü mücmel olan beyân. Sünnet bunların da açıklamasını üstlenmiştir. 4 -Sünnetin beyânı; Bu sadece sünnetin bildirdiği şeylerdir. Bunun da diğer türler gibi kabul edilip benimsenmesi gerekir. Zira "Yüce Allah, Resulüne itaati ve hükmüne boyun eğmeyi farz kılmıştır. Allah Resulünün dediği bir şeyi benimseyen kişi bunu Allah'ın emri

---

15 *A.g.e.*, 21

doğrultusunda benimsemiştir." 5- İçtihadın beyânı: Konu hakkında Kitap veya Sünnette yer alan bir nassa göre yapılan kıyasla elde edilen sonuçlar da benimsenmelidir. Bu "Allah'ın kullarına farz kıldığı konularda olduğu gibi, içtihat etme yoluyla kulların itaat edip etmeyeceklerini imtihan etmek için farz kıldığı bir görevdir."[16] Şâfiî beyânın bu derecelerinden üç temel "kaynak: usul" tespit eder. Bunlar, Kitap, Sünnet ve Kıyastır. Sonra bunlara bir dördüncü "asl"ı yani "icma'"ı ekler. Buna helal ve haramların neler olduğu konusunda "Müslüman topluluktan ayrılmamayı" tavsiye eden hadislerden deliller getirir. Çünkü bütün Müslümanların ortak olduğu bir görüşün Kitap ve Sünnete muhalif olması mümkün değildir. "Zira yanılma ve aldanma ayrılık sebebiyle olur. Müslüman topluluğun hepsinin birden Kitap, Sünnet veya Kıyastaki bir hüküm üzerinde yanılmaları mümkün değildir."[17] İçtihat, kendisinde gerekli şartların bulunduğu bir kişinin yaptığı kıyas olduğuna göre, bir çok müçtehidin içtihatlarını bir araya getiren icma ondan daha güçlüdür. Sonuç olarak dört usul/kaynak şöylece sıralanabilir. Önce Kur'an, sonra Sünnet, sonra İcma, son olarak Kıyas.

Buna karşın bu dört usul son tahlilde iki asla indirgenebilir: **Nass** (Kur'an ve Sünnet) ve **içtihat** (Bir kişinin içtihadı ve cemaatin içtihadı). Buna göre şer'î beyân iki sınıfa ayrılır: Birincisi daha fazla açıklama gerektirmeyen beyân. Bu, anlamı açık, delâleti kesin olan nasstır. İkincisi ise kastedilen anlama ulaşmak için ciddi bir zihnî çaba harcanmasını gerektirecek şekilde başka bir açıklamaya ihtiyaç gösteren beyândır. Bu ihtiyaç beyânın özel ifade kalıplarıyla yapılması ya da hakkında nass bulunmayan bir konu ile ilgili olmasından kaynaklanır. Bu durumda beyân, bu yeni meseleyi hakkında nass olan meseleye bağlayıp kıyas yapmak suretiyle gerçekleşen bir içtihat anlamına gelir. **Gerek bir fert, gerekse topluluk tarafından yapılsın içtihat daima, nass üzerinde veya o nasstan yola çıkarak veya ona dayanılarak yapılır.** Buradan fıkıh usulüne ilişkin çalışmanın Arap dili üslûplarının incelenmesiyle ne kadar ilişkili olduğu ortaya çıkar. Çünkü bu üslûplarla ilgili bilgimiz olmaksızın içtihat ne mümkün ne de doğru olur. Şâfiî'nin dediği gibi "Arap dilinde kelime ve ifadelerin delâlet kapsamlarının genişlemesi olgusunu, ifade tarzlarının çokluğunu, bunların anlamlarının nerede birleşip nerede farklılık taşıyacaklarını bilmeyen kimse Kur'an'ın izahı ilmini bilemez. Bütün bunları bilenler için ise bu dili bilmeyen hakkında var olan şüphe ve güvensizlik söz konusu değildir."[18]

Şâfiî "Arap dilinde kelime ve ifadelerin delâlet kapsamlarının genişlemesi" olgusu ile ilgili değişik örnekler sunarken şöyle der: "Allah kitabında Araplara

---

[16] *A.g.e.*, 22
[17] *A.g.e.*, 471-476
[18] *A.g.e.*, 50.

onların bildiği özellik ve manalara göre hitap etmiştir. Arap dilinde kelime ve ifadelerin delâlet kapsamlarının genişlemesi bu özelliklerdendir. Allah'ın hitabının karakteri şudur: Zâhir/açık ve âmm/geneli kapsayıcı bir lafız ile hitap ederek bununla zâhir ve âmm olan bir anlam kastedilebilir ve daha sözün ilk başı ile başka bir söze gerek bırakmaz. Yine bu âmm lafzı sonradan tahsis ederek fertlerinin sadece bir kısmını ifade eder hâle getirebilir. Böyle zâhir ve amm lafız ile has bir anlam, ve zâhir bir lafızla da o lafzın bağlamından anlaşılacak şekilde bu zâhir anlamın dışında bir şey kastedilebilir. Bütün bunlar bu dilin yapısında bulunan birer özellik olup, sözün başında, ortasında ya da sonunda olan şekilleriyle Araplarca bilinmektedir. Araplar bir söze başlayıp ilk baştaki lafzı sözün sonunda, sözün sonunda kullandıkları lafzı da sözün başında açıklayabilmektedir. Bunun gibi işaretlerle yapılan anlatım gibi, konuşma olmadan belli bir anlamı ifade için belirli simgeler kullanıp bir şeyi başka bir şeyle ifade ederler. Bu simgesel anlatım, sadece simgeyi bilenlerin anlayıp, bilmeyenlerin anlamayışı sebebiyle ifade tarzlarının en üstünlerinden kabul ediliyordu. Bir tek anlam birden çok kelime ile ifade edildiği gibi, bir kelime de birden çok anlama gelebilmektedir."[19]

Şâfiî'nin tanımındaki gibi "beyân"ın temelde iki tarafı vardır: Beyân bir taraftan bir çok dallara ayrılan usul/asıllar; diğer bir taraftan da ifadenin özel bazı metotları ve dolayısıyla, beyânı oluşturan bu "usul"ü ifade eden **söylemin tefsirine yarayan kaide ve kanunlardır.** Bu şekilde Şâfiî beyân alanında fıkıh usulüne ait bir teorinin esaslarını koymuştur. Bu teori, manaya delâleti bakımından lafız ve ifadelerin çeşitleriyle ilgilendiği kadar, düşünme metot ve yolları ile, düşünüşün hareket noktaları ve mekanizması ile de ilgilenmektedir. Bu teorinin beyânî söylemin yorumuna dair olarak ortaya koyduğu kaide ve kurallar, kelâmcı nahivci ve belagatçıların benimsediklerinin aynısıdır. Bütün bu sahalardaki bilginlerin katkıları ve zenginleştirici çalışmaları ile bu teori, Arapça beyânî söylemin yorumunun genel "kanunlar"ını gösteren bir bütün ve dolayısıyla bundan sonraki merhalede açıklayacağımız gibi, beyânî bilgi sisteminin temel kurucu unsurlardan birisi olmuştur.

–4–

Şâfiî, söylemin yorumu üzerine yoğunlaşan beyânî araştırmaları yoluyla, Arap dilindeki mecazi ifade tarzı ile kelime ve ifadelerin kapsamının genişlemesi olgusu konusunda cüz'î değerlendirmeler seviyesinden, genelleme, ilmî tasnif ve sistematik, yani "teori" kurma seviyesine yükselince, onun muasırı ve ondan sonra 50 sene daha hayatta kalan Câhız da (ö. 255 h.) Şâfiî'nin söylemin yapısına

[19] *A.g.e.*, 52

ait yorum kaidelerini koyma noktasında yaptığının benzerini, beyânî söylemin üretim şartlarını belirleme sahasında yapmak istemiş görünmektedir. Ancak Câhız bunu, şiir, hitabet, nesir vb. sözlü edebiyat üretme sahasında kurmak istediği beyânî teorinin rehberliğinde, yazım sahasında geliştirdiği özel bir metotla yapmaya çalışmıştır.

Gerçekten de Câhız, kendinden önceki beyân araştırmaları öncülerinin yaptığı ve kendinden sonrakilerin de yapacağı gibi Kur'an'ın söylemi ve beyânî üslûpları ile ilgilenmiş ve bu konuda en azından iki müstakil kitap yazmıştır ki bunlar, *Nazmu'l-Kur'ân* ve *Âyi'l-Kur'ân* kitaplarıdır.[20] Bunların yanında, konu arası ek bilgiler verip değinmelerde bulunmak yoluyla Kur'an âyetlerini ele aldığı ve bunların taşıdığı gizli beyân ve belagat yönleri ile manaya delâlet yollarını açıkladığı *el-Hayevân* adlı eserini de saymak gerekir.

Câhız'ın *el-Hayevân* kitabında bu konulara değinmesi, genellikle Maniheizm ve diğer bazı din müntesiplerinin Kur'an aleyhindeki iddialarını reddetme bağlamında olmuştur. Zaten Maniheizm ve diğer dinlerin Kur'an aleyhindeki bu iddia ve saldırılarına, Arap beyânının özelliklerinin tespiti, ifade üslûplarının tahlili ve düşünce noktasındaki dayanaklarının ortaya çıkarılması sürecine diğer ekollerden daha çok katkıda bulunmuş olan Câhız'ın da bağlı olduğu, Mutezile fırkası karşı koymuştur.

Bilindiği gibi Câhız Mutezilî idi. Hatta mezhep tarihçileri Câhız'ı, onun ismini verdikleri bir ekolün başı olarak gösterirler.[21] Konumuz açısından bunlardan daha önemlisi ise Câhız'ın, ilk dönem kelâmcılarının beyânî dünya görüşü ve özellikle de İslâm'ın beyânî anlayış tarzının yerleşmesi konusunda oynadıkları rolün önemini bütünüyle kavramış olmasıdır. O şöyle der: "Kelâmcılar olmasaydı avam perişan olmuş, inançlarını ellerinden çaldırıp başkalarına kaptırmışlardı. Eğer Mutezile olmasaydı Kelâmcıların hâli haraptı."[22] Görüldüğü gibi Câhız, indirilmiş olan Kur'an'ın anlam ve gayelerinin bir karışıklığa ve çelişkiye düşülmeksizin kavranılabilmesi için kişinin beyân bilgisine sahip olması, yani Arapçanın ifade üslûplarını bilmesi gerektiği noktasında bütün beyân bilginleri gibi düşünmekte ve şöyle demektedir: "Arap dilinde özdeyişler, bir kökten türeyen kelimeler (*iştikak*), fiillerin çatıları (*bina*) ve benzeri özellikler vardır. Ay-

---

20 Bu iki kitap da zamanımıza ulaşmamıştır. Bu kitapların ilki olan *Nazmu'l-Kur'ân*'dan, Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk İbn Nedîm *el-Fihrist*'inde bahseder. Nşr. Gustave Flügel, (Leipzig: Flügel, 1971-1972), 38. İkinci kitap olan *Âyi'l-Kur'ân*'dan ise Câhız kendisi bahseder. Bkz. Câhız, *el-Hayevân*, Nşr. Abdüsselâm Hârûn, (Kahire, el-Bâbî, 1938-1945), III, 72-76

21 Câhıziyye fırkası. Meselâ bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, III; Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, (Beyrut, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1973), 180-181.

22 Câhız, *el-Hayevân*, IV, 289.

rıca bir sözü söyleyenin maksadını ve lafzın anlamını ortaya koyan sözün söyleniş yeri ve şartları söz konusudur. Buna göre belirli şartlara göre söylenen bir söz değişik bir yerde ve şartta kullanıldığında farklı anlamlara gelebilmektedir. İşte bütün bunları bilmeyen Kitab'ı, Sünneti, özdeyişleri, delil ve örnek olarak kullanılan sözleri sıhhatli bir şekilde yorumlayıp anlayamaz."[23]

Şunu da belirtmek gerekir ki, bir kelâmcı olarak Câhız, sadece "anlama", Arapçayı anlama, konusu ile ilgilenmemiş aynı zamanda belki de daha öncelikli olarak "**anlatma**", dinleyiciye/okuyucuya bir şeyi anlatıp ikna etme ve cedel yapılırken rakibi köşeye sıkıştırarak pes ettirme konusu ile de ilgilenmiştir. Öyleyse Câhız ilgisini Şâfiî'den daha farklı bir yöne yöneltmiştir. Buna göre **Câhız'ın gerçek faaliyeti, söylemi oluşturma şartları/kuralları olup, söylemin yorumu kuralları değildir.** Bu noktada Câhız'ı dinleyiciyi/okuyucuyu temel ve belirli bir unsur olarak beyânî etkinlik sürecine katmış ve hatta bu sürecinin hedefi olarak dinleyiciyi göstermiştir. Bu ise yukarıda ele aldığımız gibi öncelikle Kur'an ve sünnette "**söz sahibinin**" kastının anlaşılması ile uğraşan Şâfiî'nin üzerinde durmadığı bir konudur.

Câhız, ilginin dinleyici/okuyucu üzerine çevrildiği tarzdaki bir beyân ilmine bağlı bir bilgindir. Eserlerinde, özellikle de temel iki eseri olan *Hayevân* ve *el-Beyân ve't-tebyîn* kitaplarında bütünüyle dinleyiciyi ve onun psikolojik durumunu göz önünde bulundurarak beyânî-pedagojik bir yol izlemiştir. Bu doğrultuda okuyucuyu usandırmayıp rahatlatmak ve konuya olan dikkatini dağıtmamak için kitabında değişik üslûpları ve ana konu dışı ilave bilgileri kullandığı görülür. Câhız yararına ve tesirine inandığı bu yazım üslûbunu bilinçli olarak kullanmıştır. *el-Beyân ve't-tebyîn* kitabında çokça yaptığı gibi konu dışı ilave bilgi sunduğu bir yerin ardından, söz onu kadınla alakalı konulara getirdiğinde şöyle der: "Bu konu başlığı, aslında kitabın "insan" bölümünün "erkek ile dişi arasındaki ilişki" bölümüne ait olup, el-Beyân ve't-tebyîn başlığı altında yeri yoktur. Ancak konu akışı onu bir yöne çekmekte, bu da kitabın okuyucusunun zihnini tazelemeye yetecek kadar bu konudan bahsetmeye ihtiyaç doğurmaktadır. Çünkü okuyucunun uzayan bir konudan çıkıp başka bir konuyla alakalı bilgiyle karşılaşmasının rahatlatıcı ve dikkati yenileyici bir özelliği vardır."[24] Aynı kitabın dördüncü cildinin ortalarında Câhız, okuyucuda kitabın oldukça uzun olduğuna dair bir izlenim uyanacağını hissetmişçesine bir "bölüm" açarak, sözlerine şu ifadelerle başlamıştır: "Kitap uzadığında uygulanacak yöntem şudur: Müellif bir takım teknikleri kullanarak okuyucunun dikkatini yenilemeli, ilgisini yeniden konuya çekmelidir. Bu tekniklerden birisi de okuyucuyu bir

[23] *A.g.e.*, I, 153.
[24] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 128.

konudan başka bir konuya çekmek, bir şeyi bırakıp başka bir şeyi anlatmak ve bunu ilgili konunun bütünlüğünü bozmadan ve kitabın konusu olan ilmî branşın tümüyle dışına çıkmadan yapmaktır."[25] O hâlde Câhız'ın, eserlerinin yazım üslûbunu bilinçli bir şekilde ve pedagojik gayelerle belirlediği ve bu pedagojik üslubu okuyucunun ilgisini daha çok çekecek ve onu daha iyi etkisi altına alacak bir yol olarak gördüğü anlaşılmaktadır. İşte bu yüzden onun yazım tarzını **"beyânî pedagoji"** olarak isimlendirmeye hakkımız olduğunu düşünüyoruz. Bu düşüncemiz, **yalnızca Câhız'ın beyân tasavvuru ve onun bu üslûbu kullanması sebebiyle değil, aynı zamanda bu üslûbun Müberred'in *el-Kâmil*'i gibi dile ait edebî-beyânî eserlerde de takip edilmesinden kaynaklanır. Hatta bu çeşitleme pedagojisinin, yani bir konudan başka bir konuya atlama da diyebileceğimiz beyânî pedagojinin köklerinin, cahiliye şiiri "Dîvânu'l-Arab"a ve mucizeliğinin görünümlerinden biri olarak bu üslûbu en üst seviyelerde kullanan Kur'an'a kadar uzandığını da söyleyebiliriz.**

Ancak şu hususu da belirtmek gerekir ki Câhız'a göre "beyân" sadece pedagojik bir yazım tarz ve üslûbu değil, öncelikle **söz söylemeye ait** kendine özgü şartları ve teknikleri olan bir **bilim disiplinidir.** Câhız bu şart ve gerekleri, bahsettiğimiz gibi beyânî üslûbu tercih etmesi sebebiyle mantıkî ve sistematik bir şekilde sunmadığı hâlde burada bizi ilgilendiren kitabı olan *el-Beyân ve't-tebyîn*'de üstü kapalı bir mantıkî plan ve bütünlük anlayışı ile hareket etmiştir. Bu bütün içinde değişik merhalelerde beyânî pratikler sunmuş, üstün nitelikli **"söz söylemenin"** şartlarını anlatırken, dinleyicinin beklentilerini karşılayacak **"cevabı verme"** konularına geçmiştir. Bizi burada ilgilendiren ise daha önce de işaret ettiğimiz üzere bu ikinci kısım, beyânî hitabın yapılış şartlarını ele alan kısmıdır.

1- Beyân ve dilin akıcılığı: Câhız kitabında daha ilk satırdan itibaren söze, "ölçüsüzlük ve hezeyan", "söz söyleyememe ve ifade edememe", "tutukluk", ve "dilin düğümlenmesi" gibi aksaklıkları yererek başlamaktadır. Bu şekilde sanki **"varlıklar zıtları ile tanınır"** diyen meşhur beyânî vecizeye uygun olarak beyânı, zıddı şeylerle tarif etmek istemiştir. O hâlde Câhız baştan beri beyân ve dildeki akıcılık arasında bir bağ kurmuş ve bu bağı beyânî yöntemi takip ederek bir takım dayanak ve delillerle desteklemiştir. Bu delillerin başında Allah tarafından, mesajını Firavun'a tebliğ etme ve delillerini ortaya koyma görevi verilen Hz. Musa'nın (a.s.) diliyle yapılan şu duanın geçtiği Kur'an-ı Kerim âyetleri gelir: "*Rabbim! Göğsümü ferahlat, işimi kolaylaştır, dilimdeki tutukluğu çöz ki sözüm anlaşılır olsun...*" Bu duaya Yüce Allah'ın cevabı da şöyle olmuştur: "*Ey Musa*

[25] *A.g.e.*, IV, 64.

İstediğin sana verilmiştir." (Taha: 25-36) Câhız fıkıh usulcülerinin mantığını kullanıp hitabın tefsiriyle ilgili kaidelere dayanarak olayı şu şekilde yorumluyor: "Musa'nın (a.s.) duasına karşılık gelen kabul cevabındaki ifade genellik bildirdiği için, onun isteklerinden sadece bir kısmının kabul edilip diğerlerinin edilmediği şeklinde anlaşılamaz."[26] Bunun anlamı, dildeki tutukluğun çözülmesini de kapsayan tarzda Yüce Allah'ın Musa (a.s.)'ın bütün isteklerini kabul ettiğidir. Câhız'ın dayanak olarak sunarak, beyân ile, dilin kusursuzluğu ve anlatma kâbiliyeti arasındaki ilgiye dikkat çektiği diğer bir âyet ise şudur: "*Gönderdiğimiz bütün peygamberler, onlara açıkça anlatmak için halklarının diliyle gönderilmiştir.*" (İbrahim: 4) Câhız bu âyete şu şekilde yorum getirir: "**Zira peygamberlik görevinin temeli açıklamak, beyân etmek, anlaşılır kılmak ve anlamaktır.** Dil ne kadar açık ve anlaşılır olursa o kadar iyidir. Tıpkı zihnin anlayıp nüfuz etme özelliği fazlalaştıkça üstünlüğünün artması gibi. Bir şeyi sana anlatanla senin anlattığın bir şeyi anlayan üstünlükte ortaktır. Ancak öğreten öğrenenden üstün olduğu gibi anlatan da anlayandan daha üstündür."[27]

Câhız bundan sonra kekemelik, dil takılması, pelteklik ve pepelik vb. gibi konuşma sistemindeki bir aksaklığa bağlı olarak ortaya çıkan ve beyânı bozan kusurları anlatmaya koyulur. Câhız, burada beyânın, "zihnî temyiz gücüne, yöntemli düşünüşe, sistem ve egzersize" ihtiyaç gösterdiği kadar aynı şekilde "konuşma organlarının bütünlüğüne, yapısının sağlamlığına, konuşmanın açıklığına, bütün harflerin çıkarılabilmesine ve lafızların ölçü ve armonisinin iyi tutturulmasına" da ihtiyaç gösterdiğinin altını çizer. O, devamla şöyle der: "Mantığın (*nutk: söz*) tatlılığa ve zarafete olan ihtiyacı, üslûbun berraklığına ve görkemine olan ihtiyacı gibidir. Bu nitelikler gönlü en çok cezp eden şeylerdendir. İnsanlar en çok bu nitelikleri sebebiyle övülür, ifadeler ve anlamlar bu sayede süslü görülür."[28]

2- Beyân ve lafızların iyi seçilmesi: Beyân, konuşma biçiminin kusursuzluğu ve dilin akıcılığına bağlı olduğu kadar aynı şekilde kullanılan kelimelerin berraklığına, sözün söylendiği andaki şartlara (:*makam*) uygunluğuna ve ayrıca söylenişleri zor ve biçimsiz düşecek şekilde uyumsuz harf ve kelimelerin bir araya gelmeyeceği şekilde iyi seçilmesine de bağlıdır. Câhız, sözün söylendiği andaki şartlara/makama uygunluğu ile ilgili olarak Kur'an'ı dayanak göstererek şöyle der: "Günlük kullanımda güç ve güvenlik durumunda "segab" kelimesi yerine "cû'" kelimesi kullanıldığı hâlde, Yüce Allah Kur'an'da "cû' (açlık)" kelimesini sadece ceza, sefalet derecesindeki fakirlik ve açık bir güçsüzlük bağla-

---

26 *A.g.e.*, I, 11. "Haberin umumîliğinin" anlamı âyetin umumîlik bildiren bir lafızla gelmesidir.
27 *A.g.e.*, I, 8
28 *A.g.e.*, I, 14

mının dışında kullanmamıştır. Yine "matar (yağmur)" kelimesi böyledir. Bütün halk ve elit tabakanın geneli, "matar" ve "gays" kelimesinin kullanımı arasında fark gözetmezken, Kur'an "matar" kelimesini sadece intikam alma anında kullanmıştır."[29] Kullanılan bir sözcüğün harfleri arasında yine nesir yazının bir cümlesi ya da manzumenin bir beyti gibi ele alınan bir cümledeki sözcükler arasında homojenlik ve uyuma dikkat edilmesinin gerekliliği konusunda Câhız, âdeti olduğu üzere bir takım fikirleri dayanak olarak kullanmıştır ki bunlardan biri de Esmaî'nin şu sözüdür: "Arapçada harf ve kelimelerde tenafür denilen bir uyumsuzluk ve zıtlaşma söz konusudur. Uyumsuz harf ve kelimeler, bir şiir beytinde bir araya gelseler birbirlerini itmeleri sebebiyle bu beyti zevkle ve zorlanmadan okumak mümkün olmaz."[30] Lafızlar arasındaki bu zıtlaşmanın sebebi, birbiriyle bitiştiğinde ya da yakınlaştığında beyânı bozan harflerin bir araya gelmesidir. "Meselâ cim harfi dad, kaf, tı ve gayın harflerinden, yine ze harfi de zı, sin dad ve zel harflerinden önce ya da sonra gelmeyi kabul etmez."[31] Bu şekilde beyân, konuşma organlarının konuşmayı bozan ve engelleyen fizyolojik kusurlar kadar aynı şekilde homojen ve uyumlu olmayan harflerin bir araya getirilmesinden doğan kusurlardan uzak olmasına da bağlıdır. Bunlara ilaveten 'her konuma gidecek ayrı bir söyleyiş tarzı vardır. (*li küllî makâmin makâl*)' sözünün gösterdiği gibi manaya uygun olan ve sözün söylendiği konum ve bağlama en iyi giden kelimelerin seçilmesi kuralına uyma zarureti de vardır.

3- Beyân ve mananın açığa vurulması: Görüldüğü gibi Câhız, beyânî faaliyet sürecinin analizi işine birbiriyle bütünüyle bağlantılı iki seviyeden; harfler ve kelimeler seviyesinden başlamıştı. Şimdi ise bizi üçüncü bir seviyeye, **"delâlet" yani sözün manaya delâleti seviyesine** götürüyor. Câhız, bu noktada şunun dikkate alınması gerektiğini söyler: "İnsanların gönüllerindeki manalar... gizli ve kapalıdır... Bu manalara can veren insanların onları anlatması, söylemesi ve kullanmasıdır... Mananın açıklığı ise delâletin netliği, istenen manayı doğru olarak gösterebilme, kısaltmanın güzelliği ve ustalıkla planlanmasıyla orantılıdır. Câhız devamla şöyle der: "Beyân, gizli olan manayı açığa vuran delâlettir."[32]

Câhız, kitabın bundan önceki bölümlerinde beyânı tarif etmemiş, sadece lafızların berraklığı/yalınlığı ve dilin akıcılığı gibi konuları ele aldığı elli sayfa boyunca beyândan, tanımına gerek olmayan bir şey gibi bahsetmişti. Şimdi ise "beyân" ismi ile bir konu başlığı açmış ve burada beyânın tanımını ve sınıflamasını yapmıştır. Bu arada sanki okuyucunun dikkatinden kaçmadığını hissetmişçesine

---

[29] *A.g.e.*, I, 18-19
[30] *A.g.e.*, I, 48-49
[31] *A.g.e.*, I, 51
[32] *A.g.e.*, I, 55

şunları yazmıştır: "Ebû Osman (Câhız) der ki; aslında bu başlığın kitabın başında olması gerekirdi. Fakat biz bir yöntem gereğince bunu geriye bıraktık."[33] Câhız bu "bir yöntem gereğince" ifadesinin anlamını keşfetme görevini okuyucuya bırakmıştır. Bizce bu yöntem şudur: Câhız, konuşmada kusur olmaması, harf ve kelimelerin birbiriyle zıtlaşmaması gibi beyânî faaliyet sürecinin dış şartlarından işe başlamayı gerekli görmüştür. Bu Câhız için öncelikle mantıkî ve pedagojik bir gerekçedir. Zira mantıkî açıdan beyânî etkinlik konuşma yani "söz söyleme" ile başlar ve bununla birlikte büyük ölçüde konuşmanın kalitesine bağlı olur. Pedagojik açıdan ise şu hususu dikkate almak gerekir: Câhız'ın yaşadığı dönemde ve öncesinde beyânın insanların zihinlerinde doğrudan "fesahat" kelimesiyle irtibatı vardı. Oysa fesahat sadece dil ile yani harf ve kelimelerle alakalı olup mana ile ilgili değildi.

Fakat Câhız'ın anladığı ve insanlara tanımlamak istediği "beyân" yalnızca fesahat ile lafızların berraklığı ve dilin akıcılığı gibi bunu ayakta tutan unsurlardan ibaret olmayıp aynı zamanda **"mananın açığa vurulmasını"** ifade eder. Zira mana olmadığı zaman beyândan da söz edilemez. Mana taşımayan lafızlar boş ve anlamsız bir şekil olarak kalır ve asla ne fesahat ne de beyânla tavsif edilebilir. Tıpkı kelimelere dökülmeyen manaların "varlık kazanmamış bir anlam içinde var olan gizli kapaklı şeyler"[34] olarak kalması gibi. Beyânın fesahatten farkı ve mana ile olan ilişkisi sadece bu değildir. Çünkü işaret vb. bir yolla harf ve kelimeleri kullanmadan da kastedilen şeyin anlaşılması mümkündür. O hâlde "beyân" fesahatten daha kapsamlı, bir çok unsuru, Şâfiî'de gördüğümüz gibi bir takım asıl ve furuu içeren bir isimdir. Câhız bununla ilgili olarak şöyle der: "Beyân her ne şekilde olursa olsun anlamın üstündeki örtüyü kaldıran ve içte gizli olanın önündeki perdeyi açan, bu şekilde dinleyeni işin hakikatine ulaştıran tüm yolları içeren bir isimdir. Zira bir şey söyleyenin ve dinleyenin ulaşmak istediği hedef anlamak ve anlatmaktır. Anlatma her ne ile gerçekleşir, anlam ortaya konulursa o konumda beyân işte odur."[35] Tek kelimeyle söylemek gerekirse beyân, gerek lafızla gerekse lafız dışındaki yollarla delâlet etmektir. Câhız bundan sonra delâlet çeşitlerini ya da beyân türlerini beş grupta toplamıştır. "Lafız ya da lafız kullanılmadan yapılan manaya delâlet yolları tamtamına, beş çeşittir. Bunlar lafız, işaret, hesap (akd), yazı, ve son olarak hâl ile yapılan beyândır."[36]

---

[33] *A.g.e.*, I, 56

[34] Okuyucu, bu ifadenin anlamını, kelâmî boyutunu ve beyânî dünya görüşü bağlamındaki içeriğini bu kısmın altıncı bölümünde net olarak görecektir.

[35] *A.g.e.*, I, 55

[36] *A.g.e.*, I, 56

Câhız beyân türlerini açıklayarak ve örneklendirerek sözüne devam eder. Buna göre, **lafızla** yapılan beyân bilinen bir şey olup daha önce ele alınmıştır. **İşaretle** olan beyân ise el, baş, göz, kaş, kılıç, elbise vb. ile olabilir. İşaret bazen lafızla birlikte olur ve onu destekler, bazen de doğrudan lafzın yerine geçer. **Yazı** ile yapılan beyân da herkesçe bilinen bir şeydir. Dil ile yapılan beyânın, onu dinleyenden başkasına ulaşmamasına karşın, yazılan şeyin her yerde okunup her zaman incelenebilmesi, yazının bir meziyetidir. Üstelik zihin, yazılan şeyin hatalarını gidererek doğru ifade kullanmaya, konuşurken sözün hatalarını gidermeye nazaran daha yatkın ve hazırdır. **Akd** ile yapılan beyân ise hesaplamadır ki bu yolun önemi açıktır. Zira hesap olmazsa insanoğlu zamanı senelere, aylara ve günlere ayıramadığı gibi işlerini ve ticarî ilişkilerini nasıl düzenleyeceğini bilemez. Son olarak da **hâlin** beyânı gelir. "Bu da elleri kullanmadan gösteren ve söz olmadan anlatan "hâl"dir. Bu tür beyân yer ve göklerin yaratılışında, her türlü konuşan ve konuşmayanın, cansız ve canlının, geçici ve kalıcının, fazlanın ve eksik olanın hâlinde açıkça görülür. Cansızların delâleti, düşünen canlılardaki delâlet gibidir. Bu anlamda konuşamayan da delâlet açısından konuşan gibidir. Yine dilsiz olanlar da burhân noktasında konuşanlar gibidir. Öncekiler bu konuyla ilgili şöyle demiştir: Yeryüzüne 'Nehir yataklarını kim yardı? Ağaçları kim dikti, meyvelerini kim topladı?' diye sor. Eğer yer, sana bizzat sözlü cevap vermezse, haliyle cevap verecektir."[37] **Diğer bir deyişle âlemdeki her şey kendi varlığı ile, anlayan ve akıl yürütene beyân etmektedir. Buna göre hâlin beyânı, "i'tibar" yani, akıl yürüterek** eşyanın görünümünden ondaki hakikatlere nüfuz etme yoluyladır ki bunu ilerde açıklayacağız.

Câhız'ın saydığı şekliyle delâletin türleri bunlardır. Câhız'ın bu türler üzerinde uzun uzadıya durmayışının sebebi ana konusunun sırf "beyân"dan ibaret olmayıp "beyân etmeyi/tebyin"[38] de içermesidir. Daha dakik bir ifadeyle, onun buradaki ilgisi, ifade edici ve mesajı iletici olması bakımından beyândır. Bu yüzden Câhız'ın bütün ilgisini "beyân etmeyi" en güçlü şekilde gerçekleştiren tür olan lafızla yapılan beyân üzerine yoğunlaştığını görürüz. Onun diğer bir beyân seviyesi olarak nitelediği belagat konusuna geçişi de bu noktadan hareketledir.

4- Beyân ve belagat: Şu ana kadar beyânı sağlayan hitabın yapılması için gereken şartların üçünü ele aldık: Dilin akıcılığı, harf ve kelimeler arasındaki u-

---

[37] *A.g.e.*, I, 58, 59

[38] Câhız'ın kitabının başlığının *el-Beyân ve't-tebyîn* mi yoksa *el-Beyân ve't-tebeyyün* mü olduğu tartışmalıdır. Biz Câhız'ın üzerinde kafa yorduğu şeyin bir mesajı iletmek ve bunun yolları anlamına gelen "tebyin" olduğu kanaatindeyiz. Kitabın esas ilgilendiği konu, söz sahibinden dinleyiciye yönelik bir mesaj olması bakımından beyân ve bu mesajı iyi anlatma şartlarıdır. Derin düşünme ve akıl yürütme anlamlarına gelen "tebeyyün" ise yazarın burada ilgilendiği bir konu değildir.

yum, mananın peçesinin açılması. Şimdi ise Câhız dördüncü ve son şarta geçmiştir ki bu da **"Mana ve lafız arasında uygunluk"**tur. Bu aynı zamanda belagatın da anlamıdır. Câhız şöyle der: "Bazıları der ki -bu söz bu konuda seçerek yazdığımız sözlerin en iyilerindendir-: Bir sözün lafzı ile manası sürekli bir şekilde at başı beraber gitmedikçe ve bu şekilde lafız kulakta duyulduğunda mana da aynı anda kalpte oluşmazsa, bu söz belagatlı olma vasfını hak edecek beliğ bir söz olmaz!"[39] Bu şart, mananın nitelikli, lafzın da berrak olmasını gerektirir: "Buna göre bir sözün manası seçkin, lafzı beliğ, yapısı dinleyende hoşnutsuzluk uyandırmayacak şekilde sağlam, uyumsuzluk ve zorlamadan uzak olursa, bu söz kalplerde hafif yağmurun toprak üzerindeki tesirini gösterir. Söz bu koşullarda kullanılır ve sahibinden bu ustalık ölçüleri içinde çıkarsa, Allah beraberinde yardım ve başarı desteğini bahşeder ki artık ne zorbaların yürekleri bu söze saygı duymaktan kendilerini alıkoyabilir, ne de cahillerin kafaları bunu anlamaktan geri kalır."[40]

Câhız burada, "lafız" ile birbirinden bağımsız sözcükleri kastetmez. O, "fasih konuşan Arapların konuştuğu tarza uygun"[41] **lafızlardan oluşmuş sistemli bütünü**, yani gelecek bölümde ele alacağımız Abdülkâhir el-Cürcânî'nin **"Nazm"** diye tanımladığı şeyi kasteder. Diğer yandan bu noktada Câhız diğer beyân bilginleri gibi lafzı, yani düşünceyi dışa vurarak ifade etme yolunu, beyânî işleyiş sürecinin dinamiklerinden biri, ve onun iç mantığının -yani bundan sonra ele alacağımız onun akıl yürütme yönünün- etkin bir unsuru olarak görür.

5- Beyân otoritedir: Câhız sadece bir edebiyatçı ya da münekkit olmayıp bunun ötesinde bir kelâmcı idi. Kelâmcıyı ise sözdeki sanatsal/estetik yönden çok, sözün dinleyici üzerinde bıraktığı tesir ve nüfuz ilgilendirmekteydi. Bu sebeple beyân, fonksiyonu bakımından ele alındığında Câhız'ın Attâbî'den naklettiği ifadeye göre "Gerçeğin gözlerden kaçan tarafını ortaya çıkarma ve batılı da hak şeklinde tasvir etme" gücü olmaktadır.[42] Beyân'ın bu işlevi görmesi ise **"el-kavlu'l-fasl"** ya da **"faslu'l-hitab"** denilen, lafzî sanatlarla ikna edici delilleri birlikte barındıran ve dinleyiciye ağır gelmeyen bir söz türü yoluyla olmaktadır. Câhız'ın naklettiğine göre, ilk dönem Mutezilenin önde gelen liderlerinden Amr b. Umeyd şöyle der: "Eğer, duyduklarında derhal benimsemeleri ve dikkatlerinin dağılmaması gayesiyle, Allah'ın hüccetini Kitap ve Sünnet'ten en iyi öğütler şeklinde kulların zihinlerine yerleştirmeyi, zorlamadan anlatmayı ve sözünü

---

39 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 81
40 *A.g.e.*, I, 61
41 *A.g.e.*, I, 11
42 *A.g.e.*, I, 80.

kulağa hoş gelecek lafızlarla süslemeyi başarırsan bu senin faslu'l-hitabı elde ettiğini gösterir."[43]

Evet, beyân temel kelâmî işlevi açısından bakıldığında her şeyden önce bir otorite, hakimin mahkum üzerindeki otoritesinin etkisinden geride kalmayacak şekilde, söz sahibinin dinleyici üzerinde kurduğu bir otoritedir. Kur'an-ı Kerim'de Davud (a.s.)'dan bahsederken şöyle denilir: "*Onun hükümranlığını kuvvetlendirmiş, ona hikmet ve güzel konuşma kâbiliyeti (:faslu'l-hitab) vermiştik.*" (Sâd: 20) Buna göre, aynı âyette, aynı bağlam içerisinde, yeğinlik, hükümranlık, şeriat ve hukuk anlamına gelen hikmet ile, ikna edici, tereddüdü sona erdirici anlamına gelen "faslu'l-hitab"ın birlikte zikredilmesi tesadüfi değildir. Bu, gerçekte beyânın bütün özelliklerine sahip bir hitabın üretilmesi açısından bakıldığında, beyânın gerçek anlam ve içeriğini oluşturur.

Buraya kadar ele alınan şartları tek bir cümlede şöyle özetleyebiliriz: "Beyân, lafız ile mana, yani beyânî bilgi sisteminin ana kurucu unsurunu oluşturan "çift"lerden birinin arasındaki uyum ve insicamı gerçekleştirmektir. Burada kuşatıcı bir isim olan "beyân"ın manası ile ilgili Câhız'ın analizlerinden çıkan bu netice ile yetinelim ve, "beyânın türlerini" daha detaylı ele almaya koyulalım.

–5–

Çağdaş Arap araştırmacılar, Beyân sahasındaki çalışmaların Câhız'dan sonra mantıkî-analitik bir eğilim kazanarak, sanatsal ve estetik yönü ihmal ettiğinden yakınırlar. Bu görüşlerini ise Tâha Hüseyin'in, Arap Beyân anlayışının ilmini kuran Mutezilenin, edebiyattan felsefeye yönelmesine sebep olduğunu düşündüğü ve "Helen istilası" olarak nitelediği olguya dayandırırlar: "Bu beyânî anlayışı -bu şekilde bir ifade doğruysa- Mutezile kelâmcıları kurmuştur. Onlar metoda bağlı kalarak araştırma yapmışlar ve pek az şeyi gözlerinden kaçırmışlardır. Mutezilenin Arap Edebiyatı sahasındaki çalışmaları, Arap edebiyatının zengin ve tatlı kaynağından beslendiği sürece felsefeden çok edebiyata yakın özellikler arz etmekteydi. Ancak bu ekol edebiyattan çok felsefe ile ilgilenmeye başladığında, ortaya koydukları beyân da, edebiyattan çok felsefeye yakın bir özellik arz etmeye başladı. Bu sebeple Abdülkâhir Cürcânî hicrî beşinci yüzyılda Arap beyânının göz bebeği kabul edilen *Esrâru'l-belâga* adlı kitabını telif ederken, Aristoteles'i başarıyla şerh edip yorumlayan bir filozof görünümündedir. Ayrıca onun

[43] *A.g.e.*, I, 81

bu kitabı, beşinci yüzyılda Arap beyânını ortadan kaldıran, kural koyucu (takrirî) metot mikroplarını da bünyesinde barındırmaktadır."[44]

Biz "Arap edebiyatı üstadı"nın bu görüşüne katılmıyoruz. Zira beyânî araştırmaların ilgisinin, söylemin üretimi şartlarını bırakıp söylemin beyânî ve mantıkî tahliline yönelmesi şeklinde ortaya çıkan "değişme" bizce, iddia edildiği gibi Yunan düşüncesinin istilası ve bunun Mutezile kelâmcılarını edebiyattan felsefeye yöneltmesi sebebiyle olmamıştır. Gerçekte olan şudur: Beyân araştırmaları sahasında İslâm hukukçularının ve usul bilginlerinin başlattığı diğer bir akım etki alanını belagat sahasına kadar uzatmış ve bu durum, araştırmaların hitabet, yani belagatlı hitabın üretilme teknikleri ve şartları konusunu bırakıp, beyânî özellikleri tam olarak taşıyan hitabın yorumlanması ile ilgili kurallar üzerine yoğunlaşmasına yol açmıştır. Bu hâl, başta Mutezile olmak üzere Kelâmcıların "Kur'an'ın mucize oluşu (*:i'câzü'l-Kur'ân*)" meselesi ile özel bir şekilde uğraşmaları ve Kur'an'ın "nazmını" yani mana ve lafızlarının sistemini, onun mucizeliğinin en açık tezahürü olarak değerlendirmeleri sonucunda meydana gelmiştir.

Bu şekilde belagat âlimi olan kelâmcılar, Kur'an'ın mucize oluşunun tezahürlerinin tahlili üzerinde yoğunlaşmışlar ve bu sebeple de, açıkladığımız gibi, baştan beri ilk planda beyânî söylemin ve özellikle de beyânın en üstün seviyesini temsil eden Kur'an söyleminin yorumu kuramıyla meşgul olan meslektaşları dil âlimleri, fıkıhçılar ve usul âlimleri zümresine katılmışlardır. O hâlde, Arap beyân araştırmalarının rotasını edebiyat ve edebî analiz doğrultusundan, felsefî ve mantıkî analiz yönüne çeviren etkenin "Helen istilası" olduğu doğru değildir. Bütün mesele, Arap Beyânı alanındaki iç gelişmelerin etkisiyle, fıkıh ve usul-i fıkha ait beyânî dünya görüşünün hakim duruma gelmesinden başka bir şey değildir. Öyle ki bu hakimiyeti, bir dönemde Kur'an'ın mucize oluşu ile yoğun olarak ilgilenilmesi bağlamında kelâm ilmi de bizzat yaşamıştır. Bilindiği üzere, Abdülkâhir Cürcânî'nin Belagatla ilgili tahlillerinde meşgul olduğu en önemli şey beyân özelliği taşıyan Arapça söylemde ve öncelikle de Kur'an'da "mucizeliğin delillerini (*:delâilü'l-i'caz*)" açıklamaktır. Bu yüzden fıkıh ve usulüne ait dünya görüşünün, Arapça belagat alanındaki bu hegemonyasının doğrudan "beyân pedagojisi" üzerinde etkisini göstermesi doğal bir durumdu. Nitekim bunun sonucunda, konulara çeşitlilik ve renklilik kazandırma, okuyucuyu usandırmama vb. prensipleri temel alan beyân üslûbu, düşüncenin diyalektik akıl yürütmeye dayanan bir söylem yoluyla ortaya konulmasını esas alan bir şekle dönüşmüştür.

---

[44] Tâhâ Hüseyin, *el-Beyânu'l-Arabî mine'l-Câhız ilâ Abdülkâhir*, 14. Ebu'l-Ferac Kudâme b. Cafer, *Nakdu'n-nesr* içinde. (Beyrut, el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1980). Bu eser yanlışlıkla Kudâme b. Cafer'e ait gösterilmiştir. 46 numaralı dipnota bakınız.

Beyânî bilgi alanındaki araştırmaların "mucize oluş" meselesiyle meşgul olmasının etkisiyle yaşadığı bu iç gelişmeler zaman bakımından Yunan bilim ve felsefesinin Arap kültür ortamında, beyân bilgi sisteminden farklı bir bilgi sistemi, yani bir analiz metodu ve düşünme yöntemi kurarak varlığını her geçen gün güçlendirdiği bir döneme denk gelmiştir. Bu eşzamanlılığın neticesi olarak iki bilgi sistemi arasında bir sürtüşme ve çatışma meydana gelmiştir. Öyleki bu çatışmalar beyân cephesindeki bilginlerin, kendi hareket noktalarını teşkil eden ve kurallarını tespit etmeye çalıştıkları bilgi sistemi ile Yunan mantığı, felsefesi ve bilimine dayanan bilgi sistemi arasındaki farklılığın daha çok bilincine varmalarını sağlamıştır.[45] Belki de İbn Vehb'in erken bir dönemde başladığı beyân bilgi dünyasını mantıkî bir sisteme oturtma çabasının analiz edilmesi bu konuya daha fazla ışık tutacaktır.

İbn Vehb *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân* kitabında[46] Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde beyânı sistemli bir şekilde etüt etmediği değerlendirmesini yapar. Ona göre Câhız "Sadece bu konuda seçkin bazı rivayetleri ve ayıklanmış birtakım hutbe ve söylevleri kitabına almıştır. Yoksa bu kitabında beyânı, bütün nitelikleriyle ortaya koymamış ya da bu dildeki tüm çeşitlerini ele almamıştır." Bundan dolayı İbn Vehb, bu eksikliği telafi etmeyi tasarlayarak eserini "Beyânın çeşitlerini derli toplu olarak ele alan, onun başlıca prensiplerini ve ağırlıklı olarak beyân ile ilgili konu branşlarını içeren" bir tarzda yazmıştır.

O hâlde İbn Vehb Beyânı takrirî (kural koyucu) bir metotla, fukaha ve kelâmcıların yaptığı gibi, konunun yapısının, asıl ilkeler ve bu ilkelere bağlı kısımlar şeklinde oluşturulmasına dayanan sistematik bir şekilde işlemeyi arzulamış, Câhız'ın yaptığı gibi 'beyânî pedagoji'ye dayanan bir yöntem takip etmemiştir. İbn Vehb Arap-İslâm kültür ortamında mantıkî çalışma ve araştırmaların yeşermeye başladığı bir çağda, Ebû Bişr Mettâ ve Fârâbî gibi düşünürlerin çağında (Hicrî dördüncü yüzyılın ilk yarısı) yaşamıştır. Bu dönem, bu serinin ilk kitabında açıkladığımız gibi nahivciler ile mantıkçılar, yani beyânî bilgi sistemi ile burhânî bilgi sistemi arasında tartışma ve çatışmaların alevlendiği bir zaman di-

---

[45] Burada beyân ehli içindeki iki grubu birbirinden ayırmak gerekmektedir. İlki beyân bilgi sistemine metot ve dünya görüşü bakımından bağlılıklarını devam ettirmiş olan gruptur. (:mütekaddimin/öncekilerin metodu). Diğeri ise Gazzâlî'den itibaren, özellikle de Fahruddîn Râzî'de zirveye ulaştığı gibi, kelâmı felsefeyle iç içe geçiren gruptur. (:Müteahhirin/sonrakilerin metodu).

[46] Yazar, Ebu'l-Hüseyin İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân b. Vehb el-Kâtib'dir. Eseri, *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*'dır., Nşr. Ahmed Matlûb ve Hadîce el-Hâdise, (Bağdat, Bağdat Üniversitesi. 335 h.) Bu eser bundan önce *Nakdu'n-nesr* adıyla basılmış ve yanlışlıkla Kudâme b. Cafer'e ait gösterilmiştir. Oysa bu eserin yazarı İbn Vehb'dir. İbn Vehb Câhız'dan hemen sonraki nesildendir. Hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar yaşamıştır. Kitabın tenkitli neşrini yapanın görüşüne göre bu kitap hicrî 335 yılında telif edilmiştir.

limidir.[47] Bu yüzden İbn Vehb'in projesinin bu çatışmanın bazı tezahürlerini yansıtması doğaldır. Buna rağmen bizce, bu proje ne "Helenizme" olumlu bir cevap ne de onun "istilası"na boyun eğme anlamı taşır. Aksine İbn Vehb'in projesi, kanaatimize göre, Helen etkisine bir tepki ve buna karşı geliştirilen, mantıkî sistem ve metodolojik sunuş açısından onun seviyesine yükselmiş bir alternatifi ortaya koyma çabası mahiyetindedir. Gerçekten de İbn Vehb "Beyân"ı, bilgi konusunda, içeriği ve yönelimi beyân temelli olan genel bir kuram hâlinde ortaya koymak için, onun dağınık konularını toparlayıp problemlerini sistematik hâlde ele almak istemiştir. Bundan dolayı kitabının kaynağı, salt beyânî kaynaklar olup, örnek ve delilleri bu konudaki referans otoritelerden (Kur'an, Hadis, Ali b. Ebî Talib'in sözleri, hutbe ve konuşmaları ve Arap atasözleri vb.) oluşmaktadır. Ayrıca, büyük ölçüde Câhız, İbn Mu'tez, Kudâme gibi belagat alanında söz sahibi kişilerle usul, fıkıh ve kelâm bilginlerinden kendinden önceki ve çağdaşı beyân bilgi sahası âlimlerinin çalışmalarının sonuçlarına dayanmaktaydı. Fakat, gerek Yunan'a gerek İran'a ait olsun sahasında otorite olan yabancı kaynakları ise tamamen görmezlikten gelmiştir. Bundan, sadece, bir takım mantık problemlerini ele aldığında, konuyu mantık kitaplarına havale edişi istisna edilebilir.

Diğer yandan, İbn Vehb'in kitabı açık Şiî eğilimler yansıtmasına rağmen salt beyânî bakış açısıyla hareket eder ve irfânî ya da bâtınî hiçbir eğilim taşımaz. İbn Vehb, eserlerinde "zâhir" ve "bâtın" kelimelerini kullanmakla birlikte, bu kelimelere Ehl-i sünnetin verdiği beyânî anlamın dışına çıkmaz. Kitabında onun Şiî eğiliminin neredeyse tek göstergesi İmamların günahsızlığına dair görüşüdür ki bu onun İmamların rivayet ettiği haberleri (:*hadis*) "yakînî/doğruluğu kesin haberler" sınıfında değerlendirmesine yol açmıştır. Bu tavır ister İmam ister başkalarına ait olsun sayılı kişilerin rivayetlerini, "yakînî haber" olarak değerlendirmeyen Ehl-i sünnete aykırıdır. Ehl-i sünnete göre ise yakînî haber, sadece mütevatir olanlardır.

İbn Vehb'in projesini gerçek çerçevesine yerleştirmek için zarurî sayılabilecek bu değerlendirmelerden sonra, kendine özgü dahilî bir mantığın hakim olduğu ve beyânî bilgi noktasında belirli bir teorinin yönlendirdiği bir bilgi sistemi olarak Şâfiî ve Câhız'dan itibaren yapısı yükseltilmeye başlayan "Beyân" sarayını tamamlamak için ortaya atılan bu projenin iskeletini ortaya koymaya geçelim.

---

47 Bkz. Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, I, 11

İbn Vehb *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*[48] adlı eserinde, insanı hayvanlardan ayıran özelliği ortaya çıkarmaya çalışarak işe başlar. İnsanı hayvanlardan ayıran özellik olan aklı incelerken, referans çerçevesi olarak Kur'an'ı alır: "Yüce Allah insanı yaratmış ve diğer canlılara üstün kılmıştır. Kur'an bunu açıkça ifade eder. '*And olsun ki, biz insanoğullarını şerefli kıldık, onların karada ve denizde gezmesini sağladık, onlara temiz rızıklar verdik, yarattıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık.*' (İsra: 70) İnsanın kendi cinsinin bireylerine olan üstünlüğü, akıl sebebiyledir. İnsan akıl sayesinde iyi ile kötüyü ve fayda ile zararı birbirinden ayırt eder ve yine, görmediği ya da kendine uzak olan şeyin bilgisine sahip olabilir." Bu akıl iki kısımdır: Birincisi **bahşedilmiş** akıldır. Bu insanın yaratılışında Allah tarafından verilen akıldır. İnsan için yerleşik, fıtri bir güçtür. İkincisi ise **kazanılmış** olandır. Bu ise "insanın deneyim, olaylardan ders alma, edebiyat ve akıl yürütme yoluyla kendi elde ettiği akıldır". Buna göre insan mahiyeti itibarıyla hem akıl hem de beyân sahibidir. İnsan akıl sahibidir; çünkü Yüce Allah aklı insana fıtri bir güç olarak bahşetmiş ve bu yolla onu diğer canlılara üstün tutmuştur. İnsan ayrıca beyân sahibidir, zira insan bildiklerini açığa vurmaz, edebiyat öğrenmez ve akıl yürütmezse bu fıtri gücü körelir ve hayvanlara yakın bir seviyeye geriler.

Buna göre akıl ve beyân, insanı ayakta tutan, birbiriyle içiçe geçmiş ve birbirini tamamlayan iki dinamiktir. O hâlde, "beyân şekilleri" bizzat aklın tecellileri ve onun faaliyetinin tezahürü konumundadır. Öyleyse beyânın bu şekilleri nelerdir?

Burada İbn Vehb, Câhız'ın beyân tasnifini yeniden ele almıştır. Fakat onu eski şekliyle ele almayıp, şu şekilde yeniden düzenlemiştir. İbn Vehb şöyle der: "Beyân dört sınıftır: Birincisi "varlıkların, dilleri ile değil de kendilerini bizzat varlıkları ile beyânı ki buna "i'tibar/akıl yürütme beyânı" denir. Bu Câhız'daki "hâl ile ya da delil ile beyân" kısmına karşılık gelir. "İkincisi, düşünce ve aklın çalıştırılması sonucu kalpte oluşan beyândır" ki bunu da "itikat ile beyân" olarak adlandırır. Bu "anlama" ile alakalı bir beyândır. Daha önce belirttiğimiz gibi Câhız, işin "anlama" tarafıyla değil de "anlatma" yanı ile ilgilendiğinden bu beyân şeklini ihmal etmiştir. Üçüncüsü, dil ile konuşarak yapılan beyândır ki İbn Vehb buna "ifade ile beyân" der. Bu da Câhız'daki lafızla yapılan delâlete karşılık gelir. Dördüncüsü ve sonuncusu ise uzakta olan kişiye de ulaşan yazı ile beyândır. İbn Vehb buna yazı ile beyân der. Câhız da bu türe aynı ismi vermiştir. İşaret ile yapılan beyân ise Câhız tarafından ayrı bir beyân türü olarak işlenme-

---

[48] İbn Vehb, *A.g.e.* Burada işi kolaylaştırmak için bu kitabın belirli sayfalarına atıfta bulunmayacağız ve metin nakletmeyeceğiz. Kitaba başvurma işini okuyucuya bırakıyoruz. Dileyen kitabın gerek *Nakdu'n-nesr*, gerekse *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân* adıyla yapılan neşirlerine başvurabilir.

sine rağmen İbn Vehb bunu "ifade ile beyân" içinde düşünmüştür. Zira işaret, muhataba bir şeyler ima etmektir ki bu da bir tür lafzi ifadedir. Aynı şekilde hesap ile yapılan beyânı da, hesabın yazılı semboller olması ve hesap yapan kişinin de yazılı bir işlev yerine getirmesi sebebiyle "yazı ile beyân" türünde değerlendirmiştir.

Şimdi bu beyân türlerine hızlıca bir göz atalım.

1. **Akıl yürütme (i'tibar beyânı)**: Bu, hâlin, varlıkların hâlinin beyânıdır. "Varlıklar, onları araştırıp aklını kullanana kendi kendilerini açıklar ve anlamlarını ifade ederler. Bu beyân iki gruptur. Birinci grup, "ateşin sıcaklığını ve karın soğukluğunu bunlara dokunarak anlamamız gibi" duyularla algılanan açık bilgiler ya da "çiftin tekten farklı olduğunu ve bütünün parçadan büyük olduğunu bilmemiz gibi" aklın bedihi ilkeleri şeklindedir. İkinci grup ise gizli beyândır. Bu, duyuların algılayamadığı ve herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmayan beyândır. Burada, "bir takım akıl yürütme yollarını kullanmaya ve kıyasın şekillerini dikkate almaya" gerek vardır. Eşyanın gerçek yapısındaki gizli yönünün ve ona hakim olan ilke ve özellikleri bilmenin ise iki ayrı yolu vardır: Bunlar kıyas ve haberdir.

Kıyas: "Sözlükte denkleştirme ve benzetme anlamına gelir. Dengi olma ve benzeme ise varlıkların taşıdığı özelliklerden biri ya da birkaçı üzerinde söz konusudur. Zira, bir şeyin başka bir şeye bütün özellikleri bakımından benzedikten sonra, ondan ayrı ve farklı bir şey olması mümkün değildir. Kısaca benzetme, tanım, vasıf ya da isim üzerinde olur. Ancak kıyasın, sırf iki şey arasındaki isim benzerliği üzerine kurulması mümkün olmadığı için, sadece tanım ve vasıf noktasındaki benzerliklerde doğru bir kıyas yapılabilir." 'Tanım' üzerine kurulu kıyas bilindiği gibi Aristoteles mantığına ait bir kıyastır. Bu kıyas türü öncüller olmadan yapılamaz. Yapılan kıyas bu öncüllerin sonucudur. Meselâ, "Canlı duyuları olan ise insan canlıdır" hükmü böyledir. Vasıf üzerine kurulu kıyas ise beyân bilgi alanına (fıkıh, nahiv ve kelâm) ait bir kıyastır. Meselâ, şarabın yasaklanmasına sebep olan sarhoş edicilik ortak vasfını (haram kılınma illeti) taşıdığı için nebizin haram olduğuna hükmetmek gibi. İbn Vehb bu iki kıyas türü arasındaki farka dikkat çekmiş ve beyânî kıyasın iki ya da "muhatabı tatmin etmek için gereken miktarda daha çok öncül ile yapıldığı" gibi bir tek öncül ile de kurulabileceğini belirtmiştir. Ancak, bunun yanında "mantıkçılar, 'birbiriyle alakalı iki öncül üzerine kurulmayan kıyas kesin sonuç vermez' demektedirler." İbn Vehb'in sözün mantıkî ve burhânî bir yapıda kurulması ile alakalı olarak mantıkçıların kıyas için öne sürdüğü bu şartı kabul etmesi, onun beyânî kıyasın değerini düşük gördüğünü göstermez. Aksine o, beyânî kıyasın tek öncülle yapılabilmesini Arap dilindeki ifade üslûplarının karakterine bağlı görür. Bu konuda şöyle der: "Arap dilinde bir tek öncülle yetinilir olması özellikle muhata-

bın bilgisinin genişliğine bağlıdır." Her nasıl olursa olsun, kıyasın bu iki türü de delil üzerinde akıl yürütme beyânı grubuna girer. Delil ise gayeye ulaştıran kılavuz, bilinen/duyu alanına giren, üzerinde fikir yürüterek bilinmeyeni/duyu alanına girmeyeni çıkarsamamıza yarayan şeydir. Bir şeyin delil olması ise şu yollarla olabilir: a) Tanım veya vasıfta "benzerlik (müşakele)" ya da "zıtlık" taşımasıyla: Zira zıt da zıt olduğu şey hakkında bir bilgiye sebep olmaktadır. b) Görünüm yoluyla: Genişlik ve uzunluğun bir cismi ortaya koymaları gibi. c) Fiil yoluyla: Kapının onu yapan bir marangozun varlığına delâlet etmesi gibi.

Kıyas hakkında özetle söylenecek olanlar bunlardır. Akıl yürütme beyânının diğer yolu olan "haber" de aynı şekilde, **duyu alanına giren (şahit) yoluyla duyu alanına girmeyen (gaip) hakkında bilgi elde edilmesi tarzındadır.** Zira, "hazır bulunanın (şahit) hazır bulunmayana (gaip) haber vermesi bir delil oluşturur". Hazır bulunmayanın, bulunandan bir şey dinlemesi ona yeni bir bilgi kazandırır. Haber iki türdür: a) Yakîn/kesin haber b) Tasdik.

Kesin bilgi veren haber üç gruptur: a) Değişik yerlerde ve farklı görüşlerde olmaları vb. dolayısıyla bir konuda özellikle yalan söylemek için anlaşmış olmaları imkânsız olan büyük bir topluluğun nakletmesiyle her yere yayılmış ve mütevatir olmuş haber. b) "Peygamberlere ve büyük imamlara ve din büyüklerine ait haberlerdir ki aklı olanlar için bunların doğru söylediği ve yalana bulaşmadığına dair kesin deliller ortadadır." c) "Bunun gibi bazı özel kişilere ait olan ve hakkında genelin bilgisinin ve şahitliğinin olmadığı haberler vardır ki bunlar da mütevatir haberlere benzemektedir. Bunlar kesin bilgi doğuran haberlerdir. Tasdik ifade eden haberler ise "bir ya da birkaç kişinin haber verdiği ve kıyas, tevatür ve yalandan uzak kişilerin haber vermesi gibi yollarla bilgisine ulaşılamayan ve bu yüzden sadece bir ya da birkaç kişinin haberiyle bilinebilen konulardır." İbn Vehb bir çok İslâm hukukçusu gibi sayılı kişilerin haberini (:*haber-i vahid*) delil olarak kabul ederdi. "Zira insanlar alım satım vb. her türlü hukukî ilişkilerinde bu haberleri esas alma gereği içindedir. Özellikle de bu haber, hakkında iyi kanaat beslenen ve yalan söylediği ya da dinin önemli bir emrini açıkça çiğnediği görülmemiş birine ait ise.

İbn Vehb, kazanılmış bilginin iki kaynağı olarak zikrettiği kıyas ve habere **"zan ve tahmin"**i de ilave eder. Zan ve tahmin, kıyas yoluyla ulaşılamayan ve hakkında haber de bulunmayan konularda başvurulan bir kaynaktır.

Zan, doğru ve yanlış olma ihtimallerini taşıyacağından, burada doğruya ulaşmak için "zannın konusu olan şey zihnen parçalarına ayrılarak her parça üzerinde gerektiği kadar düşünülür. Sonra doğrunun bu parçaların hangisinde olduğu noktasında ağırlıklı bir zan ve kanaat oluşursa, doğrusunun bu olduğu açıklık

kazanır ve kuşku ortadan kaldırılır." Bu İslâm hukukçularının "sebr ve taksim" dediği metottur.

2. **İtikat beyânı:** İbn Vehb bunu şöyle anlatır: "Düşünen bir kişi akıl yürütme beyânını elde edince bu kişi varlıkların anlamlarını bilir hâle gelir ve varlık hakkında bu beyân yoluyla ulaştığı inançlar, farklı bir beyân türünü oluşturur ki bu itikat beyânı ismiyle diğerlerinden ayrılır. Yani bu kişinin bildikleri nefsinde yerleşik bir ilim ve bilgi hâlini alır. Bu tür üç gruba ayrılır. a) Doğru, b) Şüpheli, c) Yanlış. **Doğru** olan, akıl için doğal ve açık öncüllerden veya fıtri meşhur öncüllerden çıkan neticedir. Ya da tevatür yoluyla gelen veyahut peygamberden ve büyük imamlardan işitilen haberlerdir. İbn Vehb, devamında bu konuda ona dayanak oluşturan kaynak çerçevenin türünü şu şekilde ortaya koyuyor. "Bütün bunlar bilgi doğurur. Bunlardan herhangi bir nokta üzerinde şüphe eden günahkar olur. Yüce Yaratıcının varlığı hakkında şüpheye düşenin kafir olması da bu yüzdendir. Zira onun var olduğu sonucuna akıl için açık olan öncüller yoluyla ulaşılmıştır. (Mutezilenin görüşüyle karşılaştırınız.) Bu şekilde mütevatir rivayetler veya sözü kesin delil oluşturacak kişilerin naklettiği bir kitabın içeriği hakkında şüpheye düşmek de böyledir." **Şüpheli** olan ise her grubun kendi doktrini ve inançlarını temellendirmek için dayanak olarak kullandıkları haberlerle sayılı kişilerin haberleri gibi şeylerdir. Bu yolla oluşan bilgi kesin bilgi değil "tasdik" oluşturur. "Bunlarla amel edilir ancak kesin bilgi ortaya koymaz." Yani haber-i vahit şeklindeki kaynaklar dinin ibadetler ve muamelat gibi amelî alanında bağlayıcı özellikte olabilse de, itikadî sahada bağlayıcı özellik taşımaz. **Batıl** ise "Yanlış, tabiata aykırı ve akla zıt öncüllerden çıkan, ya da muhal olan ve insanların bildiği ile tabiî kanunlara aykırı şeyleri nakleden yalan habercilerin söylediği beyândır."

3. **İbarenin beyânı:** Bu kısım İbn Vehb'in kitabında önemli bir yer işgal eder. İbn Vehb bu başlık altında "**ibarenin tefsiri**" (veya söylemi yorumlama kuralları) ve **ibarenin telifi** (veya söylemde bulunma şartları) konularını işler.

İbn Vehb her şeyden önce ibarenin iki kısım olduğunu belirtir. Birinci kısım "bütün dillerde ortak olan", ikincisi ise sadece Arapçaya özgü ibaredir. Bu iki kısımda incelenen konu bir yoruma gerek duymayacak derecede açık olan beyân olmayıp, "bir yoruma gerek duyan ve kıyas, akıl yürütme (:*nazar* ve *istidlâl*) ve haber sayesinde bilinebilen üstü örtülü" beyândır. Kıyas, istidlâl ve nazar ile, şer'î metinlerde anlam birliği ve nassların birbirini açıklayıcı ve bütünleyici olma özelliğini de dikkate alarak ibareden kastedilen manayı anlamak için yapılan içtihat kastedilmektedir. Haberden kastedilen ise şeriatı açıklayan sünnettir.

İbn Vehb Arapçaya özgü olan ve şer'î hitabın anlaşılması için bilinmesi gereken ifade üslûplarına geniş yer ayırmıştır. Zira "Kur'an'ın indirildiği ve Hz. Pey-

gamber'in konuştuğu dil olan Arapça, kendine özgü ifade biçimleri, hükümleri, anlamları ve kısımları olan bir dildir. Bundan dolayı dinî metinlerin manalarını anlamak, bunların lafızlarının delâlet ettiği anlamı çıkarmak isteyenin Arap dilini bilmeden bu gayesine ulaşması mümkün değildir. Arap dilinin bilinmesi gereken bu özelliklerinden bazıları, kelime türetilmesi, teşbih/benzetme, lahn/lehçeler, rumuz/simgesel ve kinayeli anlatım, vahiy/ima, istiare, vecize ve atasözleri, lugaz/bilmece türü ifade, hazf, sarf/morfoloji, mübâlağa, kesme ve atıf, takdim ve tehir vb. konulardır. İbn Vehb daha sonra bu konulardan her biri için özel bir başlık açarak, bazen geniş bazen de kısa bir şekilde bu konuları açıklamış ve kendinden önceki nahiv, fıkıh usulü, kelâm ve belagat âlimlerinin kendi uzmanlık alanlarında bu konularda ortaya koyduğu malzemeyi de özetlemiştir.

Bunlar "ibarenin yorumu" ile ilgili konulardı. "İbarenin telifi" konusundaki sözlerine ise Arapça yazım türlerini manzume yani şiir ile, mensur yani serbest anlatım şeklinde ikiye ayırarak başlar. Sonra bu iki türün alt ayırımlarını ve her birinin kendine özgü yanını ele almaya koyulur. Bu noktada dikkatleri çeken konu İbn Vehb'in "diyalektik ve cedel" konusuna özel bir bölüm ayırmasıdır. "Diyalektik ve cedel ile birbirinden farklı görüşleri olan hasımların, bir konuda delillerini kendi yöntemleri doğrultusunda karşı tarafınkinden daha üstün bir şekilde ortaya koymaları kastedilir. Bu farklı dinler ve doktrinler arasında olduğu gibi, bir hakkın mahkemede savunulmasında da kullanılır." Bu branş büyük oranda İslâm hukukçularının "Cedel ve Hilâfiyat" disipliniyle ilgili yazdıkları malzemeden beslenmektedir. Bütün bu konuları, bunlardan her birine uygun söylemi üretme şartları ile ilgili meseleler takip eder ki bunlar, "Belagat" başlığı altında biraraya getirilebilir. Nitekim İbn Vehb belagatı "uygun kelimeler, güzel bir cümle yapısı ve fasih bir dille kastedilen anlamı tam olarak ifade eden söz" olarak tanımlar.

4- Yazı ile Beyân: Bu beyânın dördüncü ve son türüdür. İbn Vehb bu konuya düşüncelerin yayılmasına vesile olması bakımından yazının üstünlüğünü belirterek başlar. Sonra bu beyân türünü her disiplinin uzmanları bakımından beş gruba ayırır: Yazı yazan, söylenen sözü yazan, sayı ve hesapları yazan, yargıyı yazan, idari ve teknik konuları yazan. Bu beş gruptan her birinin diğerlerinden farklı bir yazı tarzı ve yöntemi vardır. İbn Vehb daha sonra büyük çoğunluğu vezaret (bakanlıklar) ve resmî divan kayıtlarıyla ilgili olan bu yazı tarz ve ekollerini açıklamaya başlar.

* * *

İbn Vehb'in beyân çeşitleri ve bunların anlam ve içerikleriyle ilgili görüşlerini özetle ele aldık. Şimdi, bu noktadan geriye dönüp İbn Vehb'in söylediklerine sentezci bir tarzda baktığımızda, kendimizi bir teori projesinin, İbn Vehb'in

kendinden önceki beyân araştırma ve eserlerine dayanarak bilgi konusunda ortaya koyduğu beyânî bir teori projesinin karşısında buluruz. İbn Vehb, Câhız ve sonrasında belagat ve kelâm âlimleri ile açık bir ilişki içinde olduğuna göre, onun bu projesinde Arapça gramer bilginleri ile fıkıh ve usul bilginlerinin aynı anda yer alışı, içerik ve şekil bakımından çok etkili bir biçimde olmuştur. Burada kullanılan mantık ise Aristoteles mantığıdır. Bu mantık, İbn Vehb'in teorisinde kurucu ya da doğrudan yönlendirici bir konumda değildir. Aristoteles mantığı bu projede sadece "ben/ego" olarak beyânın, kendisinden farklı ve ona "zıt" olduğunun bilincine varmasına yardımcı olan "diğeri" şeklinde mevcuttur.

İbn Vehb'in bu projesi salt beyânî bir proje olup, Şâfiî'nin temellerini attığı fıkıh usulüne ait araştırma yöntemi ile, Câhız'ın geliştirdiği ve lafız mana ilişkisi eksenine oturttuğu belagat alanındaki araştırma yöntemini birleştirmiştir. Ayrıca fıkıh usulü ve kelâm bilginlerinin haber, kıyas, kesin bilginin şartları ve doğruluğun dereceleri vb. konusunda ortaya koyduğu malzemeden de istifade etmiştir. O hâlde bu, elimizde tüm düzeylerde "beyân bilgi alanına ait" olan bir bilgi teorisi olduğu anlamına gelir.

- Bu teori, ona hakim olan **iç mantık bakımından** beyân bilgi alanına aittir. Bu sebeple o, aynı anda hem "tebeyyün" hem de "tebyin" ile yani hem açıklık hem de açık hâle getirme, hem anlama hem de anlatma, hem duyup anlama ve hem de başkasına duyurma ile meşgul olması özelliğinden dolayı "beyân" kavramı üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda meselâ i'tibar ve itikat beyân türleri işin ilk tarafına aittir. Yani anlama ve duyup alma niteliğindedir. İbare ile beyân ve yazı ile beyân ise işin ikinci tarafına aittir. Çünkü bunların fonksiyonu da anlatma ve başkasına ulaştırmadır.

- Bu teori, **bilgisel içeriği bakımından** da beyân bilgi alanına aittir. Zira İbn Vehb'in dayandığı bilgi kaynağı, yani düşünce aracı ve alanı, bütünüyle beyân bilgi sahasına aittir: Kur'an, hadis, nahiv, fıkıh, Arap edebiyatı, şiir ve nesir. İbn Vehb'in getirdiği bütün misaller, Arap ve İslâm kültürel geleneği içinden gelen şeylerdi. O, doğrudan bu "orijinal" Arap-İslâm kültürel ortamı içinde düşünmektedir, bu ortam dışında ya da kenarında değil!

- Bu teori, **ideolojik içeriği bakımından** da beyân bilgi alanına aittir. Bu, İbn Vehb'in bütün yazdıklarında onu yönlendiren ana otoritenin İslâm inancı ve bu inancın kurallarının belirlenip açıklanmasını sağlayan araçlar olması gerçeği ile iyice açığa çıkmaktadır. Bu şekilde "haber", her ne kadar "akıl yürütme/nazar" kadar olmasa da, onun konumuna paralel, öncelikli ve temel bir konuma ulaşmaktadır. Bu durum, bilginin edinilmesi bakımındandır. Bilginin ideolojik fonksiyonu bakımından ise bilgi ya "ilim" yani, kesin bir inanç (Allah'a ve birliğine

vb.) ya da "amel" yani, farz olan yükümlülüklerin (namaz, oruç vb.) yerine getirilmesini gerektirir. Ya da hem ilim, hem de ameli gerektirir.

- Bu teori, üzerine kurulu olduğu **epistemolojik temeli bakımından** da beyân bilgi alanına aittir. Bu İbn Vehb'in "beyân"ı, insanın ayırıcı vasfı olarak ortaya koyarken ve beyânı kuran aklı mevhub ve meksub diye ikiye ayırırken hareket noktası edindiği temeldir. Bilgi alanındaki bu beyânî teorinin epistemolojik temeli, böyle bir akıl tasavvurudur: Bu tasavvura göre akıl, insanın bir haber ya da akıl yürütme/nazar yoluyla sonradan edindiği bilgiler olmadan fonksiyonunu yapamayan, hatta varlığı dahi tam olmayan fıtri bir güçtür. Burada bahsedilen "akıl yürütme/nazar" aklın kendi ilkeleri ile üzerinde yaptığı bir etkinlik değildir. Zira buradaki akıl öncesindeki/apriori bütün muhtevalardan arınmış soyut bir güçtür. Burada kastedilen, aklın "delil" üzerinde düşünmesi, fikir yürütmesidir ki, delil akla dahil bir unsur olmayıp onun dışında oluşmuştur. Delil, şu an duyu alanımızda olmayan bazı şeylere götüren görünürdeki emare ve işaretler olması bakımından duyu alanındaki varlıklardır.

Burada, bilgi konusundaki bu beyânî teoriye, başlangıçta, Şâfiî ile söylemin yorumu kuralları şeklinde ortaya çıkan, sonrasında Câhız ile, bizzat bu hitabın üretilmesi ile ilgili kaide ve metodolojik yönlendirmeler şeklini alan, İbn Vehb ve diğerleri ile de bilginin edinilmesi ve içerdiği kesinlik bakımından sınıflanması yöntemine dönüşen bu teoriye geri dönerek, resmî doğuşundan itibaren olgunluğa ermesine kadar ki dönem boyunca metodunu ve barındırdığı dünya görüşünü tesis eden temel kavramları yeniden incelersek şunu görürüz: Kendimizi, düşünsel etkinliği kendi etrafında odaklayan, kendi yapısı içindeki temel unsurları oluşturan bir takım kavram çiftleri karşısında buluruz. Bunlar, lafız-mana, asl-fer', haber-kıyas kavram çiftleridir. Bu kavram çiftlerinin bu özelliğinin temelde bir metot meselesi olduğu doğrudur. Ancak, şimdiden itibaren şu noktayı açıkça ortaya koymamız ve ansiklopedik *Lisânu'l-Arab* sözlüğünden naklettiğimiz açıklamalara dayanarak şunu söylememiz mümkündür ki, bilgi konusundaki bu beyânî teorinin onayladığı dünya görüşü, **süreklilik-bitişiklik (:*ittisal*) esasına değil de süreksizlik-ayrışım (:*infisal*) esası üzerine kurulu bir dünya görüşüdür.** Zira beyânî bakış tarzına göre beyân ve tebyin, anlamak ve anlatmak, açıklık ve açık hâle getirme -ki hepsi aynı manaya gelir- nesne ve varlıkların birbirleriyle bitiştirilip bağlantılandırılmasıyla değil, yalnızca birbirlerinden ayrıştırılmasıyla gerçekleşir. Buna göre bir şey ancak kendi dışındakilerden temyiz edilerek ayıklanınca üstelik bunun da ötesinde, çevresindekilerden bütünüyle ve sonuna kadar ayrılıp kendini müstakil bir bünye şeklinde ortaya koyduğunda beyân edilmiş, açık ve anlaşılır olabilir.

Evet, herhangi bir bilgi sisteminin öne sürdüğü dünya görüşü hakkında sırf eldeki bir kelimenin sözlük anlamına başvurarak sonuca varmak mümkün ve

kabul edilebilir değildir. Öyle ki bu kelime bu bakış açısı için özel isim konumunda bile olsa bu böyledir. Özellikle de bu dünya görüşü ile burada sadece eşya ve varlıkları ele alışı ve onlara yaklaşım tarzını kastetmeyip, bunun ötesinde, bu metodun yükselttiği ve çerçevesini çizdiği felsefe sarayını kastediyorsak bu durum daha da açıktır. Biz bunun tam olarak farkındayız. Bundan dolayı da, bu giriş kısmında, beyânî dünya görüşü konusuna girmeyeceğiz. Zira bu bizi, konumuzun normal gelişiminin dışına sıçramaya götürecektir. Öyleyse burada, yukarıdaki tespiti yapmakla yetinelim ve bu tespitimize nihaî bir gerekçe arama işini metotla alakalı konuları incelemeyi bitirdikten sonra, bu dünya görüşünün unsurları ve dinamiklerini incelemeye geçeceğimiz vakte bırakalım.

Açıklamasını çalışmamızın ileriki bölümlerine bıraktığımız bir başka konu da, bir bilgi sistemi olarak "beyânın" özgünlüğünün ve diğerlerinden farklı olduğunun bilincine varılmasının gelişim süreciyle ilgilidir: Bu giriş boyunca, bu bilincin sadece beyânî bilgi sahası sınırları içindeki en önemli gelişim merhalelerini görmüş olduk. Bundan sonraki adımda ise bütün bir Arap kültürü içinde "beyân"ın özel bir bilgi sistemi olarak algılanması olgusunun beyân ile diğer iki bilgi sistemi, "irfân" ve "burhân" arasında yüzleşme ve sürtüşme başladığında daha açık ve güçlü bir şekilde ortaya çıktığını göreceğiz. Bu arada beyân, irfân ve burhânın metot ve dünya görüşü olarak birbirinden farklı üç bilgi sistemi olarak birbirinden ayırt edilmesinin herkesçe kabul edilir -eskilerin tabiriyle ona göre amel edilir- bir mesele hâline geldiğini göreceğiz. Ancak şimdi bu girişi burada keserek, beyânî bilgi yapısını tesis eden çiftleri analiz etmeye geçeceğiz. Önce lafız-mana ikilisinden başlayalım. Zira beyân ehlinin ilgisi diğerlerinden daha çok bu ikili üzerinde odaklanmıştır.

Birinci Bölüm

Lafız ve Mana

1- Dilin Mantığı ve Delâlet Problemi

–1–

Beyânî bilgi sisteminin temel epistemolojik probleminin lafız-mana ikilisi problemi olduğunu söylersek yanlış bir şey söylemiş olmayız. Bu problem beyânî bilgi sistemini tesis etmiş veya en azından onu ortaya çıkarıp Tedvin Asrından günümüze kadar geçen süre boyunca beslemiştir.

Beyânî söylemde lafız ve mana ilişkisinin kuralları nasıl belirlenebilir?

Değişik bölüm ve kesitleri ile beyân bilgi sahasının en temel problemi olan bu mesele, dil bilimcilerin ve gramercilerin düşünce biçimine hakim olmuş, ilgi sahalarını çok açık bir şekilde lafız ve mana ilişkisinin oluşturduğu müfessirler ve şarihler bir tarafa, fıkıhçıları ve kelâmcıları meşgul etmiş, belagatçıların, şiir ve nesir tenkitçilerinin ilgisini çekmiştir. Burada bu gruplardan herhangi birisinin konu etrafındaki görüşlerinin tarihçesiyle ilgilenmediğimizi ve beyân ehli düşünürlerinde "anlam teorisi" ismi verilebilecek bir araştırmaya girişmek istemediğimizi belirtmeye lüzum yoktur. Buradaki asıl ilgimiz, bu meselenin problematik yönü ve Arap beyân aklının kalıbını kazanmasına olan katkısının boyutudur. Yani ilgimiz lafız-mana ikilisinin oluşturduğu problemin dayanak noktalarını, işleyiş şeklini, dil ile olan ilgisini ve onunla ilişkisinin tarzını tespite yöneliktir.

Her şeyden önce, bu epistemolojik uğraş ve bakış açısından hareketle şu tespiti yapalım: Beyânî araştırma ve çalışmaların bütününde, dil, gramer, fıkıh, kelâm, belagat ya da edebiyat eleştirisi sahalarından hangisi olursa olsun ilk dikkat çeken özellik, bunların **açıkça lafız ve manayı birbirinden kopuk ve ayrı iki varlık** ya da en azından her biri diğerinden büyük ölçüde müstakil olan iki ayrı uç gibi görme eğiliminde olmalarıdır. Dil bilimcilerin dildeki sözcükleri bir ara-

ya getirip sözlük hazırlarken takip ettikleri metotta bu durum açıkça görülür. Bu, genel olarak Halil b. Ahmed'in Arap alfabesinin harflerinin oluşturabileceği bütün farklı kelime terkiplerini ortaya koymak için kullandığı yöntemdir. Halil b. Ahmed bu yöntemle tespit ettiği harf kombinezonlarındaki, anlamı olan yani "kullanılan (*:müsta'mel*)" kelimelerin yanında hiç bir manası olmayan yani "kullanılmayan (*:mühmel*)"ları da tespit ederek incelemiştir. Bu yöntem[49] lafızlara, teorik varsayımlar ya da Arapların konuşurken ve varlıklara isim verirken kullanmış olabilecekleri gibi hiç kullanmamış olma ihtimali de bulunan zihnî mümkün varlıklar olarak bakılmasının temelini atmıştır. Varsayıma dayanan bu kelimelerin gerçekte Araplarca kullanılır olup olmadığının tahlili ve kontrolü ise kulağa (*:semâ'*) dayanarak, yani Arap dilinin tümevarımsal bir şekilde bütünüyle taranmasıyla gerçekleşecektir. Ancak, böyle bir taramanın, Arap kabilelerinin çokluğu, farklı bölgelere dağılmış olmaları ve lehçelerindeki farklılıklar gibi sebeplerden ötürü tam ve mükemmel bir tümevarım olması mümkün değildir ve olmamıştır. İşte bundan dolayı "kullanılmayan" kelimelerin, en azından Tedvin Asrında kullanılmayanların bu şekilde nitelenmesi, nihaî ve kesin bir niteleme olmayıp, geçici ve değişebilecek tarzdadır. Ayrıca bu kelimeler, her ne kadar anlamları olmasa da bir tür varlığa sahipmiş gibi değerlendirilir. Bu sebeple bazı dilbilimcilerin kelâmı yani sözü şöyle tanımladıklarını görürüz. Söz (*:kelâm*), "birbirinden ayrılabilir, işitilen harflerden oluşan sistemli bir bütündür." Bu tanımda sözün bir mana içermesi ya da insanların topluca onu aynı anlamda kullanma konusundaki uzlaşımı (*:muvâdaa*) şartı koşulmamış, aksine söz kullanılmayan ve kullanılan şeklinde ikiye ayrılmıştır. **Mühmeli**, "bir manayı ifade etmek üzere konulmamış olsa bile, söz[50]" niteliğinde görmüşlerdir. Bunun anlamı, Arapçada, lafzın daha başlangıçtan beri, "mana"dan müstakil, özel bir varlığının bulunmasıdır. Lafız ve mana arasındaki bu ilişki de, buradan hareketle, farklı yönelişlere sahip olma ihtimali olan ve birden çok belirleyici etkenin tesirinde kalabilen bir ilişki olmaktadır.

Dil ve sözlük derleyicileri ile **nahiv** (*:Arap gramer ilmi*) kurallarını tespit edenler arasında hakim olan, lafız ve mana arasındaki ilişkinin bu beyânî tasavvuru, aynı şekilde dil bilimciler, kelâmcılar ve fukaha arasındaki, "dilin aslı ve kaynağı" ile ilgili tartışmalarda da hakim durumdadır. Dilin kaynağı ile ilgili tartışmalarda, dilin kaynağının insanların belirli kelimeleri kullanma noktasındaki uzlaşımları (*:muvâdaa*) mı yoksa ilâhî bir belirleme ve ilham mı olduğu tartışılmıştır. Bu konudaki tartışma dilbilimsel ya da sosyolojik mülâhazalara bağlı

[49] Bu konuda bkz. M. Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), bl. 4.
[50] Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed fî usûli'l-fıkh*, Nşr. Muhammed Hamidullah, (Şam, el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 1984), I, 14-15.

olmayıp, rey ehli ile hadis ehli ya da Mutezile ile Ehl-i sünnet arasındaki tartışmanın bir uzantısı şeklindeydi. Rey ehlinden olan fıkıhçılar ve Mutezilî kelâmcılar bu noktada fıkıh ve kelâmdaki ilke ve hareket noktalarına bağlı kalarak muvadaa görüşünü ileri sürmüşlerdir. Ehl-i sünnet ise aynı sebepten dolayı fıkhî ve kelâmî doktrinlerinin zorunlu kıldığı ilâhî bir belirleme fikrini benimsemiştir.[51] Ancak buna rağmen tüm bu ekollerin lafız ve mana ilişkisine bakışları, lafız ve mananın birbirinden ayrı ve müstakil olduğu temeli üzerine kurulmuştur. Dilin kaynağının insanların uzlaşımı (*:muvâdaa*) olduğunu ileri sürenler, bir grup bilgin ve filozofun belirli lafızların, belirli manaları ifade etmek üzere kullanılması konusunda anlaştıklarını ve bunu halk arasında yaydıklarını öne sürmüşlerdir. İlâhî bir belirleme ve ilham kaynağını savunanlar ise Allah'ın bir peygambere varlıkların isimlerini öğrettiğini ve peygamber ve ashabının insanlar arasında bunu yaydıklarını kabul ederler. Bu görüş çoğunlukla şu âyete dayanır: "*Âdem'e isimleri öğretti.*" (Bakara: 31) Şu hâlde her iki grup, yani dilin kaynağının muvadaa olduğunu ileri sürenlerle, ilâhî belirleme kaynağını savunanlar, kaynak olarak bir dil koyucunun varlığını kabul etme noktasında fikir birliği içindedirler. Aralarındaki ayrılık ise bu dil koyucu kaynağın, vahiy alan bir peygamber mi yoksa, varlıklara isim verirken aklına dayanan bir filozof mu olduğu noktasındadır[52].

Bu konuda başka görüşlerin olduğu da doğrudur. Meselâ bazı bilginler "lafızlar manalarına doğrudan ve kendiliğinden delâlet eder" yani dilin kaynağı, tabiî sesleri yansıtmaya dayanır demektedir. Meselâ "harîr" lafzının su sesini yansıtması gibi. Şu kadar var ki Abbad b. Süleyman tarafından ortaya atıldığı söylenen bu "doğa teorisi" dilbilimciler, fıkıhçılar ve kelâmcıların oluşturduğu büyük çoğunluk tarafından reddedilmiştir. Zira bu görüş taraftarları, göründüğü kadarıyla, salt bilgisel etkenlerden hareket etmeyip, görüşlerine bazı "kelâmî" ve akidevî mülâhazalara dayanarak varmışlardır. Meselâ, Abbad b. Süleyman, görüşüne şöyle delil getirir: "Lafızların manaya doğrudan ve kendiliğinden delâleti olmasaydı, ele alınan herhangi bir lafzın, herhangi bir manayı ifade edecek şekilde konulması hiçbir sebebe bağlı olmayan bir tercih (*tercih bilâ müreccih*) olurdu ki bu imkânsız bir şeydir.[53]

İşte ileri sürülen bu dayanak bize, lafızların manalarına "doğrudan ve kendiliğinden" delâleti fikrinin "hiç bir gerçek sebebe bağlı olmayan bir oluşun ve

---

51 Bu konu etrafındaki aşağıdaki açıklamalara bakınınz.

52 Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lüga ve envâihâ*, Nşr. M. Ahmed Câd el-Mevlâ, Alî M. el-Becâvî, M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire, Dâru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, tsz.), I. cilt.

53 *A.g.e.*, I, 16.

tercihin imkânsızlığı" ilkesini korumak için ortaya atıldığını ima etmektedir. Bu ilke kelâm ilminde özellikle de en önemli inanç meselelerinden biri olan âlemin hâdis oluşu ve buna bağlı olarak da Allah'ın varlığının kanıtlanması meselesindeki akıl yürütme tarzının dayandığı en önemli ilkelerdendir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, dilbilimci, fıkıhçı ve kelâmcılardan oluşan beyân sahası bilginleri arasında, dilin kaynağı konusunda geçen tartışmalardaki hareket noktası, dili derleyen ve sözlükleri oluşturan bilginlerin hareket noktalarının aynısıydı ki bu, birbirinden bir ölçüde bağımsız ve kopuk bir şekilde, mana ve isimlerin delâlet ettiği şeyleri bir tarafta, lafız ve isimleri ise diğer tarafta tasavvur etme tarzındadır. Buradan hareketle şunu diyebiliriz ki, beyânî bilgi sistemi içinde temel ve asıl problematik, lafız ve mana ilişkisi şeklinde, bu ve sonraki bölümde göreceğimiz üzere bu ilişkinin nasıl ortaya konulup kurallarının belirleneceğini ve ne gibi türleri bulunduğunu araştıran tek bir eksen etrafında dönmektedir.

–2–

İlk Arap gramercilerin ilgisinin, temelde dili Arapların kullandığı biçimde kullanabilmeyi temin eden ve Arap dilini bilmeyenleri fesahat bakımından Arapçayı bilenler seviyesine yükselten i'rab, tesniye (ikili), çoğul, küçültme, çok gösterme, izafet, nispet, kelime terkibi vb. hususlarda[54] kaideler koymaya yönelik olmasına rağmen, Arap dilinin temel çatısı (*:kelime ve kelime terkiplerinin siygaları*) seviyesinde kaidelerinin belirlenmesi işi şu anda üzerinde durduğumuz lafız mana problematiği ile çarpışma olmadan gerçekleşmemiştir. Bu durum sadece, her dilde söz konusu olan kelimelerin kalıbı ile manayı birbirine bağlayan güçlü irtibata bağlı olmayıp, daha öncelikli olarak, Arap yazısında, lafzın unsurları, kökü ve kalıbının (harf ve vezni) manayı belirleyen işaretlerden yani harekelerden ayrı olması özelliğine bağlı bir husustur. Arap gramerindeki temel problem, kelimeler üzerine kastedilen anlamı belirleyen işaretler olan harekelerinin konulmasıdır.[55] Buna bağlı olarak **nahvin** (*:Arap gramer ilmi*) fonksiyonu, kelimelerin çatılarının kurallarını belirleyip düzenlemekten çok, mananın tespitidir.

Nahiv bilginleri, ta baştan beri bu gerçeğin, yani Arap gramerinin görevinin, kelimenin şeklî yapısının kurallarının belirlenip düzenlenmesinden çok anlamı-

[54] Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Nşr. Muhammed Alî en-Neccâr, II. Bası, (Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, (1952-1956), I, 34.

[55] Meselâ, üçten fazla harfli fiillerden yapılan faillerin ilk harfinin ötreli, sondan bir önceki harfin harekesinin ise esreli olması gibi. Meselâ: Mükrim, müsteşrik vb.

nın belirlenmesi ile ilgili olduğu gerçeğini gözden kaçırmış değillerdi. Üstelik daha ileriye giderek, nahiv kaidelerinin tespiti yolundaki ilk teşebbüsü küçük bir kız çocuğunun işlediği bir i'rab hatasıyla irtibatlandırmışlardır.

Olay şöyle anlatılır: Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69 h.) kızı bir gün babasına, "ne kadar da sıcak var!" diye seslenmek isterken '*mâ eşeddü'l-harri* :en şiddetli sıcak nedir?' der. Babası da: 'Çölde öğlen sıcağında güneşten kavrulan topraktır, kızım!' diye cevap verir. Kızı bunun üzerine, 'sana bunu sormadım, sadece sıcağın bu kadar aşırı olmasına duyduğum şaşkınlığı ifade ettim' karşılığını verir. Babası "Öyle ise '*ma eşedde'l-harri*' diye söyle!" der ve sonra da "Ne günlere kaldık, çocuklarımızın dili bozuldu" diyerek endişesini belirtir. Bunun üzerine Arapçanın kaidelerini derlemek için bir kitap yazmaya niyetlenir."[56]

İşte bu şekilde "mâ eşedd el-harri" ifadesi, belirli bir tarzda söylendiğinde, 'en aşırı sıcak hangisidir?' şeklinde bir soru anlamı taşımakta, başka bir tarzda söylendiğinde ise aşırı sıcağa duyulan şaşkınlığı ifade etmektedir. Bu ikisi arasındaki fark ise ibaredeki harflerin sayısına, nazım şekline ya da kelimelerin terkibine bağlı olmayıp, sadece harekelere yani i'rab işaretlerine bağlı olmaktadır.

"İ'rab", nahivcilerin terminolojisinde, "anlamın açığa vurulması" demektir. Bu konuyla ilgili olarak Zeccâcî şöyle der: "İrabın kök anlamı, açıklamaktır. Meselâ bir kimse ihtiyacını ifade ettiğinde (e'rabe'r-racülü an hacetih), bu kimse için de 'racülün muribun: ihtiyacını ifade eden' denilir. Zeccâcî devam ederek: "Nahivciler isim ve fiillerin sonunda manaya delâlet eden ve onu açıklayan harekeleri tespit ettiklerinde bunlara i'rab yani beyân demişlerdir. Bu, beyân sanki bu harekelerle ortaya çıktığı anlamını taşır... Nahive i'rab, iraba da nahiv denilebilmektedir.[57] İbn Faris şöyle demektedir: Araplara mahsus yüce ilimlerden bir tanesi de i'rabdır. İ'rab, aynı lafız üzerindeki birbirine denk anlamları birbirinden ayıran, sözün temeli olan "haber"i belirleyen bir ilimdir. İ'rab olmasa idi fâil mef'ulden, tamlayan tamlanandan, şaşkınlık siygası sorudan, mastar fiilden, na't (sıfat) pekiştirmeden ayırdedilemezdi."[58]

"Nahiv i'rabdır"; i'rab, "aynı lafız üzerindeki denk anlamları birbirinden ayıran" şeydir. O hâlde, nahivcilerin ilgi odağını oluşturan nokta, bizim de şu anda ele almakta olduğumuz lafız ve mana probleminin sınırları içinde bulunmaktadır.

---

56 Bkz. Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-Îdâh fî ileli'n-nahv*, Nşr. Mâzin el-Mubârak, (Kahire, 1328 h.), 89

57 *A.g.e.*, 91

58 Ahmed b. Zekeriyyâ b. Fâris, *es-Sâhibî fi fıkhi'l-lüga*, (Kahire, 1328 h.), 42

rinin ya da daha iyisinin olmadığını bildirmek amacına uygunluğu sebebiyledir. Çünkü muhatap bunun kendisine bildirilmesine gerek duyabilir. Eğer 'bir adam gidiyordu' denilirse, burada, muhatabın bilmediği bir şeyin ona bildirilmesi söz konusu değildir. Eğer 'Falanca aileden biri süvaridir' denilirse, bu da yerinde bir ifadedir, zira burada muhatap bu işin falanca ailede olduğunu bilmeye gerek duyabilir. Eğer 'Bir gruptaki adamın biri süvaridir' denilirse bu yerinde bir ifade olmaz. Zira burada muhatap, yeryüzünde bir kişinin bir gruba mensup ve aynı zamanda süvari olmasını inkâr etmemektedir. İşte, sözlerin yerinde/iyi ve yersiz/kötü olmaları bu tarzda olur.

'Bir/biri: *ehad*' kelimesinin de vacip (zorunlu) bir konumunda kullanılması caiz değildir. Meselâ: 'falanca aileden adamın biri' dersen bu kullanım dil açısından caiz değildir. Zira bu 'ehad' lafzı Arapların kullanışında genel bir olumsuzlama için kullanılır. Meselâ bir kişi: 'etanî racülün (bana bir adam geldi)' dediğinde sayı olarak iki değil de bir kişi geldi demek ister. Sen de buna: 'mâ etâke racülün (sana bir kişi gelmedi)' dersin, yani birden fazla kimse geldi demek istersin. Yine bir kişi: 'mâ etânî racülün ve lâ imraetün (bana ne bir adam ne de bir kadın geldi)' dediğinde ona 'sana bir adam gelmedi' dersin, yani bir kadın geldiğini anlatmak istersin. Aynı şekilde, 'bu gün bana bir adam geldi' denildiğinde burada bir adam güç ve etkisinde demek istenmektedir. Sen de buna karşı 'sana bir adam gelmedi' karşılığını vererek 'sana adam denilemeyecek düşkünler ve güçsüzler geldi' anlamını kastedersin. İşte burada, 'ma etâke ehadün (sana hiçbir kimse gelmedi)' denilirse, bütün bunlar olumsuzlanır (nefy-i âmm). 'Ehad' kelimesinin Arap dilindeki konumu budur. Eğer, 'mâ kâne misluke ehaden (senin gibi başka birisi yoktur)'[*], ya da 'mâ kâne Zeydun ehaden (Zeyd hiç bir kimse değildir)', dersen -yani ehad kelimesini cümlede zorunlu konumda kullanırsan- çelişkiye düşmüş olursun. Zira Zeyd ya da onun gibisinin bir insan olduğu açıkça bilinmektedir."[65]

Yaptığımız bu alıntılarda konuşma ve yazmanın şeklini belirleyen gramer kaideleriyle değil de, sözdeki mantıkî kiplerle ve düşünmenin bağlı olduğu şablonlarla karşı karşıya olduğumuz açıktır: İlk metinde, konu irabın, söz sahibinin kastının ne olduğunu nasıl belirlediği ile ilgilidir. Meselâ 'lehu ilmun ilmu'l-fukaha' ibaresinde, ikinci "ilm" kelimesinin merfu (ilmu şeklinde) okunuşu, ona, mansub (ilme şeklinde) okunuşundan tamamen farklı bir anlam vermektedir. Bu da, sözü söyleyenin dudaklarını hareket ettirip bir metni telaffuz ettiğinde anlam bakımından bir seçme etkinliğinde bulunduğunu, yani konuşurken

---

[*] Bu cümle Arapçada aslında 'senin şeklindeki bir insanın varlığından bahsedilemez, sen bir insan değilsin' gibi bir anlama gelir.

[65] *A.g.e.*, I, 27.

düşündüğünü veya düşünürken konuştuğunu ifade eder. Bu, bütün dillerde ortak bir özellik olduğuna göre, Arapça ile harekelerin (ünlülerin) birer harf olarak kelime içinde yer aldığı diğer diller arasındaki farkı, yazılı bir metni okurken açıkça görmekteyiz. Meselâ 'lehu ilmun ilmu'l-fukaha' metnini okumak istediğimizde bunu, anlamı üzerinde düşünmeden, yani sözü söyleyenin kastı olarak tercih ettiğimiz anlamı verecek şekilde zihnî bir hazırlık yapmadan okuyamayız. Buna ilaveten yabancı dillerde gramer, dili doğru konuşmayı sağlarken, bunun sözün sahibinin kastettiği anlamı belirlemeyle ciddi bir ilgisi yoktur. Arapçada ise ancak söz sahibinin muhtemel anlamlar içerisinde kastettiğine inandığımız ya da tercih ettiğimiz anlamı belirleme noktasında bir karara vardıktan sonra bir metni doğru olarak okuyabilmekteyiz. Kısaca; **harekelerin harf şeklinde yazıldığı dillerde anlamak için okuruz. Arapçada ise önce metni anlamamız gerekir ki, sonrasında düzgün olarak okuyabilelim.**

Düşünce ve sözlü ifade, başka bir deyişle 'mantık' ve 'gramer' arasında Arapçadaki bu içiçelik sadece yazım şeklinde yani harekesiz yazım konusuna özgü olmayıp, daha genel ve derin bir olgudur. Bunu da yukarıda naklettiğimiz belgisiz bir kelimeden yine belgisiz bir kelimeyle haber verilmesiyle ilgili ikinci metin ortaya koymaktadır.

Sibeveyh'in bu metinde tahlil ettiği ifadelerde mana, harekelerle ilgili olmayıp cümlede haber olarak getirilen kelimenin belgisiz getirilmesiyle ilgilidir. İşte buradaki ifadelerde harekeler koysak da koymasak da "lafızların manayı değiştirmesi" devam etmektedir. Zira "mana" yani söz sahibinin kastı meselesi, salt mantıkî bakımdan gündeme getirilmiştir. Gerçekten de Sibeveyh'in bu ibareleri tahlili gramatik olmayıp, mantıkidir: Sibeveyh burada Arapça bir cümlenin mantık kiplerini tespit etmektedir ki bunlar "hüsn/iyi", "kubh/kötü", "cevaz", "vücup" ve "tenakuz"dur... İşte bu kipler söz ya da yazım ile ilgili olmadığından dil kaideleri sahasına dahil değildir. Bunlar doğrudan anlam ile alakalı ölçütler olduğundan düşüncenin kuralları, başka bir deyişle 'düşüncenin kanunu' yani mantık sahasına girmektedir. Sibeveyh'in kitabında ve klasik Arap nahiv araştırmalarının genelinde dilin kurallarıyla düşüncenin kurallarının bu şekilde girişik ve içiçe geçmiş oluşu, bir nahiv konusu olan belgisiz kelime meselesinin ele alındığı yukarıdaki alıntı metne bakıldığında zannedilebileceği gibi sadece kısa bir değinme şeklinde değildir. Aksine, Sibeveyh aynı kitabında gramer-mantık kiplerine özel bir bölüm ayırmış ve buna 'sözün müstakim/doğru ve muhal olu-

şu' adını vermiştir. Burada sözü "müstakim hasen, muhal, müstakim yalan, müstakim kabih, ve muhal yalan kısımlarına ayırmıştır."[66]

Burada sözün terkibi ile ilgili dil ve gramere ait kiplerle, mana ile ilgili aklî ve mantıkî kiplerin karışmasıyla oluşan bir takım kiplerin[67] (modalité) karşısında olduğumuz açıktır. Buna göre, "müstakim hasen" kipe 'dün sana geldim' misal verilebilir. Burada lafız müstakimdir (gramer kipi), mana da hasendir/yerindedir (aklî kip). "Müstakim muhal", "yarın sana geldim" cümlesindeki gibi lafzın müstakim (gramatik kip), mananın ise muhal olmasıdır (aklî kip). Bu cümle geçmiş ve gelecek gibi iki zıddı biraraya getirdiği için muhaldir. "Müstakim kizb" de "dağı kaldırdım" sözü gibidir. Bu sözün lafız-nahiv yönü müstakim iken, mana bakımından yalandır (aklî yönü). "Müstakim kabih" ise 'kad zeydün

---

[66] *A.g.e.*, I, 8. Tevhîdî, Sîrâfî'nin mantıkçı Mettâ ile yaptığı münazarada bu kategorilerin aynısını belirttiğini yazar. Ancak 'müstakim' kelimesini 'muhal' ile birleştirip, 'müstakim muhal' şeklinde bir kategori ilave eder. Ebû Hilâl el-Askerî, Sîbeveyh'in metnini şu şekilde düzenler: "Buna göre manalar değişik kategorilere ayrılır: 1- Müstakim hasen, 'Zeyd'i gördüm: raeytü Zeyden' cümlesi gibi. 2- Müstakim kabih, 'gördüm Zeydi: kad Zeyden raeytü' cümlesi gibi. Buradaki kabihlik (çirkinlik) kelimelerin öncelik sonralık sıralamasını değiştirmekten kaynaklanır. 3- Nazmı müstakim ancak yalan, 'dağı kaldırdım, denizin tüm suyunu içtim' cümleleri gibi. 4- Muhal, 'Dün sana geleceğim, yarın sana geldim' gibi. Anlamı bozuk her cümle muhal olmadığı hâlde her muhal cümlenin anlamı bozuktur. 'Zeyd geldi?' cümlesinin anlamı bozuk olduğu hâlde muhal değildir. Muhal hiçbir şekilde gerçek olması mümkün olmayan cümledir. Meselâ: Dünya yumurtanın içindedir cümlesi böyledir. Ancak 'dağı kaldırdım' gibi cümleler muhal sayılmaz. Çünkü Allah'ın, insanın gücünü bir vesileyle artırması ile bunun yapılması mümkün hâle gelebilir. Aynı şekilde sözün yalan muhal olması da mümkündür. Meselâ, oturmakta olan ayakta duran bir adam gördüm' ve 'uyanık olan uykuda bir adam gördüm' cümleleri muhal cümle olup yalan içerir. Burada yalan olan unsurun aynı zamanda muhal olması tek başlarına manası olan iki cümleciğin bir araya getirilerek tek bir sözde birleşmesi yoluyla olmuştur. 5- Galat/Hata; 'Zeyd'e vurdum' demek isterken yanlışlıkla 'Zeyd bana vurdu' dersen bu galattır. Eğer kasten böyle söylenmişse bu söz yalan (kizb) olur." Bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sınâateyn*, Nşr. Müfîd Kamha (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1981), 85

[67] Aristoteles, mantıkî kipleri temelde iki kısma ayırır: Zorunluluk ve zorunsuzluk/imkân. Bu ayırım önermelerin üç tür olmasına bağlıdır: 1- Yalın, basit önermeler; 'Sokrat bir insandır' gibi. 2- Zorunlu önermeler; 'yağmurun yağmış olduğu zorunludur' gibi. 3- Mümkün önermeler; 'trenin ulaşmış olması mümkündür' gibi. Ortaçağ mantıkçıları (Skolastikler) bu kipleri dörde ayırır: 1- İmkân/zorunsuzluk kipi; 'yağmurun yağmış olması mümkündür' gibi. 2- İmkânsızlık kipi; 'cansız bir şeyin konuşması mümkün değildir' gibi. 3- Cevaz kipi; 'adamın bilgin olması caizdir' gibi. 4- Zorunluluk kipi; 'Sokrat'ın insan olması zorunludur' gibi.
İslâm hukukçuları ise kendi faaliyet alanlarında beş temel kip kabul ederler: Vacip, mendup, mubah, mekruh, haram.
Nahivdeki kipler ise bazıları tarafından sekize çıkarılmıştır: Bunlar: Vücup (failin merfu olması), imkânsızlık (isimlerin başına cezmeden edatların gelmesi), hüsn (mazi fiilden sonra gelen cevabın merfu oluşu), kubuh ya da zaaf (muzari fiilden sonra gelen cevabın merfu olması), cevaz (bazı durumlarda mansub bir kelimeye atfedilmiş kelimenin merfu olması), en uyguna muhalif ('asâ' kelimesinin haberinin 'en' edatı olmadan gelmesi), ruhsat/izin (şiire özgü bir durumdur). Bkz. Temmâm Hassân, *el-Usûl*, (ed-Dâru'l-beydâ, Dâru's-sekâfe, 1981), 207-208

raeytü: gördüm Zeyd'i gibidir ki, bunun lafzı müstakim, ama kelimelerinin dizilişi kabihdir (nahvî yönü). Son olarak "Muhal yalan" da, "dün denizin suyunu içeceğim" sözü örneğinde olduğu gibi lafız olarak müstakimdir (nahiv yönü). Ancak aklen muhaldir. Zira "dün" ve "...acak/ecek" şeklinde geçmiş ile geleceği bir araya getirmektedir. Ayrıca, söz söyleyenin denizin tüm suyunu içmesi mümkün olmadığı için gerçek olmayan bir ifadedir.

Sibeveyh, Arap gramer araştırmalarını bu şekilde mantık ve dilin içiçe olduğu bir metotla yapan yegâne kişi değildir. Aksine, onun yaptığı kendi döneminde ve öncesindeki ilgili çevrelerin uğraştıkları, dilbilim, mantık[68] ve belagata ait bir mahiyet arz eden nahiv tartışmalarını derleyip sistemleştirmeden ibarettir. Daha sonraki dönemlerde ise bu çalışmalar zenginleştirilerek bölümlere ayrılmıştır. Nihayetinde, mantık, belagat, dilbilim ve nahiv konuları aynı kitap, bazen de aynı bağlam içerisinde içiçe geçmiş tarzda ele alınır olmuştur. Müberred'in *el-Kâmil*'inde ve diğer bazı kitaplarda olduğu gibi.

Nahivcilerin "sahih olan ve olmayan", "caiz olan ve olmayan" sözleri birbirinden ayırmaya verdikleri önem sonucunda aklî-mantıkî kiplerle, gramatik ve dilbilimsel kipleri birbirine kattıkları ve dile ait bütün varsayımları incelemeye önem verdikleri gibi aynı şekilde, **delâlet ve çeşitleri ile, kuvvet ve zayıflık bakımından dereceleri** konusuna da ilgi göstermişlerdir.

Meselâ İbn Cinnî delâletin üç tipini şöyle ayırır: Lafzî, sınaî (yapısal) ve manevî delâlet. Buna göre, meselâ, 'kâme: kalktı' fiilinin lafzı, mastarına yani, kalkmaya delâlet eder. Bu lafzî delâlettir. Bu fiilin çatısı yani siygası ve kalıbı ise zamanına delâlet eder. Bu da sınaî (yapısal) delâlettir. Fiilin manası ise (isim ve harf olmayıp fiil olması özelliğiyle) failine delâlet eder ki bu da manevî delâlettir. İbn Cinnî'ye göre bunlar içerisindeki en güçlüsü sınai (yapısal) delâlettir. "Zira bu delâlet şekli her ne kadar lafzî bir delâlet olmasa da, lafzın taşıdığı, onun kalıbı olan istikrarlı bir form yoluyladır. Bundan dolayı lafız hükmündedir ve ağızla telaffuz edilen lafız gibi ele alınır. Bu sebepten dolayı müşahedeye (duyulara) dayalı bilgi grubuna girer. Mana, yani mananın delâleti ise akıl yürütmeyle elde edilen bilgiler grubuna dahil olup, zarurî (hissî vb.) bilgi sahasının dışındadır. Şuna bakıldığında bu daha iyi kavranır: "vurdu: *darabe*" lafzını duyduğunda, bu kelimenin bildirdiği fiilin ne olduğunu ve zamanını anlarsın. Sonra peşinden gelecek şeyi bekleyerek şunu düşünürsün. Bu bir eylemdir ve bunun bir faili olmalıdır. O hâlde acaba bu kimdir ve mahiyeti nedir? Bunun üzerine vurdu fiilini işiten bakımından değil de, bunun dışındaki bir konumda olarak

---

68 Burada mantık kelimesini genel anlamda akıl yürütme kuralları anlamında kullanıyoruz.

failin kim olduğu ve hangi özelliklere sahip olduğu sorularını cevaplayana kadar araştırırsın."[69]

İbn Cinnî'nin burada ortaya koyduğu konuya biraz eğilmemiz gerekir. Zira bu konu son derece önemlidir ve Arap dilinin, bizi burada ilgilendiren yönü olan lafız mana ilişkisi yönü ile ilgili özgünlüğünün açığa çıktığı bir noktadır. İbn Cinnî'nin tek bir lafız, meselâ 'kalktı: *kame*' üzerinde lafzî, sınai ve manevî delâletler arasında yaptığı ayırım, sadece Arap diline özgüdür. Zira cümle çoğunlukla fiil ile başlar ya da en azından önce, faili zikretmeden sırf fiili söylemek mümkündür. Aynı şekilde kelimenin siyga yani morfolojik kalıbı (faale, infeale, ifteale, tefâale... fail, meful, fail, fu'âl vb.) lafız ile mana arasında bir köprü gibidir. *Darabe*: vurdu lafzı fiildir ve İbn Cinnî'nin de mensubu olduğu Basra ekolüne göre, kelimeler mastardan türetilir, yani kelimelerin asıl kökü mastardır. (Kûfe ekolünün dediği gibi fiil değildir). Bu sebeple, *darabe* kelimesi fiildir ve mastarına yani kendisinden türediği ve üç harften oluşan köküne (d-r-b) delâlet etmektedir. Ancak Arapçada kelimelerin kökleri, belirli bir kalıp yani form almadıktan yani harekelenmedikten sonra söylenmesi mümkün olmayan salt harflerden oluşur. **Buna göre d-r-b'ye hareke koymak, ona mantıkî bir kalıp vermek anlamına gelir**. Bu İbn Cinnî'nin ifadesiyle "lafzın taşıdığı formdur". İşte bu form lafzın delâletini belirler. *Darabe* şeklinde fiili yapanı, *duribe* şeklinde, fiilin üzerinde gerçekleştiği edilgen kişiyi; *darb* şeklinde zamandan bağımsız olarak sırf eylemi ve ayrıca herhangi bir şeyin bir türünü; *dârib* şeklinde vurma işini yapan ya da bu konuda usta olanı vb. gösterir. Bunlara dârib, darîb, madrûb, durrâb vb.'ni de katabiliriz.

Şimdi bu mantıkî kalıp, formunu lafzî kökünün ağızla söylenmesiyle kazanıyorsa, bu siyganın taşıdığı delâlet de, lafzî kökün taşıdığı delâlet gibi "müşahede ile edinilen yani hissî bilgiler" grubuna girer. Buna göre meselâ, dârib (:vuran) kelimesini işittiğimizde zarurî olarak -yani kaçınılmaz bir şekilde hissî idrak yoluyla- ifade edilen şeyin vurma fiilini yapan kişiyle ilgili olduğunu biliriz. Midrâb kelimesini işittiğimizde ise buradaki morfolojik siyga, bize ifade edilen şeyin vurma işini çok yapan bir kişiyle alakalı olduğunu gösterir vb. Kelimenin formuna ve kalıbına bağlı olan sınai (yapısal) delâletin, salt dilsel delâletten daha güçlü olmasının sebebi, ilkinin kelimenin asıl dilsel kökü üzerinde bazı ilave ve düzeltmeler sonucunda olmasıdır. Yani sanki, kelimenin harflerinin sayısındaki artış, ya da müzikal nağmesindeki fazlalaşma manası üzerinde de bir artış doğurmaktadır. Bu, gerçekte İbn Esir'in bütün açıklığı ile ifade ettiği şeydir: "Lafızlar belirli bir siygada bulunup, daha fazla kelimeden oluşan başka bir siygaya

---

[69] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 98.

nakledilirse, ilk hâlinde içerdiğinden daha fazla bir anlam içerir. Zira lafızlar manalara işaret eden ve onları açığa vuran formlardır. Bu yüzden lafızda bir fazlalık olursa, bu mana bakımından da bir fazlalığı gerektirir."[70]

Bunlardan başka bir de İbn Cinnî'nin "manevî delâlet" dediği akıl yürütme yoluyla ortaya çıkan tür vardır. Buna göre meselâ fiil siygasında olan *darabe* (vurdu) lafzını işittiğinde zihnimiz doğrudan kendi kendine şunu sormaya yönelir: "Vurma eylemini yapan kimdir?" Zihnimizde bu sorunun oluşması mantıkî ve metafizik bir öncülden hareketledir ki bu öncül, bilgisel ve ideolojik sahaya ait olup beyânî bilgi sisteminin temel önermelerindendir: "Her fiilin bir faili vardır (:Âlem hâdistir, onun bir muhdisi yani var edeni olması gerekir)"... Ancak buradaki ilgimiz, beyânî bilgi sahasının kurucu felsefî öncüllerini ortaya çıkarmak değildir. Aksine gerek fiiller gerekse isimlerle ilgili Arapçadaki morfolojik formların mantıkî karakterini ortaya koymaktır. Meselâ, '*kesera*: kırdı' fiilini, "*kusira*: kırıldı" siygasına çevirmek bu fiilin delâletini etkenlikten edilgenliğe çevirmektir. Aynı şekilde "*katele*: öldürdü" fiili, "*kâtele*: birbiriyle savaştılar" siygasına çevrildiğinde ise ilkinde eylemin tek başına yapıldığını bildirirken artık birden çok kişinin ortaklaşa yaptığı bir eylemi ifade etmektedir. Bu durum gerçekten mantıktaki "kategoriler"e benzeyen birer mantıkî form olan türemiş isimlerde geçerlidir. Eğer Kûfe ekolünün görüşü doğrultusunda türemiş kelimelerin kökünün mastar değil de fiil olduğunu kabul edersek, aşağıdaki karşılaştırmayı yapmamız mümkün olur.

Aristoteles'in Kategorileri	**Arap Nahvindeki Türemiş (Müştak) Kelime Grupları**
Cevher	Fiil
Nicelik	ism-i merre mubalağa sıygaları
Nitelik	ism-i heyet sıfatu'l-müşebbehe ism-i tafdil sıygaları
İzafet	?
Mekan	ism-i mekan
Zaman	ism-i zaman
Vad' (Durum)	?
Mülkiyet/aidiyet	?
Fiil	ism-i fail
İnfial	ism-i meful
?	mastar
?	ism-i âlet

---

[70] Ziyâuddîn Ebu'l-Feth Nasrullâh b. Muhammed İbn el-Esîr, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*, (Kahire, Bulak, 1282 h.), II, 246.

Bu tablo üzerinde düşündüğümüzde bizim için önemli olan şu noktaları tespit edebiliriz:

1- Bu tablonun her iki tarafında da boş haneler vardır: (Nahivcilerin tablosunda) türetilmiş kelime gruplarında, Aristoteles'in tablosunda olan mülkiyet, vad' ve izafet kategorilerine karşılık yoktur. Aynı şekilde nahivcilerin tablosunda olan ism-i alet ve mastar da, Aristoteles'in tablosunda yer almaz. Bu tabloların her ikisinde de bazı karşılıksız boş hanelerin bulunması, ilk tabloya dayanan düşünce sistemi ile ikincisi arasında tam ve yüzde yüz bir denklik ve paralelliğin olmadığını ve ayrıca bu iki düşüncenin tam olarak birbirini anlamasının da imkânsız olduğunu gösterir. Her iki tablonun unsurlarının büyük çoğunluğunun birbirine karşılık geldiği doğrudur, ancak bazı boşluklar ve çatışmalar da mevcuttur.

2- Aristoteles'in kategorileri ne salt formel mantıksal ne de dilsel ve gramatik olup bunların yanında belirli bir metafizik içerik de taşır. Buna karşılık nahivcilerin türetilmiş kelime formları da işlevi bakımından mantıkî bir karakterinin yanında belirli bir metafizik içerik taşır. İşte bu duruma bağlı olarak bu iki cetvel arasında tam bir denkliğin olmaması, Yunan dünya görüşü ile Beyânî Arap dünya görüşü arasında metafizik bir "boşluk" oluşturmuştur. Bunun bir örneğini mülkiyet (iyelik) kategorisinin Beyânî Arap cetvelinde olmayışında görebiliriz. Bu, hükümranlığı ve her şeyin mülkiyetini Allah'a ait gören ve insanı Allah'ın hükümranlığı altındaki eşyanın sadece kullanıcısı olarak düşünen Arap-İslâmî anlayışla uyum içindedir.

Bunun karşısında "ism-i alet"in Aristoteles cetvelinde karşılığının olmayışı, bu cetvelin kategorilerinin "haml/yüklemleme" esasına, yani bu dokuz kategorinin ilk kategori olan "Cevher" üzerine yüklemlenmesi ve onun üzerine kategori olarak ifade edilmesi esasına bağlı olması sebebiyledir.

Buna karşın, ism-i alet fiilin yapıldığı aleti gösterir. Zira türetilmiş kelime grupları, fiil üzerine yüklemlenmeyip fiille herhangi bir şekilde bağlantı oluşturan kişiye/şeye delâlet eder, fiili yapan kişi, fiil üzerinde gerçekleşen ya da fiilin kendi vasıtasıyla yapıldığı şey gibi.

3- "Cevher" yani "zat"tan hareket etmek ve diğer kategorileri onun üzerine yüklemlemek ifadeyi/cümleyi ve dolayısıyla düşünceyi, bir "hüküm" ifade eder tarzda, yani cevher-zat hakkında şu ya da bu şeyin gerçekleştiğine hükmeder tarzda işletir. Buna karşılık "fiil"den hareket ederek bundan isimler türetmek cümleyi (ifadeyi), fiilin sadır olduğu ya da onu yapan ya da onunla bir şekilde irtibatı olan şey/kişi hakkında bir açıklama yapar tarzda işletir. Burada, Basra ekolüne göre kelimelerin, asıl kök kabul edilen mastardan türediği görüşüne fazla önem vermek gerekmez. Zira Kûfe ve Basra ekolleri arasında bu noktadaki

ihtilâf, sadece her iki ekolün de savunduğu nahivci doktrinin genel eğilimi olan şekilci ve lafızcı yaklaşıma bağlıdır.

Zira mastar ve fiil gerçekte aynı şeydir: Her ikisi de bir olay-oluş bildirir. Aralarındaki bütün fark şudur; mastar bu oluşa zamandan soyut olarak delâlet ederken, fiil buna ilaveten bu oluşun meydana geliş zamanını da bildirir. **O hâlde mastar ne cevher ve de zat olup, sadece zaman göstermeyen bir fiildir.** Diğer yandan Arapçada isim cümlesinin niteliği hakkında yanılgıya düşmememiz gerekir. Çünkü isim cümlesi, Ari dillerinde olduğu gibi yüklemleme bağıyla birbirine bağlanan mevzu/konu ve mahmul/yüklemden oluşmayıp, aksine, Arap nahivcilerine göre müpteda ve haberden oluşur. Yani burada mesele bir konu/mevzu üzerine herhangi bir mananın yüklemlenmesi ile değil, sadece söze kendisiyle başlanılan isim (*:müpteda*) hakkında bir haber verilmesiyle ilgilidir. Bu haber de ismin ne yaptığını veya içinde bulunduğu hâli haber verir. Zira aslında müpteda, fiili bizzat yapan faildir. (Muhammedun kâimun = Kâme Muhammed, Muhammed ayağa kalktı = Muhammed ayaktadır. es-Semâu zerkâu = Zerekati's-semâu, Gök mavidir = Gök mavileşti). **Görüldüğü gibi ister fiil, ister isim cümlesi olsun Arapça bir cümle bir beyân ve açıklamada bulunmakla ilgili olup Yunanca ve genel olarak Ari dillerindeki cümle yapılarında olduğu gibi bir hükümde/yargıda bulunmakla ilgili değildir.**

Aristoteles'in kategorileriyle nahivcilerin türemiş kelime formlarının birbirine tam olarak denk olmayıp farklılık taşımaları, Arapça ile Yunan dilindeki cümlelerin mahiyetleri arasında ortaya koyduğumuz fark, yine bu iki farklı dil -Arapça ve Yunanca- ile dışa vurulan dünya görüşlerini birbirinden ayıran metafizik boşluğun varlığı vb., işte tüm bu sebepler bize Arap kültüründe nahivci ve mantıkçılar arasında yaşanan çarpışmayı daha iyi izah etmektedir. Mutezilî bir nahivci olan Ebû Said Sîrâfî ile, mantıkçı olan Ebû Bişr Mettâ b. Yunus arasında 326 h. Yılında Bağdat'ta vezir Cafer b. Furat'ın huzurunda gerçekleşen meşhur münazara da bu çatışmayı çok net bir şekilde yansıtmaktadır.[71]

Sîrâfî'nin tezi Arap nahvinin mantıkî içeriğinin altını çizmek ve buna bağlı olarak mantıkçıların öne sürdükleri, nahiv ile mantığın birbirinden farklı şeyler olduğu iddiasını çürütmek şeklinde tek bir nokta üzerinde odaklanmıştı. Mettâ bu iddiayı şöyle dile getirmekteydi: "Mantıkta ele alınan mana, nahivde ise lafızdır. Bu yüzden mantıkçının eğer lafızla uğraştığı görülürse bu rastlantı sonucudur. Bunun gibi bir nahivcinin de mana ile ilgilendiği görülürse bu da rastlantısaldır. Mana lafızdan daha üstün, lafız ise manadan daha açıktır." İşte Sîrâfî bu

---

71 Bu münazaranın metni için bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, Nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, I-III, (Kahire, Lecnetü't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1939-1944)

iddiayı bütünüyle reddetmekte ve şöyle düşünmekteydi: "Nahiv bir tür mantıktır. Ancak o Arapçadan çekip çıkarılarak elde edilmiştir. Mantık da bir tür nahivdir. Ancak, dil sayesinde anlaşılabilir."

Ebû Said Sîrâfî Arap gramerinin mantıkî karakterini ve Arapçanın Yunan mantığına gereksinimi olmadığını ispat etmek için hasmının karşısına, sadece lafızlarla ilgili olmayıp anlam ve mantıkî yargılarla da ilgili olan bazı nahiv problemleri çıkarır. Bunlardan bir tanesi "vav" harfinin anlamlarıdır ki nahivciler bu konu üzerine eğilerek bu harfin anlamlarını şöyle tespit etmişlerdir: Atıf, kasem (yemin), istinaf (yeni bir cümleye başlangıç), taklil (az gösterme) maiyyet (birlikte oluş) ve hâl vb. anlamları. Diğer bir problem de "ef'alu" kalıbındaki tafdil (üstünlük) kalıbının kullanılmasının caiz olduğu ve olmadığı durumlardır: Ebû Said es-Sîrâfî bu konuyla ilgili olarak muhatabı Mettâ'ya şöyle der: "İşte şu anda ele aldığımız meselenin aklî anlamla bağlantısı lafız ve şekille olan ilişkisinden daha çoktur. Şöyle bir söz hakkında ne dersin: 'Zeydün efdalü'l-ihve: Zeyd kardeşlerin en üstünüdür.' Mettâ buna: "Hatasız bir cümledir" diye cevap verir. Ebû Said devamla: Peki şu söz hakkında ne dersin diye sordu: "Zeydün efdalü ihvetihi: Zeyd kardeşlerinin en üstünüdür.' Mettâ buna da: "Hatasız, doğru bir sözdür" diye cevap verir. Bunun üzerine Sîrâfî şöyle der: Meseleyi derinliğine kavramadan cevap verdin. Sebebini bilmesen de ilk sorunun cevabı doğrudur. İkinci soruya verdiğin cevap ise yanlıştı. Ancak bunun da neden yanlış olduğunu bilmiyorsun..." Daha sonra Sîrâfî bu sözlerin doğru ve yanlış olmalarındaki sebebi şöyle açıklar: "Zeyd'in kardeşleri Zeyd'in dışında kimselerdir. Zeyd kendi "kardeşleri" diye ifade edilen grubun dışındadır. Buna şunu delil gösterebiliriz. Birisi gelip "Zeyd'in kardeşleri kimlerdir?" diye sorsa, buna Zeyd'i de katarak "Zeyd, Ömer, Bekir ve Hâlid'dir" diye cevap veremeyiz. Buna verilecek doğru cevap şudur: "Ömer, Bekir ve Hâlid'dir." Zira Zeyd burada "Zeyd'in kardeşleri" denilen grup içinde yer alamaz. O hâlde Zeyd, Zeyd'in kardeşleri denilen gruba girmiyorsa onların dışında başka birisidir ve bundan dolayı da "Zeyd kardeşlerinin en üstünüdür" demek hatalı bir cümle olur. Bu tıpkı "Senin eşeğin, katırların en üstünüdür" cümlesine benzer. Zira eşek katırdan farklı bir şey olduğu gibi Zeyd de "kardeşleri"nden farklıdır. Buna bağlı olarak "Zeyd kardeşlerin en üstünüdür" cümlesi de doğru olmaktadır. Zira Zeyd de kardeşleri meydana getiren fertlerden biridir. Kardeş ismi diğer kardeşler gibi onun için de doğrudur. Bu yüzden kardeşlerden biri de odur. Bu husus şu noktada daha iyi ortaya çıkar. Birisi bize "Kardeşler kimdir?"diye sorsa Zeyd'i de kardeşler arasında sayarak şöyle deriz: "Zeyd, Ömer, Bekir ve Hâlid'dir." Bu cevabımız şu cümleye benzer: "Eşeğin eşeklerin en iyisidir." Zira burada bahsettiğimiz eşek "eşekler" diye isimlendirdiğimiz kümenin içinde yer alır.

Burada ele alınan problemin nahivle değil de mantıkla alakalı bir mesele olduğu açıktır. Zira bu konu i'rab yani harfler üzerine doğru harekeyi yerleştirme ile ilgili olmayıp iki şey arasındaki üstünlük ilişkisi (en/daha üstün, en/daha büyük, en/daha küçük, en/daha önce vb.) şeklindeki mantıkî bir ilişki ile ilgilidir. Burada mantıkçı Mettâ: "Zeyd kardeşler içinde en üstünüdür" sözüyle, "Zeyd kardeşlerinin en üstünüdür" sözü arasında mantıkî açıdan bir fark görmemektedir. Zira o "izafeti/tamlamayı" mantıkî bir kategori olarak özel bir tarzda anlamaktadır. Sîrâfî ise bu iki cümleyi birbirinden farklı görmekte ve ikincisini hatalı kabul etmektedir. Zira o izafeti başka bir şekilde anlamaktadır. Mettâ, "Zeyd kardeşlerinin en üstünüdür" cümlesindeki izafetten izafet kategorisindeki mantıkî manayı anlamaktadır. Bu anlam da kardeşlik kavramıdır. Bu kavram bir ilişkiden ibarettir. (Kardeşlik ilişkisi, babalık ilişkisi, bir şeyin katları olma ilişkisi, yarılık ve benzerlik ilişkisi vb. gibi.) Sîrâfî ise burada alakadan "nispet" manasını anlamaktadır. Bu sebepten dolayı Zeyd'i kardeşlerine nispet etmiş yani Zeyd'i, onun içinde bulunduğu kardeş grubuna dahil olan bir fert olarak görmüştür. Bunun sonucunda Zeyd'in, kardeşlerinin en üstünü olmasını mümkün görmemiştir. Başka bir ifadeyle Sîrâfî "izafet"e kaplamı (ma sadak'ı-içine aldığı fertleri ve tikeller) açısından bakmakta, mantıkçılar gibi içlemi (genel vasıfları-tümel) açısından bakmamaktadır.[72] Varlıklar üzerinde düşünürken içlemi değil de kaplamı esas almak ve tanımı da buna göre yapmak beyânî bakış açısının özelliklerinden biridir ki bunu ileride yeri gelince ele alacağız.

–3–

Nahivciler düşünce ve araştırmalarında dilin mantığı ve düşüncenin mantığı arasında bir bağ kurarken bu noktada onları önceden belirttiğimiz gibi lafız ve mana arasındaki ilişki problemi (lafız ve manayı birbirinden ayrı ve bağımsız iki olgu olarak görmeleri) yönlendirmiştir. Usul-i fıkıh bilginleri de usul konuları arasında delâlet ve 'istidlâl' yani lafzın manaya delâlet yolları ile aklın/düşüncenin mana üzerindeki etkisi arasında karşılaştırma yaparak bu bağı sağlamlaştırma yolunda çalışmışlar ve bu şekilde dili/söylemi yorumlama kurallarını ve analiz etme teknikleriyle, aklın/ düşüncenin "kuralları" ve işleyiş mekanizmalarını birbiriyle bağlantılandırmışlardır. Buna göre düşüncenin işlevi usul bilginlerince dinî metinlerin "istismarı" yani metinlerden hüküm/ürün elde etmeyi ifade eder. Bu da içtihat olarak isimlendirilir. "Makul", onların faaliyet alanlarındaki ifadesiyle "nassın aklî içeriği (makulu'n-nass)dır ".

[72] Mantıkî bir kategori olarak izafet ile nahivcilerdeki izafet arasındaki fark için bkz.: Muhammed b. Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, Nşr. Muhsin Mehdî (Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1970), 85 vd.

Fıkıh âlimlerinin ve özellikle de usul-i fıkıh bilgini olanlarının, genelde Arap aklının özelde ise Beyânî Arap aklının kurallarının koyulmasına katkıları köklü ve temel bir katkıdır. Bu serinin ilk kitabında bunun bazı tezahürlerini ortaya koymuştuk. Bu kitapta ise bu katkının boyutlarını ve neticelerini ele alacağız. O hâlde işe, işin bizi bu bölümde ilgilendiren boyutunu yani usul-i fıkıh bilginlerinin şu anda konumuz olan lafız-mana problematiğinin ortaya konularak işlenmesi hususundaki rolü ile alakalı olan boyutu ele alarak başlayalım.

Elimize aldığımız klasik ya da yeni herhangi bir usul-i fıkıh kitabını karıştırdığımızda, öncekilerin "hitap-dil bahisleri: *ebvabu'l-hitab*", ya da "dile ait ilkeler: *el-mebadiu'l-lügaviyye*"; çağdaş yazarların ise "dile ait kaideler: *el-kavaidu'l-lügaviyye*" dedikleri bölümlerin genellikle kitabın en az üçte birini teşkil ettiğini görürüz.[73] Bunun gerekçesi usulcülerin bu ilim branşını algılayış tarzlarında yatar. Şöyleki usul-i fıkıh temel olarak "delillerin şer'î hükümlere delâlet ediş" şekillerini incelediğinden (burada "delillerden" temel olarak nasslar yani Kur'an ve Sünnet metni kastedilmektedir), zorunlu olarak bu ilim dalı bilginlerinin ilk ve en esaslı uğraşları, ilişkide oldukları bu dinî söylem (hitap) içindeki lafız ve mana ilişkisinin kurallarının belirlenmesi yönünde olacaktır. Bu söylem Arap diliyle olduğu için bu ilişkinin "kurallarını belirleme" işlemi zorunlu olarak dilin bütününe uzanacaktır.

Okuyucunun "dile ait çalışmaların" usul-i fıkıh ile ilgili araştırmalardaki önemini daha iyi takdir edebilmesini ve bu ilmin yapısı hakkında genel bir fikre ulaşmasını sağlamak için burada okuyucuya Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436 h.) kitabıyla bir parça ilgilenmesini öneriyoruz. Bu kitabı seçmemiz başlıca iki sebeptendir: İlki, onun İbn Haldûn'un da dediği gibi "bu ilim branşının ana sütun ve esası" olan dört kitaptan biri olması[74]; ikincisi ise müellifinin Mutezilî olması dolayısıyladır. Bilindiği üzere Mutezile baştan beri Beyânın ve beyân bilgi sisteminin gönüllü ve resmî temsilcileri olagelmişlerdir.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin kitabının başında, bir giriş olarak tasarladığı üç alt başlık yer alır. Bunların ilki kitabın hedefi, ikincisi usul-i fıkhın kısımları,

---

73 Burada Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*'sını dışarıda bırakmak gerekir. Şâtıbî bu eserinde usulün ilkelerini yeniden oluşturma yolunda özgün bir tarz geliştirmiştir. Onun bu yenilikçi projesini beyânın Endülüs'te yeniden kurulması çabalarına ayırdığımız ileriki bir bölümde ele alacağız.

74 Ebû Zeyd Abdurrahmân İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Nşr. Alî Abdülvâhid Vâfî, I-IV, (Kahire, Lecnetü'l-beyâni'l-Arabî, 1958), III, 1031. Diğer üç kitap ise şunlardır: Kâdî Abdülcebbâr *el-Umde*; Ebu'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi usûli'l-fıkh*; Fahruddîn Râzî, *el-Mahsûl* adlı eserinde; Amidî de *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*'da bu dört kitabı esas almıştır. Bilindiği gibi Kâdî Abdülcebbâr Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin; Cüveynî de Gazzâlî'nin hocasıdır

üçüncüsü de usul-i fıkhın konu sistematiği mevzularını ele alır. Bizi burada ilgilendiren bunların sonuncusu olup müellif bununla ilgili şunları söylemektedir:

"Usul-i fıkıh, fıkhî hükümleri elde etme yolları, fıkıhtaki akıl yürütmenin mahiyeti ve buna bağlı konular demektir. Emir, nehiy ve umûm (genellik ifade etme) fıkhî hükümleri elde etmenin yollarından biri olup hem hakikat hem de mecaz ifade edebilir. Bu durumda emir, nehiy ve umûmun ne anlama geldiğini ortaya koymak için hakikat ile mecazın birbirinden farklılığının tespiti gerekeceğinden, kelâmın/sözün kısımlarından olan hakikat ve mecaz konusunu, özelliklerini ve mahiyetlerindeki farklılığı emir ve nehiy konusundan önce işlememiz gerekmiştir. Zira emir konusunu işlerken "emir vücup ifade etmek üzere kullanılırsa hakikat anlamında kullanılmıştır" hükmünün okuyucuya anlamlı gelmesi bu konu sıralamasına bağlıdır. Sonra harfler konusu gelir ki bazen emir ile ilgili konular işlenirken harflerle ilgili bilgilerin yeri gelir. Bu yüzden harfler konusu emir konusundan önce işlenmiştir. Daha sonra emir ve nehiy konusu hitapla ilgili diğer konulardan öne alınmıştır. Zira öncelikle bizzat sözün ifade ettiği anlamın -yalın olarak- ne olduğunun bilinmesi gerekir. Daha sonra ise bu anlamın şümulü ve hâs oluşu, icmalî ya da tafsilî oluşu ele alınmıştır. Bu arada emir, nehiyden önce işlenmiştir. Zira içeriği olumlu olan olumsuz olandan önce gelir. Ayrıca has ve âmm da mücmel ve mübeyyen konularından önce gelmektedir. Bu da zâhir (açık) olanın hafî (kapalı) olandan önce gelmesi sebebiyledir. Mücmel ve mübeyyen konuları Hz. Peygamber'in filleri konusundan önce ele aldık. Zira fiil bir bakıma hitap (sözlü ifade) gibidir. Mücmel de, bir tür mücmelliğe delâlet etmekte olan âmma benzer ve bu yüzden onunla birlikte ele alınmıştır. Fiiller konusu da nasih ve mensuhtan önce işlenmiştir. Zira hitapta olduğu gibi Hz. Peygamber'in fillerinde de nesih söz konusu olabilir. Nesh konusu da icmadan önceye alınmıştır. Bunun anlamı yüce Allah'ın ve Resulünün hitaplarında söz konusu olduğu hâlde, icma konusunda nesihten söz edilemeyişidir. Hz. Peygamber'in filleri konusunun icmadan önce ele alınması ise bu fillerin nesihten önce olması ve neshin de icmadan önce olmasından dolayıdır. Ayrıca filler de Hz. Peygamber'den sadır olması noktasında sözler gibidir. Şer'î hitap ile ilgili konuların bir bütün hâlinde icmadan önce ele alınmasının sebebi bu hitabın icmanın da doğruluğunu bilmemizi sağlayan bir özellikte olması ve Allah ve Resulünün sözünün doğal olarak öncelikli olmasındandır. İcma konusu ise haberler konusundan önce ele alınmıştır. Zira haberlerin bir kısmı âhad, bir kısmı ise mütevatirdir. Âhad haberleri kabul etmenin gerekliliğini anlama yolla-

rından biri icmadır. Âhad haberler de hükmün bilinmesi için bir emare* ve işaret niteliğinde olduğundan dolayı -benzer bir mahiyeti taşıyan- kıyas bölümüyle yanyana ele alınmıştır. Mütevatir haberler, mevcut bir icmanın bilinmesini sağlayan bir yol olsa da icmadan sonraya bırakılması gerekmiştir. Aynı şekilde şer'î delilleri önceden bilmemiz gerektiğinden mütevatir konusu, hitap/dil ile ilgili bölümlerden sonraya bırakılmıştır. Daha sonra mütevatir haberin sübut yolları konusu yer alır. Kıyası icmadan sonraya bırakmamızın sebebi ise icmanın kıyasın doğruluğunu bildiren yollardan biri olmasıdır..." Bu konulardan sonra "Mübahlık ve yasaklık: *el-hazr ve'l-ibaha*" konuları gelir. Kitabın en sonunda ise usul yazımındaki teamüle uygun olarak müfti, müstefti, içtihatta isabet etme konularını ele alarak kitabı tamamlar."[75]

Bu alıntı metni burada uzun uzadıya vermemizin sebebi bize usul-i fıkıh ilminin yapısını sunması yani usul-i fıkhın konu başlıklarının birbiriyle olan ilişkisi ve birbiri üzerine nasıl bina edildiğini göstermesi sebebiyledir. Bazı müelliflerin usul eserlerini yazarken farklı bir sistematik takip ettikleri dikkate alınırsa Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin burada sunduğu ve kitabını telifinde esas aldığı bu "sistematik" gerçekten de bu ilmin iç yapısını yansıtan en ideal sistematik olarak değerlendirilebilir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, sistematiğinde mantıkî öncelik sırasını temel almış ve bunun sonucunda usule ait lafız bahislerini ele alarak işe başlamıştır. Zira usul ilminin faaliyet tarzında hareket noktası Şariin hitabı (Kur'an ve Sünnet) olduğundan dolayı işe "Hitap bölümleri" dediği Şariin hitabının yorumu ile ilgili kaidelerin konulmasıyla ilgili bölümlerle başlamıştır. Sonrasında ise bir teşri kaynağı olması bakımından Hz. Peygamber'in fiillerinin incelendiği bölüm gelmektedir. Gerçekten de Hz. Peygamber'in fiilleri de tıpkı sözleri gibi olup Sünnetin bir kısmını oluşturur. Sonraki konu ise "İcma"dır. İcma zarurî olarak hitap ile ilgili konuların sonrasına bırakılmıştır. Zira icmanın şer'î bir delil oluşu ancak bu şer'î hitap sayesinde olmaktadır. İcmadan bahsetmek sözü "haber"e getirmektedir. Zira bazı haberler bir ya da birkaç insanın bildirdiği haber-i âhattır. Bu tür haberlerin kabul edilmesi gerektiğini bize bildiren ise icmadır. Ayrıca haberin ikinci türünü teşkil eden mütevatir haberler ise icmanın delil oluşunu ispat etmemizi sağlayan bir yoldur. İcma ve haberlerden sonra söz kıyasa gelir. Kıyasın icmadan sonra işlenmesinin nedeni kıyasın delil oluşunun bir delilinin de icma olmasındandır. Kıyas ile ilgili söylenenler dört temel kavram etrafında yapılmaktadır. Bunlar: Asl, fer', hüküm ve illettir. Tüm bu kavramla-

---

* *Emare*, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre zannî bir bilgiye götüren sahih bir delil olarak tanımlanır. Yazar burada emareyi kelâmcıların tanımından alır. Fukahanın kıyas ve haberi vahid gibi emareleri delil olarak nitelediğini belirtir. el-Basrî, *el-Mutemed*, II, 189-190 (çev.)

[75] Bkz. el-Basrî, *el-Mutemed fî usûli'l-fıkh*, 13-14.

rın, dile ait temel bir konuyla yani lafız ve mana arasındaki ilişki konusuyla doğrudan ilgisi vardır. Şöyle ki asl bir nass olduğu gibi hüküm de bir nasstır ya da nasstan çıkarılır. İllete ise nassta bulunan bir karine yoluyla ulaşılır. İşte kıyasın bu dört unsuru -ya da deliller- hakkındaki sözleri bitirdikten sonra konu hükümlere, yasaklık ya da mubahlık şeklindeki çeşitlerine ve sonrasında da bu hükümlerin çıkarılması yollarına gelmektedir. Bu noktada usul incelemesi ikinci kez hitap konusuna gelmektedir. Zira hükümler ancak mevcut bir hitaptan istidlâl edilmektedir. Müfti ve müstefti konu başlıkları ise içtihat ve müçtehit ile ilgili bilgileri içermektedir. Bilindiği üzere içtihat nass üzerinde yapılmaktadır.

O hâlde usul-i fıkıh ilminin sunduğu veriler içinde, kaynak olma otoritesini öncelikli olarak elinde bulunduran dil ile ilgili konular olmaktadır. Bu hüküm, "hitap/dil bölümleri" başlığı altında topluca ele alınan konular kadar, aynı şekilde usul-i fıkhın değişik bölümlerinde dağınık hâlde yer alanlar için de geçerlidir. Bu konu ve bölümleri etrafında toplayan ana eksen ise lafız ve mana arasındaki alaka ya da delâlet problemidir. Sırf bir bilgi olsun diye zikretmek gerekirse, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin 990 sayfa ve iki ciltten oluşan eserinde sadece "hitap/dil konuları"na ayrılan yer 350 sayfadır. Bu bölümler aşağıdaki konu başlıklarını içermektedir:

1- Sözün hakikî anlamı, hakikat ve mecaz şeklinde taksimi ve bunların ayrı ayrı hükümleri. 2-Emirler konusu: emrin lafzî sıygaları, vücup, emir sıygalarında tahyir (iki şey arasında serbest bırakma.) Lafzın mutlak anlamdaki emre, talik edilmiş emre ve mukayyet emre delâleti. 3-Nehiyler (yasaklamalar) konusu: nehyin mahiyeti, nehyin lafzî sıygaları, emir ve nehiy, vücup ve tahyir, yasaklanan şeyin hükmünün fasit oluşu. 4-Lafızların delâletiyle ilgili umum ve husus konuları. Bu konu usuldeki dile ait konuların en genişi olup şu başlıkları içerir: Umum'un ve husus'un anlamı, umumun mana açısından anlamı, umumun lafız bakımından anlamı, âmmın tahsisi, âmmın hâs üzerine kurulması, mutlak ve mukayyet konuları. 5-Mücmel ve mübeyyen: Mana ve lafızda mücmel ve mübeyyen, beyânın dereceleri, beyâna ihtiyaç duyanlar ve duymayanlar vb.

Şimdi burada usul-i fıkhın konularına ve bu konuları ele alış tarzına -yukarıda usul-i fıkıh ilminin yapısı hakkında sunulan bilgilerin de ışığında- sırf epistemolojik açıdan bakarsak, hiç tereddütsüz bir şekilde bu ilim branşının delâlet ile yani nassın ve nassın aklî içeriğinin delâletiyle uğraştığını söyleyebiliriz. Bunlardan nassın delâletinin özünü, beyânî söylemde lafız ve mana arasında kurulabilen ilişki türlerinin belirlenerek kurallarının tespiti amacıyla kapsamlı bir şekilde istikraya tâbi tutulması işlemi oluşturur. Nassın aklî içeriğinin delâleti ya da bazı usulcülerin tabir ettiği gibi "Ma'na'l-hitap" konusu ise tek bir temel eksen etrafında dönmektedir ki bu da kıyastır. Fıkhî kıyas *asl*'ın (:hakkında nassta hüküm olanın) hükmünün bir şekilde nassın aklî içeriğine

dayanarak *fer'*e (:hakkında hüküm olmayana) uygulanmasıdır. O hâlde burada birbirinden farklı ve usul-i fıkıh metodu içinde birbirini tamamlayan iki seviye ortaya çıkmaktadır: Temel ekseni, birbirinin eşi olarak lafız ve mana arasındaki ikili ve karşılıklı ilişkilerden oluşan seviye ile ekseni asl-fer'den oluşan ve lafız-mana ikilisinin aslın yerine geçtiği seviye. Bu ikinci seviye bir sonraki bölümde ele alınacak olduğundan burada ilk, yani lafız ve mana arasındaki ilişkiyi merkeze alan seviyeyi ele almakla yetineceğiz.

Usul ilmi lafız ve mana arasındaki ilişkiyi teorik ve pratik olmak üzere iki farklı bakımdan ele almaktadır.

Teorik bakımdan tartışma başlıca üç mesele etrafında dönmektedir: 1- Dilin kaynağı. Diller insanların ortak kullanımının ürünü müdür, yoksa tanrı tarafından mı insanlara verilmiştir? 2- Dilde kıyas metoduna başvurulup vurulamayacağı. 3-Salât, sıyam, zekat vb gibi şer'î isimler. Usulcülerin dilin kaynağı konusuyla ilgilenmeleri sadece bazı yönlerini bir önceki paragrafta gördüğümüz gibi dilbilimcilerle kelâmcılar arasındaki tartışmalarının bir uzantısı olduğundan bu konuların usul sahası içinde yapılmasının hiç bir gerekçesi yoktur. Zira bu tartışmayla doğrudan ilgili bir usul konusu yoktur. İkinci konu (dilde kıyas yapılması) hakkındaki tartışmaların ise usul ilminin faaliyet metodu içinde haklı bir yeri olduğu görülmektedir. Zira eğer dilde kıyasın geçerli olduğu kabul edilirse bu fıkıh âliminin bazı fıkhî meselelerde fıkhî kıyası kullanmasına gerek kalmadan hükme ulaşmasını sağlamaktadır. Bu süreç şöyle gerçekleşir: Nassın aklî içeriğine dayanılarak yapılan fıkhî kıyas, meselâ, hamrın/şarabın (asıl) haram oluşunun sebebi olan sarhoş etme vasfını taşıdığından dolayı nebizin (fer') de haram olmasını gerektirmektedir. Nebizin hamra kıyas edilerek haram olduğu şeklindeki bir sonuca fakih "sebr ve taksim" işlemini uygulayarak ulaşır. Bu işlemi uygulamakla önce hamrın vasıflarını tespit ederek ortaya koyar (:taksim), sonra bu vasıfları teker teker deneyerek (:*sebr*), "*Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları şeytan işi birer pisliktir, bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*" (Maide: 90) âyetinde açık bir şekilde belirtilen haramlığın sebebi olacak uygun vasfı tespite çalışır. Bu işlem esnasında fakihte haramlığın sebebi olmaya uygun vasfın sarhoş edicilik olduğuna dair belirgin bir kanaat oluşur. Zira sarhoş edicilik vasfı aklı gidermekte; aklın gitmesi de namaz, oruç vb. dinî mükellefiyetleri düşürmektedir. İşte fakih ele aldığı bu vasfın (sarhoş edicilik) nebizde de olduğuna emin olunca onun da haram olduğuna hükmeder.

Bu noktada dilde kıyasın yapılabileceğini benimseyen görüşten hareket edildiğinde ise fıkıh bilgininin nassın aklî içeriğine (münasip vasfın=illetin araştırılmasına) dayanarak yaptığı fıkhî bir kıyasın kullanılmasına gerek kalmamaktadır. Bu durumda fakihin düşünüş basamakları şu şekildedir: Fakih şöyle düşü-

nür: Arapların "hamr" dediği içki, aklı aldığı ve giderdiği için böyle isimlendirilmiştir. Zira dilde "tahmir" kapatma örtme anlamına gelir. Ayrıca "hamrın" böyle isimlendirilmesine sebep olan giderme ve kapama (setr) anlamı nebiz için de geçerlidir. Zira üzüm suyundan yapılana denildiği gibi nebize de hakikî anlamı kastedilerek hamr denilebilmektedir. Buna bağlı olarak nebizin hükmü hamrın hükmü gibi olmaktadır. Görüldüğü üzere ulaşılan bu sonuç dilde kıyas yapılabileceğinin kabulüne bağlanmış bir hükümdür. Burada arpa suyundan yapılanı (nebiz), üzüm suyundan yapılana (hamr) kıyas ederek hamr diye isimlendiriyoruz. Zira nebiz de hamra bu ismin verilmesine sebep olan aklı giderme illetini aynı şekilde taşımaktadır. Bu konuyla ilgili diğer bir örnek de "sârık" lafzıdır. Sârık (hırsız) sözlükte başkasının koruma altındaki malını yerinden gizlice alan kişiye denmektedir. Eğer dilde kıyas yapılabileceğini kabul edersek "sârık" lafzını -mecaz olarak değil gerçek anlamda- "nebbaş" denilen, mezardaki cesetlerin kefenlerini soyanlar için de kullanabiliriz ve onlara da hırsıza verilen cezanın aynısını (:el kesme) veririz... İşte dilde kıyasın varlığını savunan görüş (:isimlendirme sebebindeki ortaklık sebebiyle bir şeye başka bir şeyin ismini verme) yoluyla fıkhî bazı neticelere ulaşabiliriz. Bu sebepten dolayı bu konuyu usul-i fıkıh içinde incelemenin haklı bir gerekçesi olduğu görülmektedir. Ancak usul bilginleri bu konuda derin bir fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Ortadaki durum şudur: Büyük çoğunluk dilde kıyas yapılabileceğini kabul etmez. Zira böyle bir şey onlara göre dili Arapların kullanımının dışına çıkarmak ve dolayısıyla Kur'an'ın indirildiği bu dili bozmak anlamına gelir. Yine böyle düşünenlere göre Araplar varlıkları isimlendirirken böyle bir kıyas yoluna başvurmamışlardır. Meselâ Araplar siyah olan at için "edhem", kırmızı at için ise "kümeyt" dedikleri hâlde, siyah elbiseye edhem; kırmızısına da kümeyt demezler.

Usul-i fıkhın dil ile ilgili üçüncü teorik tartışma konusu ise "şer'î isimler" ile ilgilidir. Buradaki tartışmanın temeli bazı Mutezile, Haricî ve fakihlerin şu üç isim türü arasında yaptıkları ayırıma dayanır: 1- Lügat anlamındaki isimler: Bunlar ilk olarak konuldukları anlama delâlet eden isimler ile (adam, taş vb.) örf ya da kullanım yoluyla belirli bir şeye tahsis edilmiş isimlerdir. Meselâ "dâbbe" ismi bu ikinci türden olup dildeki ilk konulduğu anlamıyla yeryüzünde hareket eden her şeye delâlet etmekteyken, örf ve kullanım yoluyla sadece dört ayaklı hayvanlara tahsis edilmiştir. 2- Dinî isimler: Bunlar da "iman", "küfür (inkâr)" ve "fasıklık" lafızları vb. gibi dinî bir anlam taşıyan isimlerdir. 3- Şer'î isimler. Sözlükte dua; şer'î bir terim olarak ise namaz anlamına gelen "salat" kelimesi gibi. Bu konu etrafında ilk defa tartışma açan Eş'arî mezhebinin büyük simalarından Kâdî Bâkıllânî gibi görünmektedir. Bâkıllânî Şâriin bu tür şer'î isimleri Arapların ortak kullandığı anlamlardan yani sözlük anlamından çıkarıp şer'î bir anlama naklettiği şeklindeki görüşe karşı çıkmıştır. Görüşüne şunu delil getirir: Bu isimler Kur'an'da geçmektedir. Kur'an ise kendisinin de belirttiği üzere A-

rapça olarak indirilmiştir. Bu yüzden bu tür şer'î isimlerin anlamlarının Arapların bildiği şeyler olması gerekir. Aksi hâlde bu kelimeler Arapça olmazdı ve onlara Arapça denilmezdi. O hâlde Şâri bunları bir anlamdan başka bir anlama taşımamıştır. Aksine bunları ilk sözlük anlamlarında bırakarak bu anlama bazı ek özelliklerin ilave edilmesini şart koşmuş ve bunları bu şekilde şer'î hâle dönüştürmüştür. Buna göre meselâ "salât" sözlükte dua; şeriatta ise namaz ibadeti anlamına gelir.[76] Görüldüğü üzere bu mesele kökü itibarıyla kelâm ilmine aittir. "Te'vil"i kabul eden, yani tecsim (tanrının cisimleştirilmesini) ifade eden müteşabih âyetlerdeki sözlük anlamlarının tenzih ifade eden mecazi bir manaya taşınması zorunluluğunu savunan Mutezile mezhebi ise görüşlerine Yüce Allah'ın Kur'an'da bazı kelimelerin anlamlarını sözlük anlamından şer'î özel bir anlama nakletmiş olmasını delil getirirler. Mutezilenin benimsediği anlamda te'vili kabul etmeyen Eş'arîlerin ise rakiplerinin bu delillendirmesini çürütmesi gerekiyordu. Gördüğümüz gibi bu işi Bâkıllânî üslenmiştir.

Bu bilgiler usul-i fıkıh bilginleri arasında dille ilgili teorik yön dediğimiz konular çerçevesindeki tartışmalar hakkında özet bir fikir vermektedir. Bu araştırma konularının pratik yönü ise doğrudan doğruya şer'î hitabın yorumu ile ilgilidir. Usulcüler burada Arap dilinin tümevarım yoluyla taranmasıyla ulaştıkları şekliyle delâletin, yani lafzın manaya delâletinin çeşitleri konusunu ele alırlar. Bu konu gerçekte usul araştırma konularının omurgasını oluşturur. Bizi burada ilgilendiren konu usulcülerin şu ya da bu konu hakkında ortaya koyduğu görüşleri derinlemesine araştırmak değildir. Aksine onların zihnî emek harcadığı ve bunun sonucunda kafa yapılarını şekillendiren ve akıllarının -bir bütün olarak beyânî aklın- kalıbını oluşturan meselelerin hangi tarzda olduğu hakkında genel ama net bir fikir vermektir. İşte bundan dolayı burada da usulcülerin belirlediği lafız ile mana arasındaki ilişki türleri, başka bir deyişle lafızların manaya delâlet türleri hakkında ana hatlarıyla bir tasvir ile yetineceğiz.

Burada bir çok usulcü tarafından dille ilgili ilkeler başlığı altında ele alınmış olmasına rağmen[77] gerçekte nahiv konusu olan vav, fâ, sümme vb. harflerin anlamları, hasr ve istisna edatları, ismin câmid ve türemiş şeklinde ikiye ayrılması vb. konuları bir kenara bırakıyoruz. Şu hâlde usulcülere göre lafzın mana ile olan ilişkisi aşağıdaki şekilde bir taksime tâbi tutulabilir[78]:

---

76 Mutezilenin bakış açısı için bkz. *A.g.e.*, 23 vd., Eş'arîlerin görüşünün tafsilatı için ise bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 23. Beraberinde, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, I, 221

77 Meselâ bkz. *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût.*

78 Bununla ilgili olarak özellikle şu eserlere bakılabilir: Alî Hasebullah, *Usûlü't-teşrîi'l-İslâmî* (Mısır, Dâru'l-maârif, 1964), 179 vd.; el-Basrî, *el-Mutemed fî usûli'l-fıkh*; el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*; el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*

I- Konulduğu kök anlamı bakımından lafz üç türe ayrılır: Hâs, âmm, müşterek. Hâs tek bir ferdi göstermek üzere vaz edilmiş lafızdır. Tek bir ferdi gösterme niteliği, Ahmed lafzındaki gibi şahıs bakımından; insan lafzındaki gibi tür bakımından ve hayvan lafzındaki gibi cins bakımından olabilir. Hâs lafız adam ve ağaç gibi maddî varlıkları gösterebildiği gibi, ilim ve cehalet gibi maddî olmayan sıfatları da gösterebilir. Ayrıca bu tek ferdi gösterme niteliği, geçen misallerdeki gibi hakikî anlamda olabileceği gibi sayılarda (üç, dört...) olduğu üzere zihnî de olabilir. Hâs lafız emir, nehiy, mutlak, ve mukayyet gibi türlere ayrılır: "Şer'î bir nassta yer alan hâs bir lafız, aksini gerektiren bir delil olmadıkça delâlet ettiği fertleri kesin olarak içine alır." Âmm ise birden çok ferdi içine alan lafızdır. Buradaki birden çok ferdi içerme niteliği "adamlar" kelimesindeki gibi lafızdan; ya da "kavim" kelimesindeki gibi manadan kaynaklanabilir. Âmm lafzın bir çok çeşidi vardır. Meselâ, cins ifade eden (yani bir türün tümünün bir bütün hâlinde kastedildiğini gösteren) marifelik (belgilik) edatı "elif-lam" taşıyan çoğul (el-müslimîn: Müslüman erkekler; el-müslimât: Müslüman kadınlar) ve tekil (es-sârık; es-sârika: hırsız) kelimeler; "men: kim, kim ki", "ma: o şey" ve "eyyu: hangi" gibi şart isimleri: "*Öyle ise sizden ramazan ayını kim idrak ederse onda oruç tutsun*" (Bakara: 185); soru isimleri: "*Bunu tanrılarımıza kim yaptı?*" (Enbiya: 59); ism-i mevsuller ve bir şart, nehiy ya da nefyden sonra gelen belgisiz isimler: "Varise vasiyet yoktur"; umumî bir vasıfla tavsif edilmiş belgisiz kelime: "*inanmış bir köle putperest bir kişiden daha iyidir*" (Bakara: 221); "tüm-her: küllü" ve "bütün: cemîu" gibi sıfatların lafzen ve manen izafe edildiği kelimeler: "*Her nefis kazandığına karşı bir rehindir.*" Müşterek ise dilde kök olarak birden çok anlama gelecek şekilde konulan kelimelerdir. Meselâ "mevlâ" kelimesi hem efendi hem de köle anlamına gelir. Yine "ayn" kelimesi görme organı olan göz, su gözü, altın ve güneş anlamlarına gelir. Usul bilginleri âmm ve müşterek konularında derin görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Usulcülerin bu iki konuda bağlı oldukları değişik mezheplere göre birbirinden farklı detaylı görüşleri vardır.

II- Belirli bir bağlamda kullanıldığı anlam bakımından lafız iki gruba ayrılır: Hakikat ve mecaz. Lafız eğer dilde normalde bilinen yaygın anlamında kullanılırsa bu onun "hakikat" anlamıdır. Eğer lafzın dilde bilinen yaygın anlamının dışında kullanıldığını gösteren bir karine varsa bu da onun "mecaz" anlamıdır. Her iki kısmın kendine göre hükümleri vardır. Meselâ Hanefîler mecazı tıpkı hakikat gibi lafzın manayı ifade etmesinin normal bir yolu olarak görürler. Şâfiîler ise lafzın hakikî anlamda alınması imkânsız olmadığı sürece mecazi anlama başvurulmayacağı fikrindedir. Ayrıca mecazın delâleti "zarureten" olmuş bir delâlettir. Mecaz lafız umum anlamında alınamaz. Sadece sözün tamamen hükümsüz olmaması için ifade ettiği asgarî fertlere delâlet eder. Bunun gibi bir lafzın aynı anda hem hakikî hem de mecazi anlamda kullanılıp kullanılamayacağı

konusunda ihtilâf edilmiştir. Meselâ "*yahut kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin*" (Nisa, 4:43) âyetindeki "lems: dokunma" kelimesi böyle olup hem el ile dokunmayı (:hakikî anlamı) hem de cinsi ilişkiyi (:mecaz anlamı) ifade eder. Şâfiîler burada her iki anlamın aynı anda kastedilmesine bir engel görmedikleri hâlde, Hanefîler kastedilenin sadece mecazi anlam olduğunu öne sürmüşler ve bu görüşü dil ve gramere ait delillerle desteklemişlerdir. Buna göre âyette *lems* kelime kökünün bir fiili birlikte yapma anlamı içeren müfaale babı kalıbıyla (:mulâmese) getirilmesi dolayısıyla mecazi anlam (cinsel ilişki), hakikî anlama (kadının bedenine dokunma) ağır basmaktadır.

III- Manasının açıklığının derecesi bakımından lafızlar temelde iki gruba ayrılır: Muhkem ve müteşabih. Bu ikisi arasında bir takım seviyeler daha vardır. Buna göre muhkem, doğrudan belirli ve tek bir anlamı ifade eden ve tefsir ya da te'vil edilmeye ihtiyacı olmadığı gibi (Peygamberimiz hayattayken) neshe uğrama ihtimali de olmayan lafızdır. Meselâ "Allah her şeyi hakkıyla bilir" âyeti böyledir. Müteşabih ise bunun tam zıddı olup delâlet ettiği anlamın kapalı ve kastedileni bilme yollarının da imkânsız olduğu lafızdır. Bazı surelerin başındaki huruf-ı mukattaa ve zâhirî anlamıyla teşbih ifade eden âyetler böyledir. Lafızlar muhkemden müteşabihe doğru aşağıdaki şekilde bir sıralamaya sahiptir: **Muhkem**, müfesser, nass, zâhir, hafî, müşkil, mücmel, **Müteşabih**. Şimdi bu ara dereceleri ele alalım: Müfesser, muhkem gibidir ancak (Peygamberimiz hayattayken) neshedilmesi mümkündür. Meselâ "*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun*" (Nur: 4) âyetinde geçen "celd" yani sopa vurma kelimesinin anlamı bilinmekte, sayısı da belirtilmekte olduğundan bu müfesser bir lafızdır. Ancak bu âyetin neshe uğramış bazı âyetlerde olduğu gibi daha sonra gelecek bir âyetle neshedilerek sopa vurma hükmünün kaldırılması veya sayısının azaltılması ya da artırılması -vahyin devam ettiği dönem için- mümkündür. Nass, sözün söyleniş gayesini ve bağlamını teşkil eden bir anlama delâlet etmesi bakımından müfesser gibidir. Ancak neshedilme ihtimalinden başka te'vil ve tefsire uğrama ihtimaline de açık olması bakımından müfesserden ayrılır. Zâhir ise kapalı olmayan ancak sözün asıl söyleniş gayesini de oluşturmayan bir anlama delâlet eden ve nesih, te'vil ve tefsir ihtimaline açık olan lafızdır. Meselâ "*beğendiğiniz (veya size helal olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın*" (Nisa, 4:3) âyeti hoşa giden ve helal kadınlarla evlenilmesine izin vermektedir. Bu, âyetin zâhir anlamıdır. Ancak âyetin bu bağlamda ifade etmek istediği esas anlam, kadınların sayısının en çok dört ile sınırlandırılmasıdır. (Bu da âyetin nass anlamıdır.) Hafî, ise kendi başına anlamı açık olduğu hâlde manası müteşabih olan bir kelimeyle irtibatlı olan lafızdır. Meselâ "*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin*" (Maide, 5:38) âyetinde "sârık: hır-

sız" kelimesinin anlamı kendi başına ve siygası bakımından açıktır. Ancak aralarındaki anlam benzerliği onu "nebbaş" denilen kefen soyucu ile irtibatlandırır. Bu noktada kendiliğinden bir soru belirir: Kefen soyucu da âyetteki hırsız kapsamına girip onunla ayni hükmü alacak mıdır? Müşkil, manası, hakikat ya da mecaz olarak aynı anlama delâlet eden başka bir lafzın anlamıyla karışmış olan lafızdır. Bunun meşhur misali, "*Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler*" (Bakara: 228) âyetindeki "kur'" lafzıdır. Kur' lafzı sözlükte hem temizlik hem de hayız anlamına gelir. O hâlde âyette hangisi kastedilmektedir? Son olarak ise mücmel gelir. Mücmel, manası kapalı olan ve dışardan bir açıklama olmaksızın gerçek anlamı bilinemeyecek lafızdır. Şâri mücmel bir lafzın manasını bildirirse müşkil lafza dönüşür ve fukahanın içtihadına konu olur.

IV- Kastedilen manaya delâletinin şekli bakımından ise lafızlar -Hanefîlere göre- dörde ayrılır: 1- İbareyle delâlet: Lafzın, söylenişindeki asıl maksat olan veya ona tâbi olarak kastedilen manaya delâlet etmesidir. Meselâ, "*Beğendiğiniz -veya size helal olan- kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın.*" (Nisa: 3) âyeti iki anlam içermektedir. Birincisi erkeğin eşlerinin sayısını dört kadın ile sınırlandırmaktır ki bu âyetin asıl maksadıdır. İkincisi ise nikâhın helal olduğudur. Bu ise âyetin asıl maksadı olmayıp ona bağlı olarak elde edilen ikincil bir anlamdır. 2-İşaretle delâlet: Lafzın söylenişinde doğrudan kastedilmeyen ancak bir süre düşünmekle anlaşılabilen anlamdır. Meselâ: "*Onların örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir.*" (Bakara: 233) âyetinde doğrudan kastedilen anlam çocuğunu emziren boşanmış kadınların nafakasının babaya ait olduğudur. Bu ibarenin delâletidir. Ancak âyetten -fıkıh bilginlerinin dediği üzere- çocuğun nesebinin anneye değil babaya ait olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh bilginleri bu görüşü, âyette sanki babanın çocuğu üzerinde mülkiyet gibi bir hakkı olduğuna işaret etmek için "el-mevludü **lehu**" ifadesinin kullanılmış olması üzerine bina ederler. Zira âyette 'lehu' kelimesinde geçen lam harfi sahip olma ifade eder. 3-Nassın delâleti: Buna **"delâletin delâleti", "fehva'l-hıtab, lahnu'l-hıtab, evlâ kıyas, celi kıyas veya nass manasında kıyas"** da denir. Lafzın, bir konuda ortaya koyduğu hükmün, lafızda belirtilmeyen ancak hükmün illeti olduğu anlaşılan vasfı aynı şekilde taşıyan başka bir durum için de geçerli olduğunun anlaşılmasıdır. Meselâ, "*Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine "öf!" bile deme, onları azarlama*" (İsra: 23) âyetinde nassın ibaresi ana babaya söz ve azarlama yoluyla eziyet edilmesini yasaklamaktadır. Yine bu ifadeden onları dövmek gibi bir yolla eziyet vermenin de öncelikli olarak yasaklandığı anlaşılmaktadır. 4-Sonuncusu ise iktizanın delâletidir: Bu da lafzın ibarede yer almamış, ancak sözün sağlıklı anlaşılması kendisine bağlı bir manaya delâlet etmesidir. Meselâ "Allah, ümmetimden hata, unutma ve zorlandıkları söz ve fiilleri kaldırmıştır" hadisinin sağlıklı olarak anlaşılabilmesi "filleri" kelime-

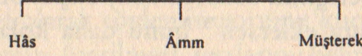
sinden sonra "fillerinin günahını" ibaresi varmış gibi düşünülmesine bağlıdır. Böylece ümmetten kaldırılanın unutma ve hata işleme olmayıp, hata ve unutmanın günahı olduğu anlaşılır.

Bu Hanefîlerin delâlet çeşitleri ile ilgili sınıflamasıydı. Şâfiîler ise bunu ikiye ayırırlar: İlki, delâletü'l-manzum ve delâletü'l-maksud da denilen mantukun (söylenenin) delâletidir. Lafzın sözde zikri geçen ve ifade edilen bir manaya açıkça delâlet etmesi demektir. *"Hâlbuki Allah, alım-satımı helal, faizi haram kılmıştır."* (Bakara: 275) âyetinin alım-satımın helal ve faizin haram olduğunu ifade etmesi böyledir. İkincisi ise mefhumun delâletidir. Bu da iki kısma ayrılır: a) Mefhumu'l-muvâfaka: Bir lafzın sözde belirtilen konu (:*mantuk*) hakkındaki hükmünün, ifadede yer almayan bir konu (:*meskût*) hakkında da geçerli olmasıdır. Bu Hanefîlerdeki nassın delâletinin aynısıdır. b) Mefhumu'l-muhalefe (zıt anlam): Lafzın ifadede yer alan konu hakkındaki hükmünün, ifadede yer almayan konunun hükmünden farklı olduğuna ya da ona bütünüyle ters olduğuna delâlet etmesidir. Bu türe "delilu'l-hitab" da denilir. Mefhumu'l-muhalefe şu gruplara ayrılır: I- Mefhumu's-sıfat: *"Sizden, hür mümin kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyen kimse, ellerinizdeki mümin cariyelerinizden alsın."* (Nisa: 25) âyetinde, evlenilmesi helal genç kızlar "mümin kadınlar" sıfatıyla zikredildiği için buradan "kafir kadınlar" ile evlenilmesinin yasak olduğu anlaşılır. II- Mefhumu'l-hasr: "Şuf'a (önalım hakkı) sadece taksim edilmemiş mallarda geçerlidir" hadisinde şuf'a hakkı sadece taksim edilmemiş müşterek mülkiyet altındaki mallarla sınırlandırılmıştır. Buna göre taksim edilmiş mallarda şuf'a söz konusu değildir. III- Mefhumu'ş-şart: *"Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin."* (Talak: 6) âyetinin metni açık bir şekilde boşanmış ve iddet bekleyen hamile kadına nafaka vermenin gerekliliğini ifade eder. Buna göre böyle bir kadın hamile değilse nafaka gerekmez. IV- Mefhumu'l-gaye: *"Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için!"* (Bakara: 187) âyeti açıkça Ramazan gecelerinde tan yerinin ağarmasına kadar yeme ve içmenin serbest olduğunu ifade eder. Bundan, fecrin doğuşundan sonra ise bunun yasak olduğu anlaşılır. V- Mefhumu'l-aded: *"Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun!"* (Nur: 4) âyetinin metninden bu konudaki şer'î cezanın seksen sayısıyla sınırlı olduğu anlaşılır. Buna göre cezayı bu sayıya bağlı kalarak fazla ya da eksik yapmadan uygulamak gerekir.

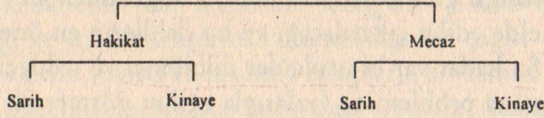
Aşağıdaki şema bu sınıflandırmaları özetlemektedir:

Usulcülere Göre Lafız-Mana İlişkisi

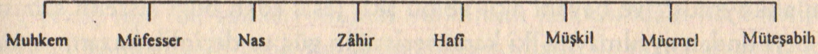
Vad' (Lafzın Manaya Konulması)



Lafzın Konulduğu Anlamda Kullanılması

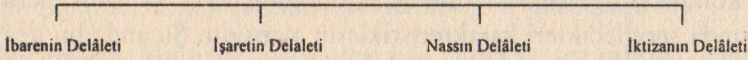


Açıklık Derecesi

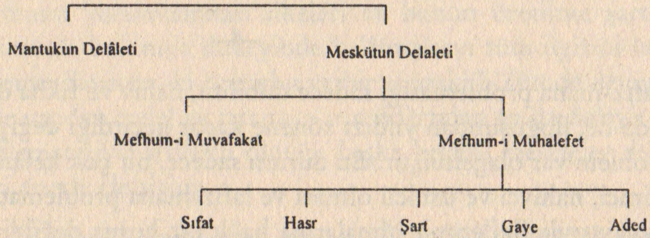


Lafzın Manaya Delalet Şekli

A- Hanefîlere Göre



B- Şâfiîlere Göre



Bu şekilde usulcülerin dil ile ilgili araştırma konularına özet bir bakış yapmış olduk. Bu bölümler daha önce de belirttiğimiz gibi usul-i fıkhın omurgasını oluşturur. Özellikle de, bir çok usulcünün yaptığı gibi, bir tür delâlet çeşidinden (makul yani nassın aklî içeriğinin delâletinden) başka bir şey olmadığı düşüncesiyle kıyası da bu konulara eklersek[79] bunu daha kolay söyleyebiliriz. Usul-i fıkıh ilmine epistemolojik açıdan yaklaşan araştırmacının dikkatini çekmesi kaçınılmaz olan en köklü ve esas unsur bu ilim içindeki zihnî faaliyetin sadece tek bir yönünün olduğudur: **Bu ilim dalındaki hareket yönü, dil bilimi, nahiv ve belagat ilminde olduğu gibi lafızdan manaya doğrudur.** Şer'î hükümlerin sadece delillerinden elde edilip çıkarılacağı ve bu delillerin en önemlisinin Kur'an olduğu doğrudur. Şu kadar var ki usulcüler dilbilimci ve nahivcilerin problematiği olan, lafız ve mana problemine fazlasıyla eğilim göstererek onun doğrultusunda hareket etmişler ve bu şekilde, "içtihadı", Kur'an'ın indirildiği dil üzerinde yapılan bir içtihada çevirmişlerdir. Bunun sonucunda dil konuları usulcüleri, gözlerini makasıdu'ş-şeria yani İslâm hukukunun nihaî gayeleri üzerine çevirmekten alıkoymuş[80] ve beyânî akıl ve bu aklı tesis eden bilgi sistemi sahasında, baştan beri ondan ayrılmayan iki karakteristiğin güç ve derinlik kazanmasına yol açmışlardır. Bu karakteristiklerin ilki; hareketin lafızlardan manaya doğru olması ve buradan çıkan düşünce sisteminde lafzın önemi ve ağırlığıdır. İkincisi ise küllî prensiplerin aleyhine olmak üzere tikeller (:*cüz'îyât*) ile fazla ilgilenilmesidir (İslâm hukukunun nihaî gayeleri ilminin aleyhine lafız, lafzın sınıflandırılması vb. konularla uğraşılması). Bu ikisi, dilbilimcilerin ve nahivcilerin beyânî akıl sahasında sergiledikleri karakteristiklerin aynısıdır. Şu anda bu değinme ile yetinelim ve diğer bir ana paragrafa, lafız ve mana problematiğinin başka bir tezahürüne geçelim.

–4–

Lafız-mana problematiği sadece dilbilim, nahiv ve fıkha özgü değildir. Kelâm ilminde de, doğuşundan yıldızı sönene kadar geçirdiği değişik merhalelerde hep bu problem var olagelmiştir. Bu durum sadece, bir çok kelâmcının aynı zamanda dilbilimci, nahivci ve usulcü olması ve lafız-mana problematiğiyle bu yan branşları dolayısıyla ilgilenmiş olmalarına bağlı bir husus değildir. Aksine bu, kelâm

[79] Gazzâlî, kıyası "Üçüncü branş (fenn): Hükümlerin lafızlardan elde edilmesinin şekli" başlığı altında inceler. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi usûli'l-fıkh*, II, 228. Buna bağlı olarak Gazzâlî -hazır- "hüküm kaynakları"nı (usul) Kitap, sünnet ve icma şeklinde üç kaynakla sınırlar.

[80] Bu Şâtıbî'nin dikkatleri üzerine çektiği ve -ilerideki bir bölümde açıklayacağımız gibi- İslâm hukukunun ana kaynak ve ilkelerinin esaslarını yeniden belirlemeyi hedefleyen projesi için başlangıç noktası edindiği bir husustur.

ilmine ait pek çok temel meselenin lafız ve mana problematiğiyle çakışması ve bazı durumlarda da bu meselelerin lafız-mana problemi içinde boğulmanın sonucu olarak ortaya çıkmasına bağlıdır. İşte bu şekilde beyânî araştırma konuları ortaya çıkışından beri iki ana akım etrafında toplanarak farklı iki kısma ayrılmıştı. Bunların ilki özel olarak söylemin yorumu kurallarıyla ilgilenmiş, ikincisi ise temel olarak söylemin üretilmesi şartlarını belirlemek ile uğraşmıştır. Bu konuyu kitabın giriş kısmında izah etmiştik. Kelâmcılar ise başlangıçtan beri -aynı anda- her iki akım içinde de bulunmuşlardır.

Öncelikle, kelâmcılar "bir doktrinin tebliğcisi" olarak başlangıçta, yazının yaygın olmadığı ve maddî araçların bulunmadığı bir çağda ortaya çıkmışlar ve mezhep doktrinlerini yayma ve muhalif rakiplerin söylemini çürütme konusunda en esaslı ve öncelikli metot olarak hitabeti (retorik) kullanmışlardır. Hitabet hangi dilde olursa olsun serbest ve irticâlî konuşmaya ve ayrıca lafızlara ve sözün terkibine özen göstermeye dayanır. Arap dilinin, manayı belirleyen harekelerin lafzı oluşturan harflerden ayrı ve bağımsız oluşu ve kelimenin ses formunun (:vezn) mantıkî fonksiyonunun bulunması noktasındaki karakteri, serbest ve irticali konuşmanın kalitesini, konuşucunun lafız ile mana arasında kurduğu ilişkinin kalitesine bağlı kılmaktadır. Bu bağlılık birbirine girişik ve birbirini tamamlayan iki seviyede gerçekleşmektedir: Bir yandan i'rab düzeyi, diğer yandan kelime ve terkiplerin ses formu ya da müziksel fon düzeyi. İşte bu hususlardan dolayı kelâmcılar ve özellikle Mutezile kendilerini, beyân özelliği taşıyan söylemin fiilen üretilmesi şartlarını belirleme işine vakfetmişlerdi.

Diğer yandan, Mutezile başlangıçta bir **"iddia ve tez sahibi"**, yani İslâm dininin inanç prensipleri konusunda mütefekkir, teorisyen ve bunların savunucusu olarak ortaya çıkmıştı. "Te'vil" ve "Kur'an'ın mucizeliği (i'caz)" gibi, beyân özelliği taşıyan söylemin yorumlanması ilkeleri ve bunun üretilme şartlarının tespit edilmesine katkıda bulunma düzeyinde kelâmcıların tüm ilgisini kendine çekmiş olan iki konuya ilaveten -ki bunu bu ve bir sonraki bölümde detaylarıyla göreceğiz- üzerinde yapılan cedel ve tartışmaların doğrudan ya da dolaylı olarak lafız ve mana problematiğiyle irtibatlı olduğu başka kelâmî meseleler de vardı. Şimdi bu meseleleri özetle ele alalım.

Bunlardan biri "Kur'an'ın yaratılmış olması (*halku'l-Kur'ân*)" konusudur. Bilindiği üzere Mutezile bu konuda Kur'an'ın mahluk olduğu görüşündedir. Bu onların "tevhit" konusundaki teorilerinin sonuçlarına uygun düşer. Onlara göre Allah'ın kelâmı olduğu için Kur'an'ın kadim olması bir çok bakımdan mümkün değildir. Şöyleki, kelâm (söz) bir hitap (emirler, yasaklar, geçmişten haberler vb.) olduğu için bu kelâmın yöneltildiği bir muhatap olması gerekir. Buna bağlı olarak hitabın kadim olduğu görüşü, bu muhatabın da kadim olmasını gerektirir ki, bu bizi kadim olanların birden fazla olmasına (*teaddüd-i kudemâ*) götürür.

Bu da şirktir. Diğer yandan herhangi bir söylem harfler, lafızlar ve manalardan meydana gelir. Kur'an'ın "mahluk olmadığı" görüşü, onun manaları bir tarafa, harf ve lafızlarının da kadim olduğu görüşüne götürmektedir. Bu da yine kadim olanların birden çok olmasına yani "şirk"e götürmektedir.

Beyânî bilgi sisteminde Mutezile ve Ehl-i sünnet arasındaki bu konu etrafındaki münakaşa ve çatışma deryasında ortayı bulan bir teori kristalleşmiştir. Bu teori söylemde, zihinde oluşan manalar (*kelâm-ı nefsî*) ile dil ile telaffuz edilen harflerden oluşan lafızlar arasında ayırıma gitmektedir. Eş'arîlere ait bu teori Kur'an'ın yaratılması meselesine çözüm aramaya çalışmakta ve şunu söylemektedir: "Allah'ın kelâmını 'mahluk değildir' diye nitelediğimizde kastedilen lafızlar ve harfler değil, kelâm-ı nefsîdir." Bu şekilde, lafız ve mana problemi beyânî sahada yeniden canlı bir ortam bulmuş ve bu defa Allah'ın kelâmının gerçek yapısıyla alakalı metafizik bir boyuta kavuşmuştur. Buna göre Allah'ın kelâmı sadece manadan mı yoksa mana ile birlikte lafız ve harflerden mi meydana gelir?

Ancak şu kadar var ki, bu metafizik-teolojik boyut, kelâm ilmindeki diğer "teorik" boyutlar gibi, "deneysel/tecrübi" beşerî boyuttan ayrı ve müstakil olmamıştır. Kelâm metafiziği, gaibin şahide benzetilmesi, yani ilâhî âlemin, beşer âlemine kıyas edilmesi yoluyla kurulmuştur. Bizi burada ilgilendiren konu açısından ise Allah'ın kelâmı konusunun ele alınışı, onunla beşer kelâmının mukayesesi üzerine kuruludur. Bunun sonucu olarak kelâmcılar Allah'ın kelâmının lafzî ve zihnî yönleri arasındaki ayırıma, onu insan sözüne kıyas ederek varmışlardır. Kelâmcılar, sürekli yaptıkları gibi, gaibi şahide (:duyu alanı dışındakini duyu alanındakine) kıyas ederken esas aldıkları duyu alanındaki şeye (:*şahit*) bütünüyle bağlı kalmazlar. Bunun yerine, onu gaibe kıyas edilmesine müsait olacak şekilde yeniden oluştururlar. Bu şekilde, ilâhî kelâm (:*gaip*) hakkında, zihinde oluşan kelâm ile, lafızlarla ifade edilen kelâm şeklinde bir ayırıma gidebilmek için bu ayırımı tartışma kabul etmez bir "hakikat" hâlinde ortaya koyacak, yani kıyasta "asıl" olacak şekilde beşer sözü (:*şahit*) düzeyinde aynı ayırımı temellendirmeye girişmişlerdir.

Fiilen olan durum budur. Mana (zihinde oluşan kelâm) ile lafız (dil ile ifade edilen kelâm) arasında ayırıma gidilerek bunun beşerî platformda inkâr edilemez ve tartışılamaz bir hakikat olarak ele alınması, lafız ve manayı birbirinden ayırarak bunlara birbirinden müstakil bir varlık tanıyan beyânî bakış açısının yerleştirip temellerini attığı bir husustur.

Kur'an'ın yaratılmış olması konusu çerçevesinde Mutezilenin alevlendirdiği problemden türeyen meselelerden biri de "dillerin kaynağı" meselesidir. Dil Allah tarafından mı öğretilmiş veya ilham edilmiştir yoksa, insanların ortaklaşa ürettiği, uzlaşımsal bir kurgu (muvâdaa) mudur? Bu noktada Kur'an'ın -bir ke-

lâm olmakla birlikte- mahluk olduğu görüşü dillerin kaynağının insanların ortaklaşa ürettiği bir kurgu olduğu görüşünü kabul etmeyi ya da en azından ona sıcak bakmayı gerektirmektedir. Aksi durumda ise Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşü de, dillerin kaynağının ilâhî bir öğretme ve ilham olduğu fikrine kapı açmaktadır. Bu sebepten dolayı Kur'an'ın mahluk yani sonradan yaratılmış olduğunu söyleyen Mutezile, dilin "kaynağının" insanların ortak ürettiği bir kurgu olduğunu benimsemişken, Ehl-i sünnet ve özellikle Eş'arî rakipleri ise Kur'an'ın mahluk olmadığını söylerken, genellikle de dilin kaynağının ilâhî bir öğretme, ilham ve Allah'ın peygamber vasıtasıyla bildirmesi (*:sem'*) olduğunu kabul etmişlerdir.

Son olarak Allah'a izafe edilebilecek "isim ve sıfatlar" konusuna değinelim. Kelâmcılar bu konudaki fikir ayrılığı sonucunda iki gruba ayrılmıştır. Bir grup, Allah'tan söz edilirken, sadece onun Kur'an'da ya da elçisinin diliyle kendisi için kullandığı isim ve sıfatlarla sınırlı kalınması gerektiğini savunur. Diğer grup ise bunun aksini yani aklın Allah'a izafe edilmesini iyi bulduğu isim ve sıfatların Allah'a yöneltilebileceği fikrindedir.

Bu noktadaki tartışmalar başka bir açıdan yine, dillerin kaynağı tartışmasını alevlendirmiştir. Allah'ın zatına, Kur'an'da ya da elçisinin dilinde kullanılmamış isim ve sıfatların izafe edilemeyeceğini savunanlar, ismin müsemmaya yani isim olduğu anlama delâletinin ilâhî bir belirleme ve öğretme konusu olduğunu düşünmektedir. Diğer grup ise dilin aslının insanların ortaklaşa ürettiği bir kurgu olduğu görüşüne dayanarak bunun tersini savunur.[81]

Bunlar, kelâm ilminde lafız ile mana arasındaki ilişkinin sebep olduğu fer'i meselelerdir. Bu konulara sadece değinmekle yetinmemizin, kelâm ilminde lafız ve mana probleminin odağını oluşturan en temel konuyu, "te'vil" konusunu hak ettiği genişlik ve derinlikte ele alabilmek içindir. Lafız ve mana probleminin odaklandığı ikinci temel mesele olan Kur'an'ın mucizeliği ve buna bağlı belagat ile ilgili bahisler ise gelecek bölümün konusunu oluşturacaktır.

Arap-İslâm düşüncesinde **"te'vil"**, esas olarak özellikle Kur'an'ın dili ve hitabı ile ilgilidir. Usul-i fıkıh bilginleri şer'î hitabı yorumlama ilkeleri ile diğerlerinden daha çok uğraşırken, kelâm âlimleri de "te'vil"in sınırlarını belirleme ile uğraşmışlar ve bunu, te'vil'i beyân türleriyle yani Arapçanın beyân üslûplarında lafız ve mana arasında kurulan ilişki türleri ile irtibatlandırarak yapmışlardır. Te'vil ve te'vilde "akıl"a bağlı kalmanın sınırları konusunda Mutezile ile Eş'arîler ve diğer Ehl-i sünnet mezhepleri arasındaki fikir ayrılığına rağmen, bütün bu

---

[81] Meselâ bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Kahire, Vezâratü's-sekâfe ve'l-irşâd, 1960-1961), V, 160 vd.

doktrinler, te'vil konusunda beyân türlerinin müsaade ettiği ölçülere bağlı kalıp onun sınırları dışına çıkmamıştır. Bu özellik onların te'vil anlayışının daima **beyânî bir te'vil** olmasını sağlamıştır. Bu te'vil anlayışı, Kur'an metnini kaynağını kadim dinî felsefelerde ve özellikle de Hermetizmde bulan bir takım teori ve fikirlerin ifadesi olan sembol ve remizler hâline dönüştürerek Arap Beyânının sınırları dışına taşan te'vilin karşısında yer alıyordu. Bu te'vil anlayışı ise Şia, mutasavvıflar ve diğer İslâmî bâtınî akımların benimsediği irfânî te'vil olup kitabın ikinci kısmının konusunu oluşturur.

O hâlde bu sahadaki ilk hesaplaşma ya da çarpışma, iki nascı grup, yani ilk dönem Ehl-i sünnet, Hanbelîler, Eş'arîler ya da Selefîlerden herhangi birisi ile Mutezile arasında olmamıştır. Zira bunlar arasındaki ihtilâflar ve mücadeleler beyânî saha çerçevesinde cereyan etmekteydi. Bu hesaplaşma ve çarpışma birbirinden tamamen farklı iki bilgi sisteminden türeyen iki farklı te'vil modeli, yani beyânî te'vil ile irfânî te'vil arasında olmuştur. Mutezile beyânî te'vil sancağını dalgalandırırken, "beyân" sistemi içinde -Mutezilenin aksine- belirli bir teorik sistem ve çerçeve ile değil de sırf bir taklit ve gelenek olarak faaliyet gösteren Ehl-i sünnetten gelen irfânî te'villerin de en amansız tenkitçisi ve çürütücüsü olmuştur.

Bu durum "aklî" te'vil metoduna bağlı kalmasıyla bilinen Mutezilenin, te'vilin bağlı kalması gereken sınırları belirleme yolunda nasıl bu kadar büyük emek harcamış olduğunu açıklamaktadır. Onlara göre te'vil, Arap dilinin ifade bakımından müsaade ettiği sınırlara bağlı kalmalı ve onu aşmamalıdır. Mutezilenin, Ehl-i sünnet ve Eş'arîler ile -beyân sahası içindeki- ihtilâfı, neredeyse sadece Kur'an'daki müteşabih âyetlerle sınırlı kalmıştır. Ehl-i sünnet içindeki nasçılar, bu âyetleri akla uygun olup olmadığına bakmadan zâhirî anlamıyla almakta ve hatta onları anlamak için Arapçanın beyân şekillerini bile kullanmaktan çekinmektedirler. Mutezile ise aksine, müteşabih âyetlerin zâhirî anlamının ötesindeki "akıl"ın kabul edebileceği manayı bulmak için Arapçanın belagata ait üslûplarını kullanmışlardır. Meselenin temeline indiğimizde, Mutezile ile Ehl-i sünnet arasında bu konudaki ihtilâfın te'vile değil de muhkem ve müteşabih âyetleri birbirinden ayırma noktasındaki ölçülere dayandığı görülür. Çoğunlukla Mutezile belirli bir âyeti muhkem olarak değerlendirip farklı görünen ve müteşabih kabul ettikleri diğer âyetleri, temel aldıkları bu muhkem âyetin ışığında te'vil etmiştir. Eş'arîler ise bunun tersini yapmıştır. Beyânî bilgi sistemi içindeki te'vili ise her ekol, kendi doktrininin ilkelerine bağlı kalarak uygulamış ve böylelikle hep birlikte şu veya bu yoğunlukta, bu tür te'vilin, aşılması caiz olmayan çerçevesi içindeki kurallarının tespitine katkıda bulunmuşlardır.

Buradan varmak istediğimiz sonuç şudur: Beyânî bilgi sahasında te'vil, hiçbir hiçbir ekolün yaklaşımında, beyân bilgi sisteminin hareket noktasını

oluşturan temel belirleyicilerden biri olan Arap dilinin sınırlarını aşmamıştır. Aksine, beyân âlimlerine göre te'vil, bu belirleyici öğenin (dil) Arap Aklının yapısının oluşumunda (:*structuration*) belirleyici ve kaide koyucu tarzda kullanılması anlamına geliyordu. Bu da dilin sistemiyle aklın sisteminin gerektiğinde birinin diğerine boyun eğmesi yoluyla birbirine uyumlu hâle getirilmesiyledir.

O hâlde, bu açıdan bakılırsa, beyânî te'vil, Arap aklının kaidelerini belirleyici bir özellikte olup, zannedildiği gibi aklî faaliyetin, yani dilin sisteminden ayrı, evrensel, bağımsız bir aklî faaliyetin uygulama alanı olmamıştır. Bundan sonraki açıklamaların hedefi bu tespitin pekiştirilmesi olacaktır.

Te'vilin kurallarını koyup sınırları çizme konusuna, Beyân âlimleri içinde en çok önem verenin Mutezile olduğunu söylemiştik. İlk dönem Mutezilenin orijinal metinleri elimizde olmadığı için Mutezilenin beyânî nazariyesinin en mükemmel bir şekilde sunuluşunu Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde buluyoruz. Kâdî Abdülcebbâr Mutezilenin son büyük simasıdır. Mezhebin görüşlerini ve konulara yaklaşımını yazıya geçmiş ve yeni meselelerle muğlak konuları açıklığa kavuşturmuştur. O hâlde bu teorinin ana unsurlarını "Kâdî"nin şerh ettiği şekilde sunalım. Konuya her te'vil eyleminde ilk ve en temel problem olan, isim ile müsemma, başka bir deyişle lafız ile mana arasındaki ilişki probleminden başlayalım.

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmcıların genelde yaptığı gibi, iki isim türünü birbirinden ayırır: Zat isimleri ve sıfat isimleri. Zat isimleri; "isimlendirilen şey için (yeni) bir anlam bildirmeyip, ifade ettiği anlamla değil de doğrudan kendi lafzıyla bir şeyi tanıtmasından dolayı işaret yerini tutan isimlerdir." Meselâ, "Zeyd" lafzı, bir kişiyi (zat) gösterir. Yani belirli bir kişiyi gösterme görevini üstlenmiştir ve kökü olan z-y-d harflerinin ifade ettiği "artma" ile ilgili herhangi bir anlam ifade etmez. Yine "nebil" lafzı da böyledir. Bir şahsa isim olarak kullanılırsa, sadece o şahsın zatını gösterir, yoksa herhangi bir vasfını veya bulunduğu bir hâli değil. İkinci grup olan sıfat isimleri bunun tersidir: "İsmi oldukları şeyin türünü ya da vasfını gösterir." Meselâ "hayvan" lafzı bir türü gösterir. Bu belirli bir zata işaret etmez, aksine bütün bir hayvan türü için kullanılabilen aklî bir anlamdır. Yine "kerem" lafzı da böyle olup, yardımsever ve cömert bir şekilde vermeyi ifade eder. Bu bir sıfattır ve sadece belirli bir şahsa ait olmayıp aklî bir anlamı ifade eder. (Açıkça anlaşılacağı üzere "kerem" lafzı, belirli bir şahsın ismi olarak kullanıldığında ise kavram anlamını yitirip, sadece işaret anlamı ile kalır. Bu şekilde sıfat isminden zat ismine dönüşür.)

Bu noktada cevaplanması gereken soru şudur: Zat isimleri anlamını işaret fonksiyonundan yani işaret yerine geçmesinden alıyorsa, sıfat isimleri ve genel olarak bu gün "kavramlar"[82] dediğimiz şeyler delâletini nereden elde ederler?

Bu soruya Mutezilenin cevabını bulmak için, öncelikle, açıkladığımız şekilde onların -diğer beyân âlimleri gibi- lafız ile manayı birbirinden ayırırken, manaya lafza göre bir çeşit öncelik verdikleri ve bunun özellikle sıfat isimleri hakkında açıkça görüldüğüne işaret etmek gerekir. Bunu, Câhız'ın meşhur "Âdem'e bütün isimleri öğretti" (Bakara, 31) âyetine getirdiği yorumda açıkça görürüz. Câhız şöyle der: "Ona isimleri öğretip manaları öğretmemesi, delâleti öğretip bunların delâlet ettikleri şeyi öğretmemesi aklen mümkün değildir. Gerçekten de bir isim, müsemma yani gösterdiği bir anlam ya da zat olmadan anlamsız ve boş bir kap gibidir. İsimler beden ve ceset; mana ise ruh ve can gibidir. Lafız mananın bedeni, mana ise lafzın ruhudur. Buna göre, eğer Âdem'e manaları olmadan isimleri öğretmiş olsaydı, hareketsiz, cansız, hissiz ve faydalanılacak bir tarafı olmayan bir şeyi bağışlamış gibi olurdu. Ayrıca bir lafza, bir mana içermedikten sonra da "isim" denmez. Bir ismi olmayan mana var olabilir. Ancak bir isim varsa mutlaka bir anlamı da mevcuttur."[83]

"İsmi olmayan bir anlam" nasıl mümkün olabilir?

Abdülcebbâr'ın buna cevabı şudur: "Mana önce akılda oluşur. Yani akıl yürütme ile meydana gelir. Sonra da lafız ile ifade edilerek açığa vurulur: "Bir lafzın konulduğu anlamı bilmeden bu lafzı, manasını doğru bir şekilde belirtecek tarzda kullanmak mümkün değildir." O hâlde bu husus manayı bilmeye bağlıdır. Bunun tersi ise yani: "Varolan lafız ve sözcüklere yeni anlamlar yüklemek ise doğru değildir. Zira yapılması gereken mananın öncelikle belirlenip sonra bu mananın bir lafızla dile getirilmesidir."[84] Bundan dolayı da sıfat isimlerini ve aynı şekilde lafızları da kendi anlamlarında kullanmak zarurîdir. Lafızları delâlet ettikleri anlamların dışında kullanmak caiz değildir. Zira bu takdirde hem söz hem de sözün anlamı bozulur, delâlet eden ile delâlet ettiği arasındaki bağ karmaşıklaşır ve sonuçta söz manasız boş bir söz hâline gelir. Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: "Bil ki, bir anlam taşıyıp, sırf bir şeye lakap olarak kalmayan hiçbir ismin kendi anlamının dışında kullanılması iyi/doğru olmaz." Lafzın ne anlama geldiğinin bilinmesi konusunda mücerret zann-ı galibe itimat edilemez. Zira "burada zann-ı galip haber konusunda ilmin yerini tutamaz. Çünkü haberin ya-

---

[82] Burada "içlem'in (:*mefhum*)" mantıkî bir terim olarak beyân bilgi sahasına bütünüyle uzak olduğunu belirtmemiz yerinde olur. Bkz. I. Kısım, VI. Bölüm

[83] Amr b. Bahr b. Osmân el-Câhız, *Rasâilü Câhız*, Nşr. Abdüsselâm Hârûn (Kahire, Mektebetü'l-hancî, 1965), I, 262.

[84] Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, VIII, 36; VII, 17.

lan olması mümkündür." Şu ifadedeki sıfat ismi gibi, "Anlam taşıyan bir lafız ya da ibareyi sözün konulduğu anlamın dışında kullanmak doğru olmaz. Aksi taktirde bu söz anlamsızdır ya da anlamsız hükmündedir."[85]

Buradan, Mutezilenin te'vil teorisinin temelini oluşturan iki esaslı unsura ulaşmaktayız: **Muvadaa ve söz sahibinin kastettiği anlam.** Şöyle ki, manalar lafız ve ibarelerden önce geldiğine göre, bir lafzın bir anlama delâleti muvadaa ve söz sahibinin kastettiği anlama bağlı olmaktadır. Bu ikisi birbiri içine geçmiş, birbirini tamamlayan iki unsurdur. Zira bunlar gerçekte işaret yerine geçerler: Belirli bir şeye, meselâ elle işaret edilmesi, onun kastedildiğini gösterdiği gibi, aynı şekilde işaret yoluyla bu kastın kendilerine iletildiği bir ya da bir kaç şahsın bulunmasını da gerektirir. Böylece bu şahısların dikkati ve zihnî ilgisi işaret edilen şeye çekilerek onlarda hedef birliği, yani bir çeşit ortaklık oluşturulur. Sıfat ve mana isimleri ile anlamlı cümlelerin işaret yerine kullanılması yoluyla oluşan bu hedef birlikteliği "muvâdaa" denilen şeydir. Söz sahibinin kastı işaretin anlatmak istediği şeyi ve lafzın manasını belirlediği gibi muvadaa da lafız ve ibarelerin anlamlarını belirler.

Kâdî Abdülcebbâr, delâletin gerçekleşmesinin iki vazgeçilmez unsuru olmaları sebebiyle muvadaa ve söz sahibinin kastı arasında, bir bağ kurmakta ve şöyle demektedir: "Söz sahibinin hâli şu sebepten dolayı dikkate alınır: Eğer bir sözü söyleyen muvadaayı bilmiyor, ya da bunu bilse bile sözü ezberden söylüyor, sadece tekrarlıyor, ya da hiçbir şey kastetmiyorsa bu söz esas anlamını ifade etmeyecektir. Buna göre sözün anlamına delâlet etmesi için söyleyen kişinin muvadaa ile belirlenen anlamı kastetmesi ve söz sahibinin hâlinden bir meramını ifade ettiğinin anlaşılması gereklidir."[86] Bu şekilde söz "kendisinden önce muvadaa oluşmamışsa bir anlam ifade etmez. Böyle bir muvadaa yoksa söz diğer sıradan olaylardan farksızdır." Buna göre söz, "Bir kasıt olmadan ortaya çıkınca anlamını ifade etmez. Anlamını ifade etmesi kasıt ile söylemeye bağlıdır. Buna göre sözün bir anlama delâlet etmesi için muvadaanın gerçekleşmesi gerektiği gibi, aynı şekilde sözün muvadaaya uygun olmasını sağlayan söz sahibinin maksadına da ihtiyaç vardır."[87] Bundan dolayı kastedilen anlamı bilmeden, söz söyleyenin neyi ifade etmek istediğini çıkarmamız mümkün değildir. Zira muvadaa, her ne kadar bir sözün anlamlı olması için zarurî ise de, tek başına yeterli değildir. Zira sözü söyleyeni yani onun kastını da dikkate almak gerekir. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr şunu ortaya koyuyor: "Bir dili konuşanların oluşturdukları muvadaalarda onları taklit etmek ancak dilde koydukları lafızlardan neyi kastet-

---

85 *A.g.e.*, V, 187.
86 *A.g.e.*, XVI, 347.
87 *A.g.e.*, XV, 161.

tiklerini bildikten sonra uygun olur. Buna göre dili konuşanların anlamlı bir ismi kullanmaları ancak bunun anlamını bildikten sonra uygun ve doğru olduğu gibi yine bir ismin kullanılması, ismin ifade ettiği anlamın var olduğu bilindiğinde uygun olur."[88]

"İsmin kullanılması, ismin ifade ettiği anlamın var olduğu bilindiğinde uygun olur." Bu nasıl ve ne zaman caiz olur?

Mutezile bu noktada gözde metoduna başvurur: Duyularla bilinmeyeni (:*gaip*), duyu alanındakine (:*şahit*) kıyas. Buna göre muvadaa sadece bilinen, duyu alanına giren şeyler üzerinde gerçekleşir. Bilinen şeylerin sahası ise sınırlı olmadığından, müşahede konusu olmamış bir şeyi, müşahede konusu olmuş/bilinen bir şeye kıyas etmek, ancak aralarında kıyas yapılmasına izin veren bir alaka olmasıyla mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: "Muvadaa sadece duyular alanına giren ve benzeri şeylerde söz konusu olur. Zira burada işin temeli açıkladığımız üzere işarettir. Bu nokta belirginleştiğine göre, ne zaman belirli bir dilde konuşmak istersek, önce o dilde duyu alanındaki isim ve sıfatların anlamlarını düşünürüz. Sonra da, bu anlamı hangi isim veriyorsa duyu alanının dışındaki şeye bu ismi veririz. Bu duyu alanı dışındakinin (gaibin) duyu alanındakine (şahide) kıyasında, duyu alanındaki 'asl' yerini alacak olan ve gaibin üzerine bina edileceği şahidin bilinmesinin gerekliliği gibidir."[89]

O hâlde muvadaa iki gruptur: "Asl" olan ve "fer"' olan muvadaa. İlki doğrudan duyularla algılama yoluyla gerçekleşir. İkincisi ise kıyas şeklindeki bir akıl yürütme yoluyla. Gaibin, şahide kıyas edilmesi, ancak gaip ve şahitte yani asıl ve fer'de ortaklaşa bulunan benzer bir özellik (karine, emare, delil, münasip vasıf vb.) var ise doğru olur. Ayrıca, bir lafzı, doğrudan muvadaa yoluyla konulmuş ilk anlamından, diğer bir anlama taşımak, sadece buna müsaade eden bir karinenin var olması ile mümkündür. Böylelikle Mutezileye göre te'vilin şartları üç tane olmaktadır: "**Muvadaa, söz sahibinin kastı ve karine ya da delil**". Bu sonuncusu ismi, bir manadan öbürüne taşımaya izin veren unsurdur."

Bu şekilde, Kur'an açık bir Arapça ile indirildiği için, onu anlamanın ilk şartı bu dili bilmek, kelime ve ifadelerin dilde herkes tarafından kullanıldığı ve üzerinde muvadaaya ulaşıldığı şekliyle delâlet ettiği anlamlara bağlı kalmaktır. Bu **muvadaanın** şartıdır. Bu şart, sadece Arapların kullandığı şekliyle lafız ve ifadelerin zâhir anlamını bilmek demek değildir. Buna ilaveten bu kelime ve ifadelerin kullanıldığı mecazi anlam ya da anlamları da bilmeyi ifade eder. **Zira bir kelime ya da ifadenin mecazi anlamı, bir fert tarafından onun isteğiyle be-**

---

88 *A.g.e.*, XV, 187
89 *A.g.e.*, XV, 186

lirlenemez. Aksine bunun için bir topluluk gerekir ve bu fert de topluluğun oluşturduğu muvadaaya boyun eğer.

Ancak, Arap dilini bilmek ve muvadaa şartlarına bağlı kalmak yeterli değildir. Bu hususta başka bir şart daha gerekir: Söz sahibinin kastettiği anlamı bilmek. Fakat söz konusu Allah'ın kelâmı Kur'an-ı Kerim olduğunda durum nasıl olacaktır? İşte Mutezile burada yine gözde metoduna başvurur: Şahide bakarak gaibi çıkarsama. Bu şöyle olur: Duyu alanına dahil olan bir konuda söz sahibinin kastını, bizzat ondan işiterek veya ondan gelen kaynağı güvenilir bir haber yoluyla ya da onun duyu ve gözlem alanının bizimki ile aynı olması yoluyla "zorunlu bilgi" (duyulara dayanan bilgi) şeklinde bilmemiz mümkündür. Bizim gözlem ve deneyim alanımızın dışındaki konularda ise söz sahibinin kastı şöyle bir akıl yürütme ile bilinebilir: Duyu alanımız içindeki konularda söz sahibinin kastı belirlenerek duyu alanımız dışındaki kasıtları ona kıyas edilir. Kâdî Abdülcebbâr bu anlamda şunları söyler: "Duyu alanımıza giren konularda sözün düzgün anlaşılması söz sahibinin kastını ve muvadaayı bilmekle olur. Ayrıca hislerle idrak, muvadaa, güvenilir haber vb. ile söz sahibinin kastı bilindiği anda bir sözün mana ve delâleti zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu durumda söz, gördüğümüz bir şeyin işaretle bize gösterilmesi gibi bir anlam taşır ve anlatmak istediği bilinir. Yüce Allah'ın sözündeki kastını ise zorunlu bir bilgi şeklinde bilmemiz mümkün değildir. Zira bu, kulların mükellef oluşuyla çelişki doğurur. O hâlde Allah'ın kastını akıl yürütme yoluyla ortaya çıkarmak gerekmektedir."[90]

Sırada üçüncü olarak, bilinen belirli bir şahitten hareketle gaibin istidlâl edilmesine imkân veren bir alâmet ya da emarenin bulunması şartı vardır. Burada söz konusu olan emareye kelâmcılar "delil"; fıkıhçılar "illet"; belagatçılar ise "karine" derler. Belagat üslûplarında hakikî anlamdan mecazi anlama geçilmesini mümkün kılan "emare", fonksiyonu bakımından, fıkıh ve nahivdeki aslın hükmünü fer'in hükmüne taşımaya izin veren "illet"ten ve yine kelâmcıların akıl yürütme tarzında şahidin hükmünden gaibin hükmüne geçişi sağlayan "delil"den farklı değildir.

Akıl yürütme yöntemini kullanan değişik beyânî ilimlerde bu tarz bir akıl yürütmeyi, şartları, mekanizması ve problematikleri bakımından bu kısmın dördüncü bölümünde genişçe ele alacağımız için burada Mutezilenin kendi te'vil teorileri çerçevesindeki uygulama şekline işaret etmekle yetineceğiz.

---

[90] Beyân âlimlerinin terminolojisinde zorunlu ya da zarurî bilgi, duyuların algılaması ve mütevatir haberle oluşan ya da 'bütün parçadan büyüktür' gibi aklın en açık ilkeleri şeklinde olan bilgilerdir. Bu bilgi türünün karşısında akıl yürütmeye bağlı olan (*:istidlâlî*) bilgiler yer alır. Bu gaibin şahide kıyas edilerek çıkarsanması tarzında olup ilerde açıklaması gelecektir.

Mutezilenin te'vil teorisi temelini, hareket noktasını ve hatta gerekçesini doğrudan Kur'an'da bulmaktadır. Kur'an bilindiği üzere ümmü'l-kitap denilen muhkem âyetlerle birlikte müteşabih âyetleri içerdiğini açıkça beyân etmiştir.[91] Buna bağlı olarak müteşabih âyetleri muhkem âyetlere başvurarak anlamak zarureti ortaya çıkar ki, beyânî perspektife göre te'vil budur. Ancak bu işlem her zaman kolay değildir. Çünkü bir taraftan, ne Kur'an ne de sünnet hangi âyetlerin muhkem ya da müteşabih olduğunu açıkça belirtmiştir. Diğer yandan bazen ele alınan tek bir konu, meselâ 'cebr' (belirlenmecilik, kulun seçme özgürlüğünün olmadığı) ve 'ihtiyar' (kulun seçme özgürlüğünün olduğu) gibi konularla alakalı âyetlerin aynı açıklıkta olması ve birinin diğerine tercih edilmesini gerektirecek bir emare ya da karine taşımaması sebebiyle muhkemi müteşabihten ayırmak zor olmaktadır. İşte bu tip durumlarda muhkem ve müteşabihi ayırma noktasında yapılacak iş, ele alınan meselede zihnî yaklaşımımız ve fikrî konumumuzun belirlenmesidir. İşte te'vil sahasında bu şekilde önceden tespit edilmiş zihnî yaklaşımdan hareket edilerek dinî nassların te'vil edilmesi rakiplerce kolayca reddedilip çürütülebilecek bir işlemdir. Bu tip ret ve saldırılardan kurtulmak ya da en azından bunları cevaplayabilmek için, önceden belirlenen zihnî yaklaşımın dinî bir temelde oluşturulması, başka bir deyişle bu yaklaşım tarzının dinî bir "asl"a yani kaynağa dayandırılması gerekmektedir. Mutezilenin bu sahada, yani muhkem ile müteşabihi ayırma noktasında dayandığı "asl" "ilâhî adalet" ilkesidir. Bu ilke bilindiği üzere Mutezile doktrininin kaynaklandığı beş temel ilkenin (usul-i hamse) ikincisidir. (Tevhit, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd ve vaîd, emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker).

Kâdî Abdülcebbâr Kur'an'a bir takım noktalarda saldırıda bulunan inkârcılara, meselâ "inkârcıların Kur'an'ın birbiriyle çelişen ve telifi mümkün olmayan âyetler içerdiği iddiasına ve inkârcıların, Allah'ın Kur'an'ın bir kısmını muhkem bir kısmını da müteşabih yapmasının altındaki hikmetin ne olduğuna dair ortaya attıkları itirazlara" şu cevabı verir: "Biz şüphe ihtimali olmayan kesin delillerle Allah'ın adaletli ve hikmetli olduğunu bildiğimizden, onun yaptığı fiillerde bir hikmet gözettiğini anlarız. Mezhebimizi kuran âlimler bununla ilgili yeteri kadar delil ortaya koymuştur. Bunlardan biri şudur: "Yüce Allah bize düşünme yükümlülüğü getirmiş, düşünceye teşvik etmiş ve taklidi yasaklamıştır. Kur'an'ın bazı âyetlerini muhkem, bazılarını da müteşabih kılmıştır. Bu durum bizim araştırma ve düşünmeye yönelmemiz; bilgisizlik ve taklitten kurtulmamız içindir. İkinci olarak, Yüce Allah böyle yaparak, yükümlülüğümüzü daha zor kılmış ve elde edilecek sevabı da aynı oranda artırmıştır. Böylesi yaygın bir du-

---

91 Bkz. Âl-i İmran: 7. Ayetin meali şöyledir: "*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onda Kitab'ın temeli olan muhkem âyetler vardır, diğerleri de müteşabihtir.*"

rumdur. Kadim olan Yüce Allah'ın bizleri yükümlü kılmaktaki amacı, ancak mükellef olmakla ulaşılabilecek bir mertebeye ulaştırmak ise yükümlülük anlamı taşıyan her şey bundan dolayı kuşkusuz iyi ve güzeldir. Üçüncüsü, Yüce Allah, Peygamberinin doğruyu ve gerçeği söylediğine gözle görülür bir delil olması için Kur'an'ın fesahatin en üst seviyesinde olmasını istemiştir. Bunun da sırf hakikî anlamlarla sağlanamayacağını ve dolayısıyla mecaz ve istiare yolunu tutmanın gerekliliğini bilmiştir. Bu yolla Kur'an'ın i'cazı güçlenmiş ve Arapların dili kullanımına daha çok benzemiştir. (...) Muhkem, kastedilen anlamı zâhirinden anlaşılan âyetlerdir. Müteşabih ise kastedilen anlamı zâhirinden açıkça anlaşılmayan ve bir karineye ihtiyaç gösteren âyetlerdir. Karine de aklî ve sem'î (dinde bildirilmiş) olabilir. Sem'î karine şu şekillerde olabilir: Ele alınan âyetin içinde, başında ya da sonunda, bu âyetin geçtiği surenin ya da başka bir surenin içinde, Hz. Peygamberin fiilî ya da sözlü bir sünnetinde, ümmetin icmaında. İşte karine yoluyla müteşabih âyetlerde kastedilen anlam bilinir ve onlar muhkem âyetlerin hükmünü alır."[92]

Bu şekilde Kur'an'da bazı âyetlerin muhkem, bazılarının ise müteşabih olması, akılları karıştırmak ya da mümin kişiyi belirli şeyleri anlamadan kabule ve taklide sevketmek için değildir. Zaten Yüce Allah'a böyle bir fiilde bulunmak yakışmaz ve O'nun hakkında böyle bir şey söz konusu olamaz. O hâlde bu durum "ilâhî adalet", yani Allah'ın kötü bir şey yapmaması ve yaptığı şeylerin ancak kullara en uygun şey olması ilkesinin gereğidir. Kur'an'ın bu şekilde muhkemlerle birlikte müteşabih âyetler içermesinde adalet veya kullar için uygunluk vasfının bulunduğunun dayanağı ve izahı şöyledir: Bu şekilde insanlara içtihat yoluyla müteşabih âyetleri muhkem olanlar ışığında anlamaya çalışıp sevaba hak kazanmaları için bir fırsat verilmiştir. **Bu anlamda içtihat, Kur'an hitabında yeknesaklığı ve bütünlüğü ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. İşte "te'vil" budur.** Görüldüğü gibi te'vil Kur'an, sünnet veya icma'dan alınan sem'î bir delile ya da aklî bir karineye dayanmadıkça doğru olmaz.

Kâdî Abdülcebbâr, yukarıda geçen metinde bu sonuncusuna nasıl ulaşıldığını açıklamayıp, "Bizim önceki üstadlarımız, bu ilkelerin (usul) yerleşmesi ve sağlamlaştırılması için tüm güçlerini harcamışlardır. Ancak burada detaylara giremeyiz", sözleriyle yetinirken, başka bir yerde, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserinde bu konuda çok önemli ve değerli açıklama ve yorumlarda bulunmuştur ki, bunlardan bizi özellikle ilgilendirenleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Kâdî Abdülcebbâr şer'î hitabı iki bölüme ayırır: "Birisi, doğrudan hitabın kendisi ve konusudur" ki buna **manzûmu'l-hitab** *(hitabın lafzî içeriği)* diyebili-

---

[92] Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (Kahire, Mektebetü Vehbe, 1965), 598-601

riz." İkincisi ise bu hitabın delâlet ettiği aklî ve sem'î hükümlerdir. Buna da **makulu'l-hitab** *(hitabın aklî içeriği)* diyebiliriz. Bunlardan ilki olan hitabın lafzî içeriği iki kısma ayrılır: İlki maksadın ifade edilmesi noktasında müstakil ve kendine yeterli olan hitaptır. Bu başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın hüccet ve delildir. İkincisi ise maksadı tek başına değil de kendi dışındaki bir şeyin yardımıyla ifade eden hitaptır. Bu da kendi içinde ikiye ayrılır: "İlki kastedilenin, kendisi ve başkasının bütününden anlaşıldığı hitaptır. İkincisi ise kastedilenin sadece kendisi dışındaki bir şeyle anlaşıldığı hitaptır. Bu şekilde ilk bölüm üç kısım olmaktadır. Şer'î hitabın delâlet ettiği hükümlerle ilgili olan ikinci bölümü -hitabın aklî içeriği- ise iki kısma ayrılır. "İlki, kendisi olmasa akılla doğru olarak bilinemeyecek bir konuya delâlet eder. Diğeri ise hitap olmasa da aklî delillerle bilinmesi mümkün olan bir konuya delâlet eder. Bu da kendi arasında kısımlara ayrılır: Birisi, şer'î hitap olmasa da aklî delillerle bilinmesi mümkün olan, ancak şer'î hitapla da bilinmesi mümkün olan bir konuya delâlet edendir. Burada kastedilenin doğru anlaşılmasında akıl ve şer'î hitap birbirine benzemektedir. Diğeri ise hitabın, bu hitap olmamış olsaydı akılla bilinmesi mümkün olan ve akıl olmadan da bilinemeyecek bir konuya delâlet etmesidir." Bu şekilde ilki gibi bu bölüm de üç kısma ayrılmış olur. Bunlardan birinci kısım şer'î hükümlerdir. Zira bunlar sadece şer'î hitap ve bu hitaba bağlı şeylerle bilinebilir. Farz namazlar, bunların şartları, vakitleri ve aynı şekilde diğer ibadetler bu şekilde akıl ile bilinemezler.

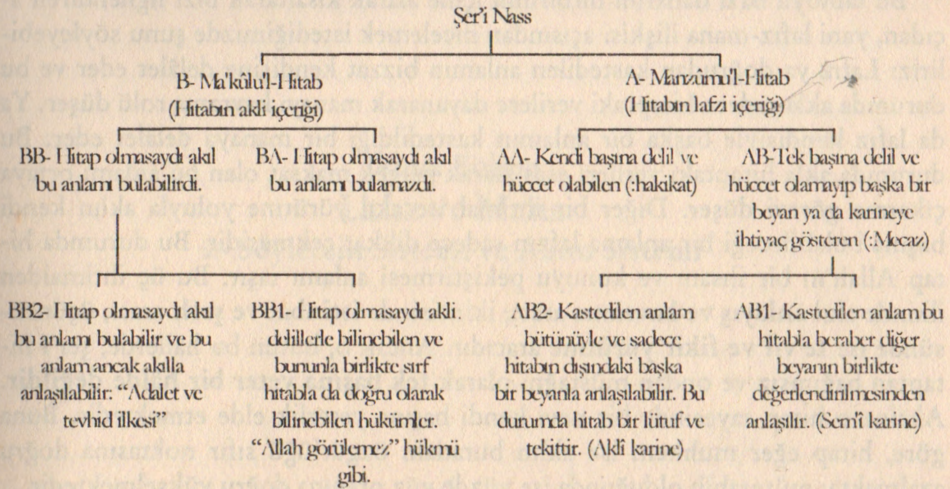
İkinci kısım ise Yüce Allah'ın "görülmez" olduğu hükmü gibi hem dinen hem de aklen bilinebilen şeylerdir? Vaîd yani cezalandırma tehdidi içeren meselelerin çoğu böyledir.

Üçüncü kısmın örneği ise tevhit ve adalet prensibidir. Zira yüce Allah'ın "Onun dengi yoktur", "Rabbin kimseye zulmetmez" sözleriyle tevhit ve adalet ilkesi doğrudan bilinemez. "Zira kişi bu meselelerle ilgili (tevhit ve adalet) önceden mevcut bir bilgisi olmadığında bu hitabda belirtilenin doğru olduğunu anlayamaz. O hâlde, bu şekilde öncesinde bir bilgi mevcut olmadığında doğruluğu bilinemeyecek bir hitabın tek başına delil olması nasıl mümkün olacaktır?"[93]

Aşağıdaki şema bu sınıfları ve kısımlarını açıklamaktadır:

---

93 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Adnân M. Zerzûr, (Kahire, Dâru't-türâs, 1966), 33-36.



Bu şemada Kâdî Abdülcebbâr, Kur'an'ın metninde hitabın nazmı (lafzî içeriği) ile makulü (aklî içeriği) arasında bir çeşit paralellik ve denge kurmaktadır. Mutezile ve **genelde tüm beyân sahası bilginleri akıldan ancak, akıl-nakil ikilisinin bir tarafı olarak bahsederler.** Bunun anlamı onlara göre akıl ile düşünmenin sürekli olarak "şeriat"ın huzurunda olacağıdır. Bu Mutezilenin akıl ve şeriatı birbiriyle uzlaşamayan iki ayrı otorite olarak gördükleri anlamına gelmeyip aksine onların, aklın sadece şeriatın savunucusu ve açıklayıcısı olma fonksiyonu ile tanımlanıp sınırlandırılabileceği kanaatinde olmalarına bağlı bir olgudur.

O hâlde açık ve müstakil bir şer'î metnin hüccet ve delil olması söz konusu olduğunda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: [A) Hitabın lafzî içeriği, B) Hitabın aklî içeriği] (AA) Aklın hiçbir rolü söz konusu değildir ve hitabın içeriği ve anlamı; (BA) yalnızca nassın varlığına bağlıdır. Eğer kastedilen anlamı ifade etmede kendi başına bir bütün olmayan (gayrı müstakil) ve başka bir şeye ihtiyaç hissettiren bir nass söz konusu ise (AB) burada akla iş düşmektedir: Akla iş düşmesinin sebebi ya nassın, maksadın anlaşılması için bir delil ve emare olan aklın kullanımına bağlı bazı karineler taşımasıdır (AB1). Bu durumda mananın ortaya çıkarılması noktasında akıl o konudaki nassın rolüne denk bir görev üstlenmiş olmaktadır (BB1). Ya da akla iş düşmesi, nassın bir konuya tek başına ve doğrudan delâlet etmemesi ve bir karine de içermemesi, sadece bu konuya onu pekiştirmek ve dikkat çekmek için değinmesidir (BB1). Bu son hâlde ise aklın nasstan anlaşılması gereken manayı temellendirip ortaya koyacak aklî karineleri araştırması gerekmektedir (BB2).

Bu tabloyu bazı dallarını birbirinin içine alarak kısaltarak bizi ilgilendiren açıdan, yani lafız-mana ilişkisi açısından incelemek istediğimizde şunu söyleyebiliriz: Lafız ya doğrudan kastedilen anlamın bizzat kendisine delâlet eder ve bu durumda akla sadece hitaptaki verilere dayanarak manayı kavrama rolü düşer. Ya da lafız kendisiyle başka bir anlamın kastedildiği bir manaya delâlet eder. Bu durumda akla hitaptaki verileri esas alarak gerçek maksat olan bu anlamı ortaya çıkarma görevi düşer. Diğer bir ihtimal ise akıl yürütme yoluyla aklın kendi başına bulabileceği bir anlama lafzın sadece dikkat çekmesidir. Bu durumda hitap Allah'ın bir ihsanı ve konuyu pekiştirmesi anlamı taşır. Bu üç ihtimalden ilkinde akıl **anlayış ve kavrama** aracı; ikincisinde **istinbat ve şerh** aracı; üçüncüsünde ise **te'vil ve fikir yürütme** aracıdır. Ancak o, bütün bu hâllerde, şer'î hitaptan bağımsız ve ondan müstağni olarak **tek başına yeter bir hâlde değildir.** Aksine o hitap sayesinde bir nevi kendi başına yeterlik elde etmektedir. Buna göre, hitap eğer muhkem ise aklın buradaki özgürlüğü sıfır noktasına doğru azalmakta; müteşabih olduğunda ise yüzde yüz oranına doğru yükselmektedir.

Burada karşımızda bundan önce usul âlimlerinde gördüğümüz tasnifin, -gerek lafzın açıklık ve kapalılığı bakımından muhkemden müteşabihe doğru yapılanı olsun (Şema 1) gerekse delâlet çeşitleriyle ilgili olan olsun (Şema 2)- aynısı durmaktadır. Hatta Kâdî Abdülcebbâr'ın bu sınıflaması bize Şâfiî'nin beyân ile ilgili olarak yaptığı sınıflamayı hatırlatmaktadır. Bütün bu sınıflamalarda iki uç vardır. Birincisi yerine göre "başka bir beyâna gereği olmayan", "muhkem", "ibarenin delâleti", "manzumun delâleti", "hüccet ve delil olmada kendi başına yeterli" gibi isimlerle anılmaktadır. İkinci uç ise yine yerine göre "başka bir beyâna gereği olan", "müteşabih", "delâletin delâleti", "iktizanın delâleti", mefhumun delâleti", "delil ve hüccet olmada kendi başına yeterli olmayan" gibi isimlerle anılmaktadır. Buradaki ilk uç, lafzı ya da hitabın nazmını; ikinci uç ise manayı ya da hitabın aklî içeriğini temsil etmektedir. Bu noktada fıkıhçı ya da kelâmcı olsun, usulcünün misyonu, bu iki uç arasındaki ilişkinin kurallarını belirlemektir. Bu da beyânî söylemin yorum kaidelerini ortaya koyarak anlama ulaşmaktır.

Ancak beyânî söylemin, **beyânî** diye anılmasının tek sebebi, bir anlam ifade etmesi olmayıp bunun yanında onun **belagatlı ve ikna edici** olması ve bunun Kur'an'da mucize derecesine ulaşmasıdır. O hâlde Kur'an hitabındaki belagatın ve mucizenin sırrı nerede gizlidir. Lafzında mı, manasında mı, yoksa her ikisinde birden mi?

İşte aşağıdaki bölümde tartışacağımız temel konu budur.

İkinci Bölüm

Lafız ve Mana

2- Söylemin Sistemi ve Aklın Sistemi

–1–

Kelâmcıların ilgisini lafız ve mana ilişkisi üzerine toplayan biricik eksen "te'vil" konusu değildi. Zira aynı bağlamda Kelâmcıların, Belagatçıların hatta, uzmanlıklarının farklılığına rağmen beyân bilginlerinin tümünün ilgisini çekmiş başka bir eksen daha vardı: "Kur'an'ın mucize oluşu (*i'caz*)" yani Kur'an'ın lafzıyla mı, manasıyla mı yoksa hem lafzı hem manasıyla mı mucize olduğu problemi. Bu eksen üzerindeki araştırmalar beyânî araştırmalardaki iki farklı akımı birleştirmesi bakımından özellik arz eder. Bunlardan biri, öncelikle beyânî söylemin yorumu ile ilgili kanun ve kaideleri koymakla ilgilenen, diğeri de temelde söylemin fiilen üretilmesini esas alan akımdır. İşte Kur'an'ın mucizeliği meselesine bu şekilde her iki açıdan yaklaşılmasının bir sonucu olarak, beyânî araştırmalarda, lafız-mana problematiği noktasında lafız ile mana arasındaki dikey ilişki düzeyinden (i'rab, delâlet ve söz sahibinin kastı), söz terkipleri (cümle yapıları) ve mana kalıpları düzeyine, yani söylemin sistemiyle aklın sistemi arasındaki yatay ilişki düzeyine geçilmiştir. Bu olgunun diğer bir neticesi de Arap beyân ve belagat üslûbunun akıl yürütmeye dayanan karakterinin açık bir şekilde ortaya konulması ve buna bağlı olarak doğrudan beyânî aklın işleyiş ve faaliyet tarzının açığa çıkarılmasıdır. Bu bölümün devam eden paragraflarında özellikle bu sonuncu noktayı ele alacağız.

İşe öncelikle konunun tarihî çerçevesini belirlemekle başlayalım.

Peygamberimizin risâleti yıllarında İslâm karşıtlarının Kur'an'a yöneltiği itirazların biri de Kur'an'ın insan sözü olduğu iddiasıydı. Bu iddia üzerine Kur'an, iddia sahipleri tarafından benzerinin ortaya konulmasını isteyerek meydan okumuştur. Bunun yapılamayışını ise iddia sahiplerinin acizliği olarak değerlen-

dirmiş ve Kur'an'ın **mucize oluşunun** ve ilâhî kaynaktan gelişinin tekidi olarak sunmuştur. İslâm fetihleri sona erip Arap-İslâm devleti güç ve istikrar kazandığında İslâm dinine ve Arap idaresine karşı olan azınlıkları ve düalist cemaatleri barındıran İslâm toplumu içerisinde medeniyet sürtüşmeleri ve kültür savaşları başlayınca, Kur'an'ın i'cazı meselesi yeniden gündeme getirildi... Dinî azınlıklardan İslâm'a ve Arap idaresine karşı olanlar özellikle de Maniheistler, içeriğinin bilinen ve bir yenilik getirmeyen şeyler olduğu, ondaki eskiye ait olarak anlatılan haberlerin Tevrat'tan ya da genel anlamda Kadim Mirastan alınmış olduğu iddialarıyla Kur'an'ı ve onun ilâhî kaynağını karalamaya çalışıyorlardı. Böyle bir gelişme karşısında başta kelâmcılar olmak üzere tüm İslâm mütefekkirlerinin bu karalamalara, Kur'an'ın mucize oluşunun dayanaklarını ortaya çıkararak karşı koymaya çalışmaları doğaldı. Bu noktada Mutezile, Kur'an'ın mucize oluşu meselesine, Arap olan olmayan herkesin kabul edebileceği evrensel bir karakter kazandırmak istemiş ve bunu da Kur'an'ın i'cazını gaipten haber verme gibi mana ile alakalı -lafızla değil- durumlarla bağlantılandırarak açıklamıştır. Bu "Gayp" Kur'an'ın, risâlet yıllarındaki Arapların hakkında bir şey bilmediği önceki milletlerle ilgili anlattığı kıssalar gibi geçmişle ilgili olabildiği gibi; Rumların savaşta yenilgiye uğrayacakları vb. konularda olduğu şekilde gelecekle alakalı da olabilmekteydi. Kur'an'ın belagat yönü, yani lafız ve kelâmın "nazmı" bakımından ise Mutezilenin bir kısmı Kur'an'ı bizzat zatı ile mucize kabul etmiştir ki bunun anlamı insanların tabiatları gereği ona denk bir şey meydana getirmekten aciz olduklarıdır. Bir kısmı ise Kur'an'ın, Arapların ona denk bir şey meydana getirmelerine engel olan ve **alıkoyan** ilâhî bir iradenin aracılığı ile mucize olduğu görüşündedir. Bu son görüş "alıkoyma *(sarfe)*" teorisi olarak bilinir ve meşhur Mutezilî İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'a (ö. 231 h.) nispet edilir. Onun şöyle dediği nakledilir: "Kur'an'daki âyet ve mucizelerde gaipten haberler vardır. Ama -eğer Allah bir acizlik yaratarak kullarına engel olmasaydı- kulların, Kur'an'ın lafzı, cümle yapısı ve nazmı bakımından dengini meydan getirebilmeleri mümkündü.[94]

Kur'an'ın i'cazı hakkındaki bu kelâmî yöntem beyânî ekol içerisinde bile tepkiler yükselmesine sebep oldu. Zira risâlet günlerinden itibaren Kur'an sadece içerdiği manalar bakımından değil aynı zamanda hatta öncelikle fesahat ve belagatı yani nazmıyla mucize kabul ediliyordu. Kelâm ilmindeki diğer konularda olduğu gibi Mutezilenin İslâm dini karşıtlarına karşı geliştirdikleri tezler, Ehl-i sünnet tarafından antitezlerin üretilmesine yol açmıştır. Özellikle de İslâm dinine saldıran ve onu temsil eden devlete karşı direnen hasımların sesi kesil-

---

[94] Ebu'l-Hüseyin el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, I-II, (Kahire, Nehdatü'l-Mısriyye, 1969), I, 296.

dikten sonra bu durum daha da belirginleşmişti. Bu şekilde Kur'an'ın mucize oluşunun, nazmı ve söz dizimi bakımından mı, taşıdığı manalar bakımından mı yoksa hem nazmı hem de manası bakımından mı olduğu şeklindeki bir mesele kelâmcı olsun olmasın, beyân sahası düşünürlerinin temel ilgi odağını oluşturan fikrî konulardan biri hâline gelmişti. Aynı şekilde, buna bağlı olarak lafız ve mana problematiği, Kur'an'ın "i'caz"ı olgusu etrafında yapılan ve yapılmakta olan tartışmaların aslî konusu mahiyetini kazandı.

Bu problematik bu sahada nasıl tartışılmıştır?

Her şeyden önce bu meseleyi derinlemesine ve detaylarıyla ele alanların aslında belagatçı kelâmcılar, yani metafizik meselelerden çok, beyân ve belagatın dinamikleri ile ilgili konuları incelemeye eğilimli kelâmcılar olduğu belirtilmelidir. Buradan hareketle de araştırmacıların çoğunun, kelâmî tartışma üslûbu ile sırf belagata ait analizler arasında yaşadığı gelgitlere değinmek gerekir. Bu, makul gerekçeleri olan anlaşılabilir bir durumdur: Zira Beyân sahasında ve bu saha adına Kur'an'ın i'cazının yön ve şekillerini açıklamakla uğraşan kelâmcının Arapçanın belagat üslûplarını, inceliklerine varıncaya kadar bilmesi gerektiği gibi; Arap söylemindeki belagat şekilleri ve mekanizmaları ile ilgilenen belagatçının ya da edebiyat eleştirmeninin de ilmî faaliyetinde temel kaynak olarak gerek nazım gerekse ifade biçimleri bakımından Arap belagatının en üst düzeyini temsil eden Kur'an'a dayanması gerekmekteydi. İşte lafız ve mana konusundaki kelâmî tartışmaların belagat yönüne; yine aynı konudaki belagat tartışmalarının da kelâmî yöne kayması bu etkene bağlıdır. Sonuç ise Arap belagatı alanındaki çalışmaların "kelâmî" renge boyanması olmuştur ki bu, Arap belagatıyla ilgilenen çağdaş araştırmacıların belagatta "aklî analiz istilası" dedikleri olgudur. Bütün bunlara usul-i fıkıh âlimlerinin aynı konuyla ilgilenerek, gayretlerinin büyük bir kısmını özellikle Kur'an'daki lafızların manaya delâlet şekilleriyle ilgili kuralların tespitine sarf ettikleri gerçeğini ilave edersek -ki bunu geçen bölümde açıklamıştık- Beyânî Arap edebiyatındaki belagat analizlerini "mantıksal alana" yönlendiren koşul ve etkenleri kavramış oluruz. Bu durum, Arap belagat ilminin kurucusu Eş'arî Abdülkâhir Cürcânî'yi dikkate alanlar tarafından olduğu kadar, bu ilmin kurallarını ve teorik esas ve öncüllerini nihaî bir şekle kavuşturan Mutezilî Ebû Yakûb Sekkâkî'yi inceleyenlerce de kabul edilmektedir.

–2–

Abdülkâhir Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* (Mucizeliğin Delilleri) ve *Esrâru'l-belâga* (Belagatın Sırları) gibi iki meşhur eserinde, özellikle de bunların ilkinde sunduğu "nazım" teorisini, lafız-mana ikilisinin neden olduğu problematik etrafında yapılan geniş ve bir çok kola ayrılmış tartışmaların toplandığı bir başlık

olarak görmek mümkündür. İki buçuk yüzyıldan fazla süren bu tartışmalara katılanlar arasında Câhız (ö. 255 h.), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303 h.), onun oğlu Ebû Haşim (ö. 321 h.), Rummânî (ö. 384 h.), Bâkıllânî (ö. 403 h.) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415 h.) gibi kelâmcılar; yine Câhız ile birlikte Kudâme bin Cafer (ö. 388 h.), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395 h.) ve İbn Raşîk (ö. 456 h.) gibi belagatçı, şiir ve nesir eleştirmenleri ile Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414 h.) gibi kültürü ve ilgi alanı çok geniş olan yazarlar bulunmaktadır.

İşte bu şekilde Arap kültürünün en parlak dönemini teşkil eden üçüncü ilâ beşinci hicrî yüzyıllar arasındaki dönem boyunca lafız ve mana problematiği, nahiv, dil ve usul-i fıkıh bilginlerinin yanında kelâm ve belagat bilginlerinin de ilgisini tekeline alan beyânî sorunların başında gelmiştir. Nahiv ve dil bilginlerinin bu problematik ile ilgili zihnî çabaları Arap dilinin "mantığı" ile irtibatı bakımından "i'rab" etrafında yoğunlaşırken; kelâm veya fıkıh bilgini olan usulcülerin, aynı problematikle ilgisi ise bir yandan delâlet, bir yandan da -geçen fasılda ortaya koyduğumuz gibi- te'vil meselesi üzerinde yoğunlaşıyordu. İşte bu durumda belagatçı kelâm bilginleri ile kelâmcı belagat bilginleri sözkonusu problematiği, ilgilerini onun başka bir yönüne yoğunlaştırarak yaşamaktaydı. Bu ise beyân sahasının belagata ait işleyiş sürecinde **lafız ve mana arasındaki üstünlük** tartışmasıdır.

Göründüğü kadarıyla kendini bu konudaki tartışmaya adayan ilk kişi Câhız'dır. En azından Câhız, lafzı manadan daha önemli gördüğü meşhur bir eserinde bu meseleye özel bir boyut kazandırmıştır. Câhız burada şöyle der: "Manalar A'cem, Arap, bedevî, köylü, şehirli vb.nin anlayacağı ve tanıyacağı şekilde meydana serilmiş sahipsiz şeylerdir. Önemli olan sözün veznini iyi tutturma, sözcükleri iyi seçme, lafzın söylenişinin kolay ve akıcı olması, yapısının sağlam ve düzgünlüğü ile kalıbının nitelikli olması hususlarıdır."[95] Câhız'ın diğer bazı yazılarında beyânî faaliyet sürecinde "mana"nın önemini açıkça ortaya koymasına ve *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde "lafızdan" bahsettiği bir çok bölümlerin bağlamından, lafız deyince sadece tek bir sözcükten çok, sözcüklerden bir bütün oluşturan şiir ya da nesir şeklindeki cümleleri kastettiği anlaşılmasına rağmen -ki bu, daha sonra Cürcânî'nin kuracağı "nazım" teorisinin ilham kaynağını oluşturur-, Câhız'dan sonraki pek çok kimse onun sadece beyânî işleyiş sürecinde lafzın önemine vurgu yapan yönünü esas almışlar ve bu konuda aşırı uçta bir görüşe sahip olmuşlardır. Meselâ Ebû Hilâl el-Askerî bunlardan biridir. O şöyle der: "Kelâm (söz), akıcı ve net olmakla birlikte tatlı, düzgün, arı-duru, kolay ve pürüzsüz, sıkı ve sağlam yapılı olur ve ayrıca parlak, pürüz-

---

95 Amr b. Bahr b. Osmân el-Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, Nşr. Abdüsselâm Hârûn, (Kahire, el-Bâbî, 1938-1945), III, 366

süz, cümle kurulması esnasındaki kusurlardan uzak olursa, böyle bir sözü anlayışlı bir zihin duyduğunda onu rahatlıkla benimser; düzgün bir kulak da derhal bu sözü kavrar ve ondan rahatsız olmaz." Daha sonra Câhız'ın yukarıdaki sözlerini tekrarlayarak şöyle devam eder: "Önemli olan husus bir anlamı ortaya koymak değildir. Zira anlamları Arabı A'cemi, köylüsü şehirlisi herkes bilir. İşin asıl önemli olan kısmı, lafzın seçkin, duru, hoş, latif, katıksız, sade ve yeterince akıcı ve pürüzsüz olması ve ayrıca kalıbının ve yapısının sağlamlığı, nazmını ve cümle yapısını ağırlaştıran yüklerden uzak olması hususlarıdır. Anlamın sadece doğru olması beklenir. Lafzın ise sadece doğru olması yetmez, bunun yanında saydığımız vasıfları da taşıması gerekir." Ebû Hilâl daha sonra bu görüşüne delil olacak tarzda şu hususu da ileri sürer: "Eşsiz güzellikteki nutuklar, harikulâde güzel şiirler sadece taşıdıkları anlamı duyurmak için söylenmemiştir. Zira sırf bir anlamın ifadesi ve anlaşılması noktasında alelade bir söz de bu üstün ürünlerin yerini tutabilir. İşte -mananın dışında- bir sözün güzel, yapısının sağlam, sözcüklerinin parlak, başlangıçlarının seçkin, bitişinin hoş, girişinin sanatlı, beyânının ilgi çekici olması ancak o sözü söyleyenin üstünlüğüne ve sanatkarın kavrayış gücüne işaret eder. İşte bu vasıfların çoğu da manadan ziyade lafızla alakalı özelliklerdir."[96]

Ebû Hilâl el-Askerî manaları iki gruba ayırır: Birincisi kişinin önceki bir üstadı taklit etmeksizin ilk olarak kendisinin ortaya koyduğu anlamlardır. Bu tür manalar Ebû Hilâl'e göre azdır ve "ona sadece büyük olaylarda ve birden başa gelen anlık durumlarda rastlanabilir." Böyle manalar, sahipleri tarafından iyi bir söz kalıbı ile ifade edilmedikleri takdirde, bir değer taşımaz. Ebû Hilâl'in anlatımıyla, bu manalar ancak "söz sahibi, keşfedilen bu mananın seçkinliği dolayısıyla bir rahatlığa kapılıp sırf mananın güzelliğine aldanmaz ve bu manayı ifade edecek lafızların seçiminde ihmalkarlık göstermez, bu şekilde mananın biçimini bozmaz, güzelliğini gidermez, aydınlığını karartmaz ve övüleceği yerde onu yerilecek bir şekle sokma hatasını işlemezse" bir değer taşır. Manaların ikinci grubu ise yaygın ve hakim olan tür olup "sahibinin önceki bir misal ve modeli esas alarak ortaya koyduğu manalardır."[97] İnsanların ağızlarında dolaşan manaların çoğu bir sonraki neslin bir öncekinden aktardığı şeylerdir. "Söz söyleyen hiç bir kimse kendinden öncekilerin sözlerine başvurmaktan ve onların kalıplarını esas almaktan müstağni değildir. Ancak bu durumda öncekilerden istifade ederken oların söz kalıplarına kendi kelimelerini giydirmek ve onu kendi ifade modeliyle sunmak, bu manayı başka bir biçimde süsleyerek ortaya çıkarmak ve

96 Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sınâateyn: el-Kitâbe ve'ş-şi'r*, Nşr. Müfîd Kamha, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1981), 71-73.
97 *A.g.e.*, 84-85.

ilaveten onu daha iyi bir ifade ve daha seçkin bir terkip ile en güzel bir şekilde süsleyip sunmak zorundadırlar. Eğer bunu yaparlarsa bu yeni söz üzerinde öncekilerden daha çok hakları vardır." Buradan hareketle bir anlamı, ona kişinin kendisine ait yeni kelimelerden oluşmuş bir elbise giydirmesi şartıyla çalmasının caiz kabul edildiğini görüyoruz. Bundan dolayı şöyle denilmiştir: "Bir manayı sözleriyle birlikte alıp kendine mal eden kişi bu mananın hırsızıdır. Sözlerinin bir kısmıyla beraber alan ise onun derisini yüzmüş gibi olur. Manayı alıp onu kendi kelimeleriyle eskisinden daha üstün bir şekilde ifade eden ise onun üzerinde öncekilerden daha fazla hak sahibidir."[98]

İbn Raşîk lafız ve mananın hangisinin daha üstün olduğu konusuna *el-Umde* isimli kitabında özel bir bölüm ayırır. Burada baştan itibaren şunu ortaya koymaya çalışır: "Lafız beden; mana da onun ruhu gibidir. Lafzın mana ile ilişkisi ruhun bedenle olan ilişkisine benzer. Beden zayıf olduğunda ruh da zayıf düşer, güç kazandığında ise o da güç kazanır." İbn Raşîk, "bir mana, lafızdan kaynaklanan ve lafzın gerekenin aksine seçilmesi gibi bir sebep olmadan bozulmuş olamaz"[99] düşüncesini vurgular. Ayrıca: "Çoğu kişi lafzı manadan üstün tutar. İşin erbabı kişiler şöyle der: Bilginler şöyle demiştir: Lafız manadan daha pahalı, daha değerli ve daha çok talep edilen bir şeydir. Zira manalar insanların yaratılış gereği zihinlerinde mevcut olan şeylerdir. Bu bakımdan cahil ile işin ustası birbirine denktir. İşin önemli tarafı, lafzın seçkinliği, dökümünün güzelliği ve bir araya getirilen sözcüklerin iyi uyum sağlamasıdır."[100] İbn Esir de aynı yönde şunu ortaya koyar: **"Lafızlar görünümlerinin bıraktığı etki bakımından insanlar gibidir. Meselâ, düzgün ve net bir söz, kulağa ağırbaşlı ve heybetli bir insanı çağrıştırır. Yine sanatlı bir söz de kibar, yumuşak huylu ve nazik kişilikli birini çağrıştırır".**[101] Beyânî işleyiş sürecinde önceliği lafza verenlerin, bu niteliğin diğer dillerde böyle olmayıp Arapçaya özgü olduğunun bilincinde olduklarına işaret etmek gerekir. Bu durumu bizzat Câhız şu sözleriyle vurgular: "Hind'in kitapları bize aktarıldı, Yunan felsefesi tercüme edildi, İran edebiyatı çevrildi. Sonuçta bir kısmı daha da güzelleşti, bir kısmı ise -güzelleşmese de- güzelliğinden bir şey kaybetmedi. Ancak aynı şeyi Arapça için düşünerek Araplara ait felsefe ve bilgeliğin başka dile çevrilmiş olduğunu varsayarsak şu durum ortaya çıkar: **Bu çevirilerde A'cemlerin kendi hayat tecrübelerine, zeka ve bilgeliklerine dayanarak yazdıkları kitaplarda bulunmayan farklı manalar yer**

---

98 *A.g.e.*, 217-218.

99 Ebû Alî Hüseyin el-Kayrevânî, *el-Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdih*, Nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, I-II, (Beyrut, Dâru'l-cîl, 1972), I, 124

100 *A.g.e.*, I, 127

101 Ziyâuddîn Ebu'l-Feth Nasrullâh b. Muhammed İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*, (Kahire, Bulak, 1282 h.), I, 178

almamasına rağmen, Arapçanın mucizevî yönü olan vezin ortadan kalktığı için bunlar bozuk olurdu. Bu kitaplar bir milletten diğerine, bir asırdan öbürüne, bir dilden başka bir dile aktarılarak bize kadar gelmiştir. Biz de bunları miras alan ve öğrenip üzerinde fikir yürüten son millet değiliz."[102]

Görüldüğü gibi belagatçılar beyânî işleyiş sürecinde, mana aleyhine lafzın önemini yüceltme noktasında "rahat ve özgür davranmışlar" ve bunu "Arapçaya özgü bir nitelik" olarak ortaya koymuşladır. Bu noktada kendilerine genel referans çerçevesi olarak "Arap dilini" esas almışlardır. Belagatçıların bu tavrına karşılık Kur'an'ın mucizeliği konusuna yoğunlaşmış olan kelâmcılar ise aynı türden bir özgürlük ve rahatlığa sahip değildiler. Zira onların Kur'an metninde, lafız kadar işin mana yönüne de önem vermeleri gerekiyordu. Bundan dolayı onların, belagat ve beyân alanındaki faaliyet sürecinde lafız ve manaya aynı derecede bağlı kalarak bu ikisi arasında bir uyum ve birbirini tamamlama ilişkisinin varlığını esas aldıklarını görüyoruz. Ebû Haşim el-Cübbâî şöyle der: "Bir sözün fasih olması ancak, lafzının pürüzsüzlüğü, manasının güzelliği ve doğruluğu sebebiyledir. Burada her iki hususa dikkat etmek de önemlidir. Zira bir sözün eğer lafzı açık ve net olduğu hâlde, manası silik ve kısıtlı olursa bu söz fasih sayılamaz. O hâlde her iki bakımdan da gerekli özellikleri taşıması lâzımdır. Bir sözün fasihliği sadece belirli bir lafız kalıbının (nazmının) olması değildir. Zira nazımları yani söyleniş üslûpları farklı olduğu hâlde bir hatibin şairden daha fasih olması mümkündür. Bazen de nazım aynı olduğu hâlde sözdeki meziyet fesahatte ortaya çıkar. Bu konuda esas alınması gereken zikrettiğimiz görüştür. Zira fesahat, her türlü nazım ve söyleyiş üslûbunda ortaya çıkabilir. Fesahatin bir nazıma bağlı olması ise ancak fasih sözler söyleyen birinin ilk olarak ifadelendirdiği bir anlamla ilgili olabilir. Daha sonra ise fasih söz söyleyen başka biri gelir ve onunla aynı seviyede, nazım bakımından ona eşit bir söz söyler. Ondan daha iyisini söyleyenin üstünlüğü ise yine bu nazım bakımındandır."[103] Rummânî ise Kur'an'ın yedi bakımdan mucize olduğunu öne sürmüştür: 1- Gerekli sebepler oluştuğu hâlde Araplar tarafından Kur'an'a karşı konulmaması *(muarada)*, 2- Herkese karşı meydan okuması ve karşı koyanların acizliklerini ortaya çıkarması, 3- Kur'an'ın benzerinin ortaya konmasından insanların alıkonulması *(sarfe)*, 4- Kur'an'ın gaipten haber vermesi, 5- Şiir ve nesirde alışılmış kalıp ve üslûpları aşan yeni, harikulâde bir üslûp getirmesi, 6- Kur'an'ın değneğin yılana çevrilmesi gibi diğer mucizelerle mukayese edilmesi, 7- Belagatı. Rummânî belagat, bela-

---

102 Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, I, 85

103 Bu sözü Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet etmiştir. Bkz. Ebu'l-Hüseyin b. Muhammed el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Kahire, Vezâratü's-sekâfe ve'l-irşâd, 1960-1961), XXII, 197

gatın dereceleri ve şartları konusunda uzun tafsilatlar sunduğu yazılarında -Ebû Haşim gibi- belagatın sırf lafızda ya da sırf manada olmadığını, aksine her ikisinin özel bir üslûpla bir araya getirilmesinde olduğunu belirtmiştir. Bu özel üslûbu ise şu sözüyle tanımlar: "Manayı lafzın en güzel şekli içerisinde kalbe ulaştırmak..."[104]

Kültürel alanda asrının aynası olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî ise belagat alanındaki beyânî faaliyet sürecinde lafız ve mananın ikisini birden dikkate almakla aynı yönelimi yansıtmaktadır. Şöyle der: "Bu değerli sanat uğraşında doğru fikri bulmak için danışan kişi sonuçta doğrusunun, lafızda mübalağadan çok yapısının akıcılığına ihtiyaç duyduğunu anlar. Gerçekten de lafız özgür olmaktan çıkarsa özgür bir mana elde edilmez. Zira özgür bir mana ile esir bir lafız, ya da esir bir mana ile özgür bir lafız aynı nazım içinde bir araya gelirse öz olarak birbirini iten, unsur olarak birbirine zıt iki şey bir araya getirilmiş demektir."[105] "Zira manalar bir uçta, lafızlar ise başka bir uçta değildir. Aksine birbirine katışmış ve uyum sağlamıştır. Sözün sağlığı da her ikisine birden bağlıdır."[106] Yine "manaların gerçekliği lafızların gerçekliği olmadan ortaya çıkmaz. Manalar bozulduğunda, aynı şekilde lafızlar da boş ve değersiz hâle gelir. Lafız ile mana birbirine kaynaşmış ve birbirine kenetlenmiştir."[107] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, belagata ait beyânî işleyişte lafız, mana, telif (cümle yapısı) ve nazmın her birini şu şekilde bir sıraya yerleştirmektedir: "İlk gaye mananın doğruluğu, ikincisi lafızların seçimi, üçüncüsü de lafzı pürüzsüzleştirip kulağa hoş gelmesini sağlamak olmalıdır... Bu tespitimize göre sözün iyisi; aklın gerçek olduğunu teyit ettiği, tatlı lafzıyla manasını destekleyen, yani doğruluk, görkem ve bütünlük özelliklerinin bir araya geldiği sözdür... Doğruluğu, aklın bu doğruluğa tanıklık etmesiyle; görkemi, lafzının üstünlüğü ve ritmindeki dengeyle; bütünlüğü ise insanın gönlünü cezp eden ve ruhunu ele geçiren nazmıyladır."[108]

Kuşkusuz burada Ebû Hayyân et-Tevhîdî'den birkaç çeyrek asır sonra Abdülkâhir el-Cürcânî'nin elinde olgunlaşan "nazım" teorisinin etrafında dönüp durmaktayız. Ancak, belagatın esası olarak lafız ve mana arasında insicam ve ahenk olması noktasını ısrarla vurgulayan bilginlerden, Cürcânî'nin ortaya koy-

---

[104] Ebu'l-Hasen Alî b. Îsâ er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, (Kahire, Dâru'l-maârif, tsz., *Selâsu rasâil fi'l-i'câz* içinde), 69

[105] Ebû Hayyân Alî b. Muhammed et-Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, (el-Kostantiniyye, Matbaatü'l-cevânib, 1301 h., *Risâletân li Ebî Hayyân* içinde), 206

[106] Ebû Hayyân Alî b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zevâhir*, Nşr. İbrâhîm Geylânî, (Şam, Matbaatü atlas ve Matbaatü'l-inşâ, 1964), III, 49

[107] *A.g.e.*, II, 92

[108] Ebû Hayyân Alî b. Muhammed et-Tevhîdî, *Mesâlibu'l-vezîrayn*, Nşr. İbrâhîm Geylânî, (Şam, Dâru'l-fikr, 1961), 93-94

duğu şekliyle nazım teorisine geçiş arasındaki esas atılımı açık olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'an'ın mucizeliği konusunda ortaya koyduğu fikirlerde görebilmekteyiz. Gerçekten de Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konuda yaptığı analizler bize bu noktada Cürcânî'nin nazım teorisine doğru öylesine dev ve kesin bir adım attırır ki, bundan sonra Cürcânî'nin, bu teoriyi şerh ve analiz edip misallerle zenginleştirmesinin dışında bir şey yaptığını söylemek zordur. Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: "**Bir sözdeki fesahat tek başına o sözün en küçük birimleri olan harfler ve kelimelerde ortaya çıkmaz. Aksine fesahat bu birimlerin belirli bir metotla birbirine katılarak anlamlı bir bütün hâline getirilmesiyle otaya çıkar. Birimleri bir araya getirme sürecinde her kelimenin özel bir sıfatı olması gerekir. Bu sıfatlar, birbirine katma sürecini de içine alan muvadaa yoluyla olabildiği gibi, bu süreçte fonksiyonu olan i'rab ya da bu birimlerin cümledeki mevkii bakımından olabilir.** Bu üçünün dışında dördüncü bir kısım yoktur. Zira sözdeki fesahatte ya kelimeyi veya harekelerini ya da kelimelerin mevkiini dikkate alırız. Her kelimede bunları göz önünde bulundurmak gerekir. Aynı şekilde kelimelerin birbirine katılmasıyla oluşturulan cümlelerde de buna dikkat etmek gerekir. Zira kelimeler cümle içinde bir araya getirilirken belirli bir sıfatı kazanabilir. İ'rab durumu, harekeler ve mevkii bakımından da aynı şey geçerlidir. O hâlde görüşümüze göre fesahat meziyeti sadece burada belirtilen bu üç yönde ortaya çıkar." Kâdî Abdülcebbâr devamla şöyle der: "Birisi buna karşı çıkarak şöyle diyebilir: Siz daha önce fesahat kapsamına giren tüm özellikleri mananın güzel olması ile ifade etmiştiniz. Bu görüşünüzde de manayı dikkate aldınız mı? Buna şu cevabı veririz: Manalar bu süreç içinde vazgeçilmez bir yer işgal ediyorsa da fesahat meziyeti manada ortaya çıkmaz. Bundan dolayı tamamen aynı manayı ifade eden iki kişiden birinin sözünün diğerinden daha fasih olduğundan bahsedilir... **Manalar farklı lafızlarla ifade edilmekle artıp eksilmediğinden dolayı esas dikkate alınması gereken, manadan çok, manayı ifade eden lafızlar olmalıdır. Bu görüşümüzün doğruluğu kabul edildiğinde ise fesahat meziyetinin yalnızca şu iki şeyde olduğu görülür: Aynı anlamı ifade edecek, o konuma giden en iyi alternatifin yakalanmasında ve kelimelere i'rab durumlarının gerektirdiği harekeleri verebilmekte. İşte fasih olan sözün fasih olmayanından ayrıldığı iki kriter bu noktalardır.**"[109]

Bu şekilde, az sonra kaba hatlarını sunacağımız, Abdülkâhir Cürcânî'nin kurduğu şekliyle "nazım" teorisinin, asırlar boyunca beyânî düşünceyi meşgul eden lafız-mana ilişkisi problemi hakkında kelâmcılarla belagatçılar arasındaki tartışmaların devamı ve bir başlık altında toplanmasından başka bir şey olmadığı

[109] Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XVI, 199-200.

ortaya çıkmıştır. Bundan hareketle, Arap beyânının Abdülkâhir ile birlikte "Helen istilası" etkisiyle edebiyattan felsefeye kaydığı yönündeki görüşün tutarsızlığı da anlaşılmaktadır. İddia edilen "istila" Abdülkâhir Cürcânî'yi "Aristoteles'in iyi bir şârihi ve yorumcusu olan bir filozof"[110] yapmıştır. Bu asla doğru değildir. Abdülkâhir Cürcânî'nin ortaya koyduğu şekliyle "nazım" teorisi beyânî bilgi alanında üretilmiş olup bu alanın verilerinin kullanıldığı bir düşüncedir. Ayrıca bu teori, beyân sahasının önceliklerine ve ihtiyaçlarına cevap vermekte, onun gelişim ve kendi varlığının bilincine varma sürecindeki bir aşamayı göstermektedir. Yunan mantığının bu teoride bir etkisi olmamıştır. Aksine bu teori kendini, Yunan kökenli "yabancı diğerinin" yerine Arap-İslâm düşüncesinin Beyân sahasına ait bir "ben/ego" olarak ortaya koyma sürecinde başlayan ve gittikçe gelişerek netleşen fikrî bir akımın bu teori başlığında toplanması yoluyla meydana gelmiştir.

Burada altını çizmek istediğimiz esas konu Arap beyânı üzerinde "Helen istilası"na bağlanan etkiye bir kez daha işaret etmek yoluyla, bu tür yanlış kanaatlere götüren etkenin bazı oryantalistlerin temelini attığı, kelâmcıların beyânî araştırmalar da dahil bütün sahalarda Yunan mantığından etkilendiğini öne süren hatalı yaklaşıma bağlı olduğudur. Diğer yandan tarihî vakıalar Yunan mantığının beyân sahasında kendi öncüllerini ve tezini "tesis etme" noktasında fonksiyonel hâle ancak Gazzâlî'den sonra geldiğini tekit etmektedir. Yani bu hicrî beşinci yüzyılın son çeyreğinden, Abdülkâhir'in vefatından sonradır. Eş'arîler açısından durum böyledir. Gazzâlî'den önceki Eş'arîler ve Mutezile ise "Arap Beyânı"na bağımsız bir bilgi dünyasının yöntemi ve dünya görüşü olarak bakıyorlardı. Buna bağlı olarak Arap beyânının kaydettiği bu ilerlemeler ilk defa tedvin çağı ile yaşadığı gelişimle aynı çizgideki bir ilerlemenin sonucu idi. Bu çizgi, geçen bölümde gördüğümüz gibi, dilin sistemi ile aklın sistemi, yani nahiv ile mantık arasında uyum ve denge kurma eğilimidir.

İşaret ettiğimiz gibi Cürcânî'nin nazım teorisi esaslarını, ondan önceki belagatçı ve kelâmcıların Kâdî Abdülcebbâr'a kadar uzanan, Kur'an'ın mucizeliği meselesi ve bundan doğan lafız ile mana arasındaki üstünlük konusuyla ilgili tartışmalarda bulur. Yukarıda ele aldığımız gibi Kâdî Abdülcebbâr, beyânî meziyetin yalnızca **kelimelerin özel bir tarzda**, yani temelde kelimenin kendisini, sonra harekelerini, irabını ve söz içindeki yerini dikkate alan bir tarzda **bir araya getirilmesi** ile ortaya çıktığını belirleyen bir teori ortaya koymuştu. İşte Cürcânî'nin "nazım" teorisi esaslarını bu belirtilen tartışmalarda bulduğu gibi, aynı şekilde köklerini de Sibeveyh'ten başlayıp Sîrâfî'ye kadar uzanan dönemde-

---

[110] Tâhâ Hüseyin, "el-Beyânu'l-Arabî mine'l-Câhız ilâ Abdülkâhir", Kudâme b. Cafer, *Nakdu'n-nesr* içinde. (Beyrut, el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1980). Bkz. I. Kısım, Giriş, 46 nolu dipnot.

ki nahivcilerin çalışmalarında bulur. Burada öncelikle değinilmesi gereken bir husus Ebû Said Sîrâfî'nin, Cürcânî'nin ekol olarak bağlı olduğu Ebû Ali el-Fârisî'nin hocası kabul edildiğidir. (Burada Cürcânî'nin nahivde de derin bir bilgiye sahip olduğunu belirtelim.) Cürcânî'nin biyografisini yazanlar onun nahivde Ebû Ali el-Fârisî'nin yeğeni nahivci Muhammed. b. Hüseyin el-Fârisî'den başka hocası olmadığını belirtirler. Abdülkâhir Cürcânî, *el-Hasâis* kitabının yazarı İbn Cinnî gibi nahivciler ailesindendi. Yani Arap gramerini (*nahiv*), Arap dilinin mantığı; Aristoteles mantığını da Yunan dilinin "grameri/nahvi" kabul edip nahvin lafızla; mantığın ise anlamla ilgili olduğu temelinden hareket ederek bu ikisi arasındaki ayırımı reddeden ve bu sebeple mantıkçılarla mücadele eden nahivciler ekolüne mensuptu. Nitekim Abdülkâhir'in bu özelliği az sonra göreceğimiz gibi onun düşünüş biçimi ve analiz yönteminde açıkça ortaya çıkmaktadır. Bütün bunların ötesinde Abdülkâhir nahivcilerden, belki de doğrudan Ebû Said es-Sîrâfî'den "nahiv manaları (*meânî'n-nahv)*" terimini almış ve "nazım"ı bu kavramla açıklamıştır. Buna ilaveten, Abdülkâhir'in daha önce bahsettiği "kelimeleri birbirine katma: *damm*" ve onun üç unsuru (kelime, harekeler, ve mevkii) nahivcilerin **"nahiv manaları"** kavramıyla kastettiği şeyin aynısıdır.

Sîrâfî, Mettâ ile olan münazarasında nahvi savunarak, onu Arapçanın mantığı kabul etme bağlamında şunları söyler: **"Nahvin manaları bir kelimedeki harflerin harekelenerek sesli (ünlü harflerle) okunuşu ile sessiz olarak kalışı; harflerin ifadede gerektiği mevkiye konulup konulmaması; cümle kuruluşunda bazı kelimelerinin öne ya da geriye alınması gibi değişkenlere ve bunları yaparken doğru olan usullere uyulup uyulmaması ve yanlıştan kaçınılması gibi hususlara bağlıdır.**" Sîrâfî Arap beyânının mantıkî boyutlarını şu şekilde açıklar: "Bir kişiye 'mantıklı ol!' dediğinde akla uygun davran, aklını kullan, ya da ne söylediğini akla vur, düşün! gibi anlamları kastederiz. Zira bazı dostların, nutkun (mantık) akıl olduğunu ileri sürmekteler. Bu bizim kabullerimize aykırı bir görüştür. Zira nutk sizin (mantıkçıların) gözden kaçırdığınız değişik şekillere sahiptir. Birine 'nahvî ve fasih ol!' diyen birisi de bu sözünden 'önce kendin ne demek istediğini iyice anla ve zihninde kur, sonra da başkasının senin bu sözünü aynı şekilde anlamasını bekle! İfadendeki lafızları zihindeki manaya göre, onun dışına taşmayacak şekilde seç. Manayı da lafza göre ayarla ki ifade etmek istediğin mana eksik kalmasın!' anlamını kastetmiştir. Bu, bir şeyi tamıtamına, olduğu gibi ifadelendirmek istendiğindedir. Eğer manayı yayarak maksadını geniş geniş anlatmak istersen, lafızları eşanlamlı açıklayıcı kelimelerle, zihnin daha kolay canlandıracağı benzetmelerle ve doyurucu istiarelerle bezersin. Manayı da belagatlı yollarla ortaya koyarsın. Yani bu anlama, onu arzulamadan ve üzerinde düşünmeden bulunamayacak özel bir şekilde işaret edersin. Çünkü maksada böyle bir yolla ulaşılırsa kıymeti artar, tatlılaşır ve kişinin gözünce yücelir. Ancak bunu yaparken anlamı, üzerinde tereddüt ve itiraza yer

bırakmayacak, anlaşılmasını zorlaştırmayacak ve kapalılığından dolayı yanlış anlamalara yer vermeyecek şekilde açıklamalısın. İşte bu yöntem birbirine benzeyen kelimelerin hakikati ile hakikatlerin birbirine benzeyenlerini bir arada toplayan bir yöntemdir." [111]

–3–

Yukarıdaki metin Cürcânî'nin "nazım" teorisini neredeyse bütünüyle özetlemektedir. Üstelik bu teoriye eğer "yapıbozumcu" bir açıdan yaklaşırsak, onda, beyânî sahanın kesitleri olan nahiv, belagat ve kelâm branşlarında, lafız ile mana arasında uyum ve denge kurmanın zorunluluğu yönünde sunulmuş dağınık ancak olgun görüşleri toplayıp telif etmesinden başka, sahibi Abdülkâhir Cürcânî'ye atfedeceğimiz bir yenilik asla bulamayız. Ancak Abdülkâhir Cürcânî'nin beyân bilgi alanında "kendi benliğinin şuuruna varma" sürecini derinleştirmesi noktasındaki katkısı, "nazım" konusundaki görüşleri ile değildi. Aksine, bize göre onun analizlerindeki yenilik, açıkça belirtmediği bir hususta yani onun analizlerinin barındırdığı, **belagatla ilgili beyânî üslûpların akıl yürütmeye dayanan karakterini ortaya koyan** ve aklın sistemiyle söylemin sistemi arasında büyük çapta bir paralellik tesis eden verilerde gizlidir. Başka bir deyişle, Abdülkâhir Cürcânî'nin beyânî düşünüş sürecinin sistemleştirilmesi, temel dinamikleri ve mekanizması üzerindeki örtülerin kaldırılması yolundaki katkıları bundan kat kat önemli bir adımdır. Bu katkı bir yandan lafız ve mana ile ilgili önceki tartışmaların bir başlık altında toplanması şeklinde olmuştur. Diğer yandan ise bu tartışmalar yoluyla lafız ile mana arasındaki dikey ilişkiyi araştırma düzleminden, bir lafzın diğeriyle ve yine bir anlamın diğer bir anlamla ilişkisini, yani lafızların sistemiyle ile manaların sistemi ya da söylemin sistemiyle aklın sistemi arasındaki yatay ilişkiyi araştırma düzeyine geçilmiştir. Bu şekilde Cürcânî, Câhız'ın ortaya koyduğu problematiği aşma ve Sekkâkî'nin problematiğinin ise temellerini atma yönünde uğraşmıştır. Evet, konunun gerçekte tek bir problematikle, lafız-mana problematiği ile alakalı olduğu doğrudur. Ancak bu meseleyi Câhız'ın başlattığı düzeyden Sekkâkî'nin getirdiği seviyeye taşıyabilmek son derece önemli bir **epistemolojik sıçramayı** gerektiriyordu. Söz konusu önem, bu sıçramanın içinde olgunlaştığı bilgi sistemine yeni bir şey getireceğinden dolayı böyle değildi. Böyle bir yeniliğin bu bilgi sisteminin üzerine bina edildiği esaslara bağlı kalarak meydana gelmiş olması ya da gelebilmesi mümkün değildi. Aksine, Cürcânî'nin gerçekleştirdiği sıçramanın taşıdığı önem, beyân sahasının temellerinin derinlerinde barınan ve beyânî işleyiş sürecinde

---

[111] Ebû Hayyân Alî b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, Nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn (Kahire, Lecnetü't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1939-1944), I, 121-125

üstü örtülü olarak işleyen bir şeyi ortaya çıkarmasına bağlıdır: Bu da beyânî bilgi sisteminin, lafız ile mana arasındaki ilişkinin de temel dinamiklerinden birini oluşturan, akıl yürütmeye dayanan (istidlâlî) karakteridir.

Cürcânî bu epistemolojik sıçramayı nasıl gerçekleştirmiştir?

Abdülkâhir Cürcânî, nazım teorisini ortaya koyarken Ebû Said Sîrâfî'ye ait az önce naklettiğimiz metnin içeriğiyle doğrudan doğruya irtibat kurarak işe başlar. Cürcânî *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinin girişinde şöyle der: "Bunlar yeterince düşüneni **nahiv usulüne** ve nazmın sistemli ve anlamlı bir bütün olmasını sağlayan ilkelere ulaştıran özlü sözlerdir. Ayrıca bu sözler, birbirinden farklı yerlerdeki dağınık şeyleri tek bir mekanda derli toplu gösteren bir ayna gibidir."

O hâlde Cürcânî baştan beri "**nahiv usulü**" ile "**nazm**"ı oluşturan unsurları birbiriyle ilişkilendirmekte ve böylelikle de kılavuzluğunda hareket edeceği referans çerçevesini (:*nahiv*) belirlemektedir. Sonra da doğrudan konuya girererek, bu referans çerçevesinde "nazım" ile ne kastettiğini açıklamaya koyularak şöyle der: "Bilindiği gibi nazım bir kelimeyi diğerine bağlamak ve birini diğerine sebep kılmaktan başka bir şey değildir. Kelimeler de üç türdür: İsim, fiil ve harf. Bunları birbirine bağlamak için bilinen bazı yollar vardır. Bunlar şu üçünün dışında olamaz: 1-İsmi isme bağlamak, 2-İsmi fiile bağlamak, 3-Harfi isim ya da fiile bağlamak. Buna göre, bir isim diğerine şu yollarla bağlanabilir: Bir isim diğerinin haberi, hâli olabilir; sıfat, tekit ve atf-ı beyân gibi tâbii olabilir; bir harf yoluyla bedel ya da atıf olabilir; iki isimden ilki ikincisine muzaf (tamlanan) olabilir; ilki ikincisinde fiil gibi amel ederek ikincisi ilkinin fail ya da mefulü olabilir ki bu ism-i fail..., ism-i meful... ve sıfat-ı müşebbehe... bakımından böyledir.) Ya da isim, cümle içinde nasbedilerek, bir isim tamlamasının tamlayanı olmadığı açıkça belirginleştirilen temyiz olabilir.

İsmin fiile bağlanması ise şu yollarla olabilir: İsim, fiilin faili olabilir; mefulü olabilir; fiil sebebiyle mansup olan bir mastar olabilir ki bu meful-ü mutlaktır; meful-u bih, zarf, ya da zaman... veya mekan... bakımından meful-ü fih olabilir; meful-ü maah..., meful-ü leh... olabilir; fiil durumundan meful durumuna çevrilmiş olabilir ki bu, 'kâne' ve 'kâne' grubunun haberi, hâl ve nasbedilerek diğer kelimelerden ayırdedilen temyizdir... Bunun misali istisna konumundaki mansup isimdir.

Harfin isim ya da fiile bağlanması ise kendi içinde üç gruba ayrılır: Birincisi harfin isim ile fiilin arasında yer almasıdır. Bu harf-i cerlerde söz konusudur. Harf-i cerler fiillerin doğrudan geçişliliği olmayan isimlerde geçişliliğini sağlar... 'maa (*beraberinde*)...' anlamına gelen 'vav' harf-i ceri... ve istisnadaki 'illa'... bu şekildedir. Harfin bir yere bağlanmasının ikinci yolu ise atıftır. Atıf ikinci kelime ya da kelime grubunun yani atfedilenin, ilkindeki amile bağlı olması hâlidir.

Üçüncüsü ise harfin bütün bir cümleye bağlı olmasıdır. Bu da meselâ nefy, istifham, şart ve ceza edatlarının bir cümleye bağlanmasıdır. İşte bu şekilde bir anlamı olan bu kelime grupları ifade ettikleri anlamı bir şeyle kayıtlanarak ve bir şeye isnat edilerek ifade etmektedirler. İşin özü şudur: Bir kelâm (söz) tek bir parçadan oluşmayıp müsned ve müsnedün ileyh'ten, yani bir iş, eylem vasıf vb. bir özellik ile bunun isnat edildiği bir isimden meydana gelir... Bütün mesele bir harf ve fiilden ya da nidâ (seslenme) dışındaki bir harf ve isimden kesinlikle anlamlı bir sözün oluşmadığıdır... İşin aslına bakılırsa nida'nın da bir kelâm olması gizli bir fiilin (sesleniyorum, çağırıyorum gibi) var olduğunun düşünülmesi sonucudur. İşte bu saydıklarımız kelimelerin birbiriyle bağlantısının mevcut ihtimalleridir. **Bunlar görüldüğü gibi nahvin manaları ve hükümleridir.**"[112]

Bu metinde ilk önce dikkatimizi çekmesi gereken şey belki de Arap gramerinin yapısını açık olarak önümüze seren bütüncül bir bakış ortaya çıkarmasıdır. Bu, Arap grameri konularını ana ve alt başlığı ile ortaya koyarak değil de onu bir ilişkiler sistemi; bir dil, metin ve söylem sistemi olarak bizzat Arapçanın sistemi şeklinde açıkça gözler önüne seren bir bakıştır. Buradan hareketle de dikkatlerimizi, Cürcânî'nin analizlerinde sıkça rastlanan ve teorisinde "anahtar kavramları" teşkil eden üç temel kavram arasında kurduğu denge ve uyum çekecektir. Bu üç kavram şunlardır: **Nazım, kelimeleri birbirine bağlamak, nahvin mana ve hükümleri.**

Cürcânî, beyânî mucizenin "sırrı"nı bu kavramlara bağlarken neyi kastetmektedir?

Cürcânî yukarıdaki metinde açıkladığı gibi nazmı, ismin isme, ismin fiile ve harfin isim ya da fiile bağlanması olarak görür. Bu ister manzum ister nesir türü ile ilgili olsun değişmez. Buna bağlı olarak bir sözü belagat ve "i'caz" bakımından diğerinden farklılaştıran meziyet herhangi başka bir şarta bakılmaksızın sadece nazımda değildir. **Aksine meziyet özel bir tarzda olan nazımdadır.** Cürcânî bir nazım ile diğeri arasındaki farkı ortaya koymak için, bir kelime içindeki harflerin nazmı ile belagatlı bir cümledeki kelimelerin nazmını örnek vererek şöyle der: "Harflerin nazmı yalnızca konuşurken peşpeşe dizilerek birbiri ardınca söylenmeleridir. Harflerde nazım bir mana gözeterek yapılmadığı gibi bu harfleri birbiri peşine getirerek nazmeden kişi de bunu böyle yapmasını gerektiren aklî bir düşünce modeline de bağlı kalmamaktadır. O sadece dilin vazedilmiş kelimelerini kullanmaktadır. Çünkü meselâ dili vazeden "darabe: vurdu"

---

[112] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, Giriş, Nşr. M. b. Tâvit, (Tedvan, el-Mağrib, el-Matbaatü'l-Mehdiyye, tsz.) Sözü uzatmamak için bu metindeki mîsâlleri almayıp yerlerine üç nokta koyduk.

yerine "rabeda" kelimesini vazetseydi ve harfleri nazmeden kişi de bu kelimeyi kullansaydı bu durum nazımda bir bozukluk doğurmazdı. Kelimelerin nazmında ise durum farklıdır. Zira burada nazım, manaların peşinden gidilmesi yoluyla ve mananın zihindeki sistemine göre şekillendirilir. O hâlde bu nazım türünde nazmedilen kelimelerin birbiriyle olan ilişkisi önem kazanmaktadır. Gerçekten de buradaki nazımdan maksat iki şeyi birbirine rasgele bir şekilde katmak anlamındaki nazım değildir."[113] Cürcânî devamla söyle der: "Bu farkı bilmenin faydası şudur: Bu bilindiğinde kelimelerin nazmından maksadın **lafızların konuşurken birbiri ardınca gelmesi değil aksine, lafızların delâletinin uyumunun ve manalarının ahenginin aklın gerektirdiği şekilde olmasıdır."** [114]

Ancak beyân alanında i'caz özelliği taşıyan nazımla kastedilen, kelimelerin delâletlerinin uyumunun ve manalarının ahenginin "aklın gerektirdiği şekilde" olması demekse, bu bize beyân alanında i'caz özelliğinin söylemin sisteminden çok aklın sistemine bağlı olduğunu göstermez mi? Öyleyse "nazmın her hâlükârda lafızda olduğunu ve mana ile ilgili olarak iddia edilen sistemin, lafızlar belirli ve özel bir tarzda dizilip uyumlu bir sistem hâline getirilmeden oluşmayacağını" ileri süren birine nasıl cevap verilecektir?

Cürcânî buna şöyle cevap verir: "Düşünme ile ulaşılacak olan sonuç, sizin kesin bir gereklilik olduğunu söylediğiniz, lafızların özel bir nazım yoluyla bir sistem içinde birbiri ardınca getirilmeleri değildir. Çünkü bu düşünme olgusu daha önce ve ilk başta zarurî bir şekilde zaten mevcuttur. Zira lafız mananın kalıbı olduğuna göre kuşkusuz lafızların cümle içinde hangi sıra ve yerde bulunacağı manalarına bağlı olarak belirlenecektir. Buna göre zihinde mana lafızdan önce var olduğuna göre aynı şekilde zihinde ilk sırada duran bir anlamı gösteren lafzın da aynı şekilde ilk önce söylenmesi gerekir. Görüldüğü gibi lafızların nazım ve sıra bakımından manadan önce geldiği anlayışı yanlış olduğu gibi; nazım üzerinde düşünmenin, belagatçıların dediği gibi lafızların nazmı üzerinde düşünmek olarak algılanması ya da zihinde manaları bir sistem ve nazma kavuşturduktan sonra bu mana bütününü ifade edecek lafızları bu nazma göre getirmek için yeni baştan düşünmeye ihtiyaç olduğu iddiası da yanlış ve geçersiz bir yaklaşımdır. Bu, yeterli teorik derinliğe ulaşamayanların düştüğü bir yanılgıdır."[115] Çünkü, "bir lafzın manasını bilmeden cümledeki yerini belirlemek mümkün değildir. Yine lafızların lafız olmaları bakımından sistemli bir bütün ve nazım hâline getirilmeleri tasavvur olunmaz. Zira tertip ve sıraya dizme manalarda aranır ve düşünceyi işletmek manalarda söz konusudur. İşte bu husus iyice anlaşı-

---

[113] *A.g.e.*, I, 27
[114] *A.g.e.*, I, 28
[115] *A.g.e.*, I, 29

lırsa lafızları manaya bağlı olarak görür ve manaların peşinden gideriz. Bu şekilde zihinde manaların sistemli bir bütün hâline getirilmesi işlemi bittiğinde lafızları da buna göre dizmek ve sıralamak için yeni ve ikinci bir düşünme işlemine ihtiyaç hissedilmez. Aksine zihinde sistemli hâle getirilen bu anlamlara bağlı olarak lafızlar da sisteme kavuşur. Zira lafız mananın hizmetindedir. Ona bağlıdır ve onun peşinden gitmektedir. Mananın zihindeki mevkiini bilmek demek, konuşurken bu manaları ifade edecek lafızların hangi sırayla söyleneceklerini bilme anlamına gelmektedir."[116]

Bu görüş belagatın mantığa dönüştüğü anlamına mı gelir? Beyânî i'caz salt aklî bir i'caz mıdır?

Kuşkusuz bu görüşlerin ardından bu şekil acele verilmiş yargılarda bulunursak Cürcânî'nin düşünce platformundan uzaklaşmış oluruz. Zira kitabın önceki sayfalarında onun sürekli bir şekilde vurgulamaya özellikle gayret ettiği bir husus vardır: "Kökü **beyân ilminden** daha sağlam, muhtevası daha yüce, meyvesi daha tatlı, öğrenilmesi daha hoş, ürünü daha bol ve cömert, ışığı daha parlak bir ilim yoktur. Eğer bu ilim olmasa hiçbir ağız rengarenk işlenmiş kumaşlar gibi sözler dokuyamaz, sözleri mücevher gibi, inci gibi dizemez, büyüleyici esinler doğuramaz."[117] İşte bu noktayı sürekli vurgulayan Cürcânî'nin aklın sistemi adına söylemin sistemini feda etmesi mümkün değildi. Çünkü bu doğrudan beyânın feda edilmesi anlamına gelecektir. Üstelik Cürcânî, kitabının girişinde gördüğümüz gibi başından beri "nahiv kuralları ile nazmın sistemli bir bütün olmasını sağlayacak şeyler" arasında irtibat kurmak için özel bir çaba harcamıştır. O hâlde biraz temkinli ve yavaş hareket ederek Cürcânî'nin "mana" ve "manaların zihindeki mevkii" terimlerinden ne kastettiğini soruşturmalı, başka bir ifade ile "mananın nazmı" kavramıyla neyi ifade etmek istediğini doğru ve tutarlı olarak anlamalıyız.

Cürcânî bütün bu kavramları kullanırken son derece açık ve bilinçlidir. O ısrarla ve açıkça "mana"dan kastettiği şeyin, tek (:*müfred*) bir kelimenin manası olmadığını müfred kelimenin kendi özel manasının hiç bir beyânî özellik taşımadığını, böyle bir meziyet ve üstünlüğün kelâm şeklinde sistemli bir birim hâline gelmiş kelimelerin topluca ifade ettiği bir anlam bütünü için söz konusu olduğunu vurgulamaktadır. Zira "söz söyleyen, altın ve gümüş parçacıklarını alıp onu birbiri içinde eriterek tek bir bütün hâline getiren gibidir. Bir kimse meselâ 'Cuma günü Ali, Ahmed'e onu uslandırmak için şiddetle vurdu' dediğinde bu kelime bütününden bazılarının zannettiğinin aksine birden çok değil sa-

---

116 *A.g.e.*, I, 30.
117 *A.g.e.*, I, 2-3

dece **tek bir anlama** ulaşılır. Zira bu sözü oluşturan kelimelerin her biri özellikle kendi anlamını ortaya koymak için bir araya getirilmemiştir. Aksine bu kelimeler (bir söz) içinde, "vurdu" eylemi ile, bu eylemin nesnesi arasındaki bağlantı yönlerini ve bu bağlantıların sonucu olan yargıları ifade etmek için bir araya getirilmiştir."[118]

İşte beyân, belagat ve ikna bakımından birinin diğerinden üstünlüğü söz konusu edilebilen, bir cümle içinde sistemli bir bütün oluşturan kelimelerin ifade ettiği bu tek bir mana -yani mananın sistemi-, kelimeleri rastgele bir şekilde birbirine katıp yığarak elde edilemez. Aksine bunun için nahiv kurallarına uyulması gerekir. Buna göre nazmın gerçeği ve özü, "nahiv manalarına, hükümlerine, gözettiği ayırımlara ve şekillerine bağlı kalarak onun kaide ve ilkelerine uymaktır."[119] Bunun delili ve göstergesi şudur; "Bu konu dahilinde, -doğru ise- doğruluğu ve -yanlış ise de- yanlışlığı nazma bağlı olan her şey nahiv manalarındandır: Bu manalar ya kurallara riayet edilerek doğru mevkiinde, ya da tersi yapılarak kendi mevkiinin dışında kullanılmış olabilir. Nazmı sıhhatli ya da bozuk şeklinde tavsif edilen ya da nazım noktasında üstünlük ve meziyet taşımakla tavsif edilen bir sözün bu şekilde nitelenmesinin dayanağı yalnızca nahvin mana ve hükümleridir. Böyle bir niteleme nahiv manaları ile ilgili temel bir prensip ya da onun muhtevası içinde özel bir bölümdür."[120]

O hâlde 'manaların nazmı' ile kastedilen şey, aklın sisteminden farklı olup, "nahvin hükümleri"dir. Dolayısıyla Cürcânî'nin "kelimelerin nazmından maksat lafızların konuşurken birbiri ardınca gelmesi değil aksine, lafızların delâletinin uyumunun ve manalarının ahenginin aklın gerektirdiği şekilde olmasıdır" dediği metinde hakim ve hakem kıldığı akıl değildir. Bu, felsefeci ve mantıkçıların anladığı manada değil, nahivci beyân bilginlerinin anladığı manada bir akıldır. **Ona göre akıl dilin mantığı olup** "nahvin manaları"dır. Burada nahvin manalarından sadece failin (özne) merfu; mefulün (tümleç) mansub olması kastedilmeyip, **failliği ya da mefullüğü özel bir tarzda gerektiren şey** kastedilir. Cürcânî bu konuyu izah ederek şöyle der: "Bu konuda -nahvin manalarına bağlı kalma konusunda-, aradığımız meziyet/üstünlük i'rabda değildir." Çünkü "bütün Araplar i'rab bilgisi noktasında ortaktır. İ'rab bilgisi ise düşünce yoluyla elde edilen ve akıl yürütmeyle daha kolay ulaşılan bir bilgi değildir. Arapların hiç birinin failin merfu; mefulün mansub; muzafun ileyh'in mecrur irabı alması noktasındaki bilgisi diğerlerinden farklı değildir. Öyle ki bu bilgi için keskin bir zeka ve güçlü bir hafızaya ihtiyaç da yoktur. Bu niteliklere ancak (i'rabda değil de) bir şeyin

118 *A.g.e.*, II, 116.
119 *A.g.e.*, II, 139.
120 *A.g.e.*, II, 47.

fail olmasını gerektiren şeyin -meselâ mecaz üslûbundaki gibi- ne olduğunun bilinmesi noktasında ihtiyaç duyulur. Meselâ, "Onların ticareti kazanmadı"[121] âyetinde, Ferazdak'ın "onu (deveyi) kulaklarımızın zarından geçen (haber) suladı"[122] sözünde, "ve bu türde, cümle içinde bir şeyin ince bir te'vil ve sanatlı bir yolla fail olmasını gerektiren üslûplarda bu niteliklere ihtiyaç duyulur. Bu üslûbu bilmek i'rab bilgisinden farklı olup, esasında irabın bu şekilde olmasını gerektiren inceliği de bilmeyi gerektirir."[123] Şöyle ki "Onların ticareti kazanmadı" âyetindeki meziyet, i'rab bakımından "ticaret" kelimesinin (r.b.h) fiilinin faili olmasında değildir. Aksine bu sözdeki meziyet ve beyân ve i'caz yönleri, "ticaret" kelimesinin fail olması yani kazanma eyleminin ona ait olduğunun ifade edilmesinde gizlidir. Bu âyetin anlamının normal yolla ifadesi şöyledir: "Onlar ticaretlerinde kazanmadılar." Zira kazanan ticaret değil insandır. Ancak birisinin çıkıp, hidayeti bırakıp yerine sapıklığı (satın) alan müşriklerin bundan kazançlı çıktığını öne sürmesi mümkün olduğu için bu normal ifade tarzı bir kuşku ve tartışma konusu oluşturabilir. Bu yüzden Kur'an bu anlamı yeni bir nazım ve özel bir üslûp ile, ikna edici ve kuşkuyu kesici bir tarzda "Onların ticareti kazanmadı" diye ifade etmiştir. Bu "insanın beynine işleyen", belagatlı ve işitenin kuşkusunu gidererek onu mananın üretimi sürecine katan bir ifade tarzıdır. Dinleyenin bu sürece katılıp ortak edilmesi ise onun "Onların ticareti kazanmadı" sözünün nasıl anlaşılacağını zihninde sorgulaması, yani bu âyetin manasını netleştirerek beyânî te'vilin nasıl yapılacağını araştırmasıyladır.

Cürcânî, anlamı hazır ve doğrudan vererek dinleyicinin kendi içinde bir gayret ve soruşturmaya yönelmesine fırsat vermeyen bir üslûp yerine, onu kastedilen anlamın üretimine katan bu beyânî sürecin işleyişini şöyle açıklar: "Söz/kelâm iki çeşittir. İlki maksadın doğrudan salt lafızlarla anlaşıldığı sözdür. Meselâ, Ahmed'in çıkmış olduğu gerçek anlamıyla haber verilmek istenirse,

---

121 Ayetin metni şöyledir: "Onlar, doğruluk yerine sapıklığı aldılar da bu ticaretleri kar getirmedi." Bakara, 16

122 Beyit şu şekildedir:
"Sekâhâ hurûkun fi'l mesâmi'i lem tekün
'ılâtan ve lâ mahbutaten fi'l-melâgimi."
Tercümesi: Onu (deveyi) kulaklarımızın zarından geçen şey suladı. Yoksa o devenin ne alnına ne de ağzına (onu tanıtacak) nişan takılmıştı.
Bu beyti Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*'da zikreder. Bkz. *A.g.e.*, II, 48.
(Not: Bu beyit, suyun sahipleri tarafından sulanan devenin -diğer develerin aksine- kime ait olduğunu bildiren bir nişan taşımadığını; ancak su sahiplerinin tanıdıkları saygın bir kişinin böyle bir devesinin olduğuna dair işittikleri sözler dolayısıyla deveyi tanıyıp ona su verdiklerini anlatmaktadır. Bu yüzden gerçekte deveyi sulayan su sahipleri iken burada sulama fiili, su sahiplerinin deve hakkında kulaklarına çalınan bir bilgiye nispet edilerek deveyi sulayanın bu bilgi ve haber olduğu şeklinde sanatlı bir ifade kullanılmıştır (çev.).

123 *A.g.e.*, II, 105-106.

"Ahmed çıktı: *harace ahmedün*" denir. Ömer'in de gittiği anlatılmak istenirse, aynı yolla, "Ömer gitmiştir: *ömerun muntalıkun*" denir. Sözün ikinci çeşidinde ise mana salt lafzın delâleti ile anlaşılmaz. Aksine lafız önce dilde konulduğu anlama işaret eder, sonra da bu anlam bizi gerçekten kastedilen anlama ulaştırır. **Sözün bu çeşidi, temelde kinaye, istiare, ve temsil yollarından oluşur... Meselâ, "Onun ocağında külü çoktur", "kılıcının bağı uzundur", bir kadın için söylenen "kuşluk vakti uykucusu", sözlerini inceleyelim. Bütün bu sözlerde kastedilen anlama salt lafızlarla ulaşılamaz. Önce lafız görünürdeki bir anlama delâlet eder. Sonra da dinleyen bu görünen anlam üzerinde akıl yürüterek kastedilen gerçek anlama ulaşır.** Meselâ "külü çok" lafzından o kişinin misafirperver, konuklara çokça ziyafet veren biri olduğu; "kılıcının bağı uzun" lafzından, boyunun uzun olduğu; "kuşluk vakti uykucusu" sözünden de işlerini gören bir hizmetçisi olan varlıklı birisi olduğu (:*kinaye*) anlaşılır. "Bir aslan gördüm" sözü de aynı tarzdadır. Burada sözün söylendiği şartlardan yırtıcı bir hayvan olan aslanın kastedilmediği biliniyorsa, benzetme (:*teşbih*) yapıldığı anlaşılır. Ancak burada görülen kişinin cesurluk bakımından aslandan hiç bir farkı olmadığı mübalağalı bir yolla ifade edilmiştir (:*istiare*). "Yezid b. Velid'in ona bey'at etmekte tereddüt eden Mervan b. Muhammed'e söylediği şu söz de bu tarzdadır: "Duyduğuma göre bir adımın ileri bir adımın geri gidiyormuş." Yezid, bey'at etme konusunda Mervan'ın tereddüdünü ve karar değiştirip durmasını kastetmektedir (:*temsil*). Sözün bu çeşidi ve üslûpları anlaşıldığında, elimizde bunu ifade edecek özlü iki tabir olduğunu görürüz. Bunlar, 'anlam ve anlamın anlamıdır'. Anlam ile lafzın zâhirinden, başka bir araca gerek kalmadan doğrudan anlaşılan manayı, anlamın anlamından ise lafzın anlamından doğrudan elde edilen anlamdan hareketle fikir yürüterek ulaşılan esas anlamı kastediyoruz."[124]

Teşbih, mecaz, istiare, kinaye ve temsil, bilinen belagat terimleridir. Bunların içeriğinin ve taşıdıkları belagat özelliklerinin analiziyle Cürcânî'den önceki belagat âlimleri de ilgilenmiştir. Cürcânî'nin bu içerik ve özelliklerle ilgili analizlerinin daha açıklayıcı ve daha canlı olduğu doğrudur. Gerçekten de o, hem *Esrâru'l-belâga*, hem de *Delâilü'l-i'câz* kitaplarında bu işi üstün bir edebî zevk ve ustalıkla yerine getirmiştir. Ancak tüm bunlara ilaveten Abdülkâhir Cürcânî'de açıkça gözlemlediğimiz **yenilik**, ki bu öncelikle konuyu epistemolojik açıdan inceleyen araştırmacının ilgi alanıdır, **onun, "nazmın" anlamını analiz yoluyla Arap beyânının** -teşbih, mecaz, istiare, kinaye, ve temsil gibi- **üslûplarının akıl yürütmeye dayanan karakterini açıkça ortaya koymasıydı.** İşte belagat üslûplarının, zihnin anlamdan, anlamın anlamına intikalini sağlayan akıl yürütmeye bağlı bu karakteri, Cürcânî'nin nazmı **"lafızların delâletinin uyumunun ve**

---

[124] *A.g.e.*, 29-30.

manalarının ahenginin aklın gerektirdiği şekilde olmasıdır" diye açıklarken anlatmak istediği şeydi.

Cürcânî, "aklın gerektirdiği şekilde olması" sözünden ne kastettiğini istiare, kinaye ve temsil ile ilgili değişik misalleri analiz ederken oldukça açık bir şekilde şu izahları yapar:

Kinaye ile ilgili olarak şöyle der: "Üzerinde düşünüldüğünde kinayenin, gerçekte ve nihayetinde, bilinen bir anlamı, lafız yoluyla değil de makul (akıl yürütme) ile ortaya koymak olduğu görülür. Gerçekten de "Ocağının külü çoktur" sözünü ele aldığımızda bundan, söz konusu kişinin konuklara ikramının çok olduğunun kastedildiği anlaşılır. Bu salt lafızdan değil de dinleyenin kendi kendine düşünerek, bu sözün bir övgü olduğunu fakat külün çok olmasının başlı başına bir övgü dile getirmediğini çıkarsaması; buradan hareketle de külün çok olmasıyla kişinin ocağında konuklara ikram için yemek pişirdiği tencerelerin eksik olmadığının kastedildiğini anlamasıyla gerçekleşir. Zira ocakta tencereler çok olursa bu ocağa daha çok odun atılması demektir. Ocağa ne kadar çok odun atılırsa bunların külü de kuşkusuz o kadar çok olacaktır."[125]

İstiareyle ilgili olarak: "Bir aslan gördüm" denildiğinde kastedilen, bu kişinin cesurluk, gözüpeklik, tuttuğunu koparma, korkudan yılmama, sağlam yüreklilik noktalarında aslana benzer olduğudur. Bu sözü duyan, bu manayı, doğrudan "aslan" kelimesinden hareketle değil de onun anlamından hareketle anlar. Bu şöyle olur: Aslan diye bahsedilenin insan olduğu biliniyorsa bu kişinin aslan yerine konulmasının bir tek izahı vardır: O kişinin özellikleri bakımından aslana neredeyse gerçekte de aslan olacak kadar çok benzediği ifade edilmek istenmektedir."[126] Bu ifadeler üzerinde düşünüldüğünde, istiarenin bir ismi bir anlamdan başka bir anlama taşımadığı, sadece ismin taşıdığı anlamı başka bir şeye **yakıştırmak** (*:iddiâ*) anlamına geldiği anlaşılır. Zira istiare eğer ismi (burada aslan lafzını) başka bir anlama taşısa ve bu yüzden "bir aslan gördüm" sözü, "aslana benzeyen birini gördüm" anlamına gelseydi ve bu yüzden burada kişinin gerçekte aslan olduğu yakıştırması yapılmasaydı şu cümleler muhal ve tutarsız olurdu: 'O kişi insan değildir. O bir aslandır', 'O insan suretinde bir aslandır.' 'O insan değildir, aslana benzer' ve 'O insan suretinde bir aslan gibidir."[127]

Temsil konusunda ise şöyle der: "İstiare ve kinayede lafzın gerçek anlamına ulaşmanın yolu makul yani akıl yürütme olduğuna göre, temsilde de aynı şeyin söz konusu olduğu bilinmelidir. Üstelik temsilde bu özellik daha açık görülebi-

---

[125] *A.g.e.*, II, 127.
[126] *A.g.e.*, II, 128.
[127] *A.g.e.*, II, 129.

lir. Zira Yezid b. Velid'in, Mervan b. Muhammed'in kendisine bey'at etmedeki kararsızlığını öğrenmesi üzerine yazdığı şu mektubu gören hiç bir akıl sahibi insan bunun manasını anlamakta şüpheye düşmez. Mektuptaki ifade şudur: "Bir ayağının ileri bir ayağının geriye gittiğini görüyorum. Artık bu mektubumu aldıktan sonra istediğin birinde karar kıl! Selamlar." Burada kastedilen şudur: Öğrendiğime göre bana bey'at hususunda iki görüş arasında tereddüttesin. Bey'at etmeye bir karar veriyorsun, bir vazgeçiyorsun. Bu mektubumu aldığında ise dilediğin birinde karar kıl! Bu mana ileri veya geri ya da ayak lafzından değil de, bey'at etmesi istenen bir adamın bir ayağının ileri diğerinin geri gitmesi bağlamından anlaşılmaktadır. Bu durumda Yezid ona şöyle demek istemiştir: Bey'at edip etmeme arasında gösterdiğin kararsızlık ile, işi için bir yere gitmek üzere ayağa kalkıp sonra tereddüt geçiren ve doğrusunun bir gitmek bir de gitmemek olduğunu düşünerek bir adım ileri bir adım geri atan kimseye benzemektesin. Bu şekilde özdeyiş olan her sözün lafızlardan değil de sözün bütününden oluşan ve gerçek anlamı gösteren delillerle bulunabilen esas bir iç anlama delâlet ettiği, asgarî düşünme yeteneği olan hiç kimsenin gözünden kaçmaz."...

Cürcânî, yukarıdaki örnekler yoluyla açıkladığı Arap beyân üslûplarının akıl yürütmeye dayanan karakterini özetleyerek şöyle der: "Bu üç beyân üslûbunda yani kinaye, istiare ve temsilde anlatılmak istenen, mananın lafızlarla değil de akıl yürütme yoluyla bilindiği hususunda tüm şüpheler artık ortadan kalkmıştır. **Bu üslûplarda ifade edilmek istenen anlam doğrudan lafzın anlamı olmayıp lafzın anlamı üzerinde akıl yürüterek ondan çıkarsanan başka bir manadır.**"[128] Başka bir ifade ile söylersek, beyânî Arap kelâmındaki "belagatın sırları (*esrâru'l-belâga*)" ve "mucizeliğin delilleri (*delâilü'l-i'câz*)", muhatabın akıl yürütme işlemi yoluyla anlamın üretilmesi sürecine katılmasını sağlamakta gizlidir. Bu da lafzın bilinen anlamından hareket edip, söz sahibinin kastettiği anlama ulaşma yoludur. Bu süreçte lafız kastedilen anlamı doğrudan vermeyip sadece onu gösteren bir delil durumundadır. Bu zannedildiğinin aksine lafzın önemini azaltmaz. Aksine lafızlar burada salt bir iletişim, yani sırf fikir taşıyan bir araç ya da kap olmayıp, manayı gösteren birer ipucu ve delildir. Lafız, önermelerden sonuca gidilmesi için vazgeçilmez olan "**orta terim**" konumundadır. Bu yüzden de beyânî işleyiş tarzında vazgeçilmez, en esaslı bir unsurdur. Zira beyân sadece düşünce yoluyla yani bir düşüncenin vasıtasız bir şekilde ifade edilmesiyle gerçekleşmeyip, lafzın aracılığıyla oluşur. Lafzın aracılığı ise sistemli hâldeki harfler ya da sözlük anlamları şeklinde olmayıp, **söylemin sistemi** yoluyladır. Zira söylemin sistemi, aklın sistemine delâlet eder, ona uyum gösterir ve onu kuşatır.

---

128 *A.g.e.*, II, 133.

Cürcânî'nin nazım teorisinin lafız-mana problematiği sınırlarını aşarak dikey boyutta bu problematikten daha yukarı bir düzeye, söylemin sistemi ile aklın sistemi arasındaki ilişki düzeyine yükselmiş bir proje olarak barındırdığı içerik bundan ibarettir.

–4–

Gördüğümüz şekilde Cürcânî'nin beyânî olgunun analizine olan katkısı özellikle onun, referans çerçevesi olarak nahvi (:dilin mantığını) alan bir perspektiften hareketle ve 'belagatın sırrını' yapı ve mana olarak 'nahvin manalarına', yani söylemin sistemine bağlı olmakta bularak yürüttüğü, lafız-mana problem ağını aşma çabalarında kendini göstermiştir. Epistemoloji araştırmacısının onda bulduğu yenilik de açıkladığımız şekilde temelde onun Arap beyân üslûplarının akıl yürütmeye dayanan karakterini açığa çıkarmasında saklıdır. Cürcânî'nin beyânî olgunun analizine olan katkısı ve getirdiği yenilik bunlar olduğuna göre, Sekkâkî'nin projesinin (ö. 626 h.) ondan daha derin ve geniş kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu proje bir anlamda sadece lafız-mana problem ağını değil aynı zamanda Cürcânî'nin "nazım" teorisini de aşıyordu.

Böyle bir yargının, Sekkâkî'nin koyduğu kurallar ve girift teorileriyle Arap Belagat yaşamını sona erdirdiği üzerinde neredeyse fikir birliği içinde olan Arap belagat tarihi uzmanı çağdaş araştırmacıları iyice tahrik edeceğinin farkındayız. Görevimiz ve ilgi alanımız olmayan böyle bir tartışmanın içine girmeksizin, Arap düşüncesine bir bütün olarak bakan tarihçinin onun sadece bir yönünü ele alan tarihçiden farklı şeyler görmesinin kaçınılmaz olduğunu belirtmekle yetiniyoruz. Biz burada beyân sahası ilimlerine ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişki, etkileşim ve içiçeliklere bir bütün olarak yaklaşmaktayız. Dolayısıyla da bizim ilgimiz münferit ve tekil bir olay olarak, bu veya şu ilimdeki hayatın tek bir 'nabız atışı' değildir. Aksine bizi ilk planda ilgilendiren şey, tek bir genel fonksiyonun icrası için çalışan; anlamı ve görevi bu genel fonksiyon tarafından belirlenen, organlarının birbirini tamamlaması ve birbirine bağlılığı esası üzerine kurulan bir dizge olarak hayatın "damarları"dır. Kanaatimizce bu tümel bakışın, belagat, nahiv, fıkıh, usul-i fıkıh ya da kelâm ilimlerinden hangisi açısından söz konusu olursa olsun, bir takım haklı gerekçeleri vardır. Gerçekten de bu ilimler tek bir ana ilim dalının yani 'beyân' ilminin branşlarını veya değişik tezahürlerini oluşturacak şekilde, ya da en azından 'beyân' şeklinde tek bir konu etrafında birleşerek birbirine bağlı ve girişik bir niteliktedir. Buna ilaveten bu ilim branşlarının tarihi ortak ve nabızları da tek bir nabız atışıdır. İşte bu hususu Sekkâkî bütün derinliği ile kavramış ve beyânî araştırmalar bakımından *Organon* niteliğinde olan kitabı *Miftâhu'l-ulûm*'da bunu dile getirmeye çalışmıştır.

Doğrusu burada Aristoteles'in *Organon* adlı eseriyle Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı arasındaki bu benzetmeyi haklı kılan gerekçeler vardır. Ancak bunun gerekçesi, öne sürüldüğü gibi Sekkâkî'nin Aristoteles mantığından etkilenmiş olduğu iddiası ya da belagat konularıyla mantık bölümleri arasında bağlar kurup bunları birbirine "katıp katıştırarak" beyân alanındaki araştırmalarını **tanım** (*:had*) ve **akıl yürütme** (*:istidlâl*) **konularına ayırdığı bir ek bölüm** altında toplaması asla değildir. Sekkâkî asla Aristotelesçi bir bakış açısından hareket etmemiş; Aristoteles'in kaidelerini koyduğu, "Burhânî" yani, burhân bilgi sistemini kurmuş olan mantık temelinden hareketle düşünce üretmemiştir. Hayır, Sekkâkî'nin Aristoteles ile olan irtibatı etki altındakinin etkileyenle olan ilişkisi tarzında değildir. Aksine bu ilişki bir paralellik ve denklik ilişkisidir. Sekkâkî'yi Aristoteles'e benzeten ve aralarında böyle bir denklikten bahsedilmesine sebep olan tüm olgu şudur: Önceden Aristoteles'in Yunan felsefe bilimlerinin içinde barındırdığı genel kanun ve prensipleri belirlemesi gibi Sekkâkî de Arap beyân ilimlerinin kural ve genel prensiplerini belirleyerek tedvin etmiştir. Başka bir deyişle, **Yunan felsefe bilimleri öz gelişiminin itici gücüyle Aristoteles ve onun eserlerinde kendi iç mantığını keşfederek bu gelişmenin zirvesine ulaştığı gibi; Arap beyân ilimleri de öz gelişim ivmesinin tesiriyle, kendi iç mantığını Sekkâkî ve onun eserlerinde keşfedebilmiştir.** Gelinen bu nokta Arap beyânının başlangıçta kurulduğu esaslara bağlı kalınarak ulaşılabilecek en son noktayı göstermektedir. O hâlde kimilerinin ileri sürdüğü gibi Arap beyân ilimlerinin yaşamını sona erdiren, Sekkâkî ve onun bu ilimlerle ilgili belirlediği genel prensip ve kaideler değildir. Tersine, Arap beyân ilimlerinin tümünün -ki belagat bunların sadece tek bir branşıdır- üzerine kurulduğu esaslar kendi potansiyelini ve birikimini bütünüyle tüketmişti. Artık beyân ilimlerinin araştırıcıya kendisinden, yani kendi iç mantığından başka sunabileceği bir şey kalmamıştı... Bu olgu beyânî ilimlerin diğer branşlarındaki gibi, Arap belagatı alanında gerçekleşecek bir yeniden yapılanmanın, beyânı bir bütün olarak yeni baştan kurmayı gerektirdiği anlamına gelmektedir. Bu yenilenme girişimi, bu serinin ilk kitabında belirtildiği gibi, Sekkâkî'den önce Endülüs'te başlamıştı. İleriki bölümde bu yeniden yapılanma girişiminin en önemli epistemolojik yönlerini ele alacağız.

Olan biteni yerli yerine oturtabilmek ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin Arap beyân ilimleri tarihi bakımından yerini aydınlığa kavuşturmak için zarurî olan bu izahlardan sonra yeniden bu 'Miftahın (anahtar)' içeriğini irdelemeye dönüyoruz. İşe, beyânî ilimlerin yapısı ve iç mantığının analizi ile ilgili ana ve özlü noktaları doğrudan elde edebileceğimizi umduğumuz bu kitabın yapısını tasvirle başlayalım.

Öncelikle dikkat edilmesi gereken husus, **konunun "mefatih: anahtarlar" ile değil "miftah: anahtar" ile ilgili olduğudur.** Bilindiği gibi Harizmî,

Mefâtihu'l-ulûm adıyla bir eser telif etmişti. Harizmî'nin bu eseri onun ifadesiyle: "Alimlerin her tabakası arasında kullanılan terim ve muvadaaları içerir" tarzdaydı. Eserini iki makaleye ayırmıştı: "Bunlardan biri şer'î ilimler ve bunlarla yakından ilgili olan Arap dili ilimleriyle, diğeri ise Yunan ve diğer yabancı milletlere ait ilimlerle ilgilidir."[129] Buna göre Harizmî'nin eseri bütün ilimlerin "anahtarlarını" yani özel terimlerini ihtiva etmektedir. Sekkâkî'nin *Miftâh*'ının konusu ise farklı bir şeydir: Bir taraftan, onun eseri dinî, dilbilimsel, felsefî hatta beyân sahasındaki ilimlerin hepsini içermez. Sadece 'bir edebiyat türü (nev'u'l-edeb)' dediği, beyân alanının bir nevi ile sınırlıdır. Diğer taraftan ise "bazı terim ve ortak üretilen terimsel kelimeler" ile kalmayıp, "edebiyat ilimleri"ni birbirine bağlı ve girişik kılarak 'birbirine kenetlenmiş ilimler'[130] hâline getiren unsurları ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken, eserini hakkını vererek okuyanlara 'ilmin bütün bölümlerinin kendini açacağını' garanti etmektedir. Bu yüzden de eserini 'ilimlerin anahtarı' diye adlandırmıştır.

Sekkâkî'nin ele aldığı 'edebiyat nevileri' yani ilim türleri ise onun ifadesiyle şunlardır: Sarf ilmi ve bütünleyici branşı, nahiv ve bütünleyici branşı ile onun da bütünleyici branşı. Sarfın bütünleyici branşı kelime türetme (*:iştikak*) ilmi, nahvinki ise meânî ve beyân ilimleridir. Meânî ve beyân ilimlerinin bütünleyicisi ise tanım (*:had*) ve akıl yürütme (*:istidlâl*) ilmidir. Buna göre kitap üç temel bölüme ayrılmaktadır: Birincisi Sarf ve iştikak ilmi, ikincisi nahiv, üçüncüsü meânî ve beyân ilmidir. Bu bölüm altında ayrıca had ve istidlâl bölümü yer alır.

Sekkâkî bu bölümlemeyi yaparken dayandığı ilkeyi şöyle anlatır: "Bu bölümlemeyi yapmamı gerektiren şey edebiyat ilmini öğrenmenin nihaî gayesinin Arap dilinde hatalardan sakınmak olmasıdır. Arap dili gözden geçirildiğinde onda hataya düşülecek yerlerin üçe indirgenebileceği anlaşılır: Bunlar müfred, mürekkeb* ve telifin (cümle/kompozisyon) kastedilen anlama uygunluğu hususlarıdır." Hata noktaları bu şekilde üç tane olduğuna göre edebiyatın türleri de

---

[129] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Harezmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, Mukaddime kısmı. Bilindiği gibi bu Harezmî, *el-Cebr ve'l-mukâbele*'nin sahibi olan Harezmî'den farklıdır.

[130] Ebû Yakûb es-Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, tsz., Kenarında Suyutî'nin *İtmâmu'd-dirâye*'si ile birlikte), 2

* Müfred, nahivde tek başına müstakil bir anlamı olan en küçük dilsel birimdir. "İnsan" ve "Ali" gibi. Mürekkeb ise tamlama gibi, birden çok müfred lafızdan oluşmuştur. Müfred ve mürekkeb klasik literatürde şöyle tanımlanır: (Müfred, hiç bir parçası, anlamının bir parçasına delalet etmeyen lafızdır. Zeyd gibi. Zira Zeyd lafzının parçaları z, y ve d harfleridir. Bu parçalardan hiç biri tek başına ele alındığında Zeyd'in ifade ettiği anlamın bir kısmını ifade etmiş olmazlar. Mürekkeb lafız ise böyle değildir. Mesela "Zeyd'in oğlu" dediğimizde bu lafzın her iki parçası da yani "Zeyd" ve "oğul" lafızları, "Zeyd'in oğlu" ifadesinin anlamının bir kısmını ifade etmektedir. Bu yüzden bu sonuncusuna mürekkeb denir. Bkz. İbn Hişam, Şerhu Katru'n-nedâ, s. 11. Çev.)

"bu hataların halledilmesinde başvurulacak mercidir." Yani bu hatalardan sakınmak için esas alınacak ölçüdür. Bu türlerden: "Sarf ve Nahiv ilmi, müfred ve cümle söz konusu olduğunda, meânî ve beyân ilmi ise sonuncu hususta başvuru kaynağıdır." Başka bir deyişle: Sarf ilmini bilmek tek bir kelime yapısı içinde hataya düşülmesini engeller; nahiv ilmini bilmek ise kelimeleri birbirine bitiştirerek cümle kurma noktasındaki hataları engeller. Meânî ve beyân ilimlerini ve bunları bütünleyen had ve istidlâl (:mantık) ilmini bilmek ise sözün kastedilen anlama uyumu bakımından oluşabilecek hataları önlemektedir.[131]

Öyleyse Sekkâkî'nin *Miftâh*'ında ele aldığı konular söylem (hitap) ilimleriyle alakalıdır. Bu eserinde ulaşmayı hedeflediği gayesi ise söylemin kurallarını koymaktır. Söylem yapı ve mana şeklinde ikiye ayrıldığından dolayı söylem ile ilgili ilimler de yapı ilimleri ve mana ilimleri şeklinde ikiye ayrılacaktır. Bunlardan ilkinin hedefi söylemin sisteminin; ikincisi ise söylemin manasının yani aklî içeriğinin kurallarının tespitidir. **Söylemin aklî içeriğinin sistemi doğrudan aklın sistemi olduğuna ya da en azından onu aklın sistemi kurduğuna göre, burada, önceden kendini lafız-mana ikilisi yoluyla gösteren problem örgüsünün Sekkâkî sayesinde, söylemin sistemi ile aklın sistemi ikilisi yoluyla ortaya çıkan bir problem örgüsüne dönüştüğünü söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak da bundan önce lafız ile mana arasında uyum kurma uğruna çalışan belagat ilminin Sekkâkî ile açıkça olmasa da içten içe söylemin sistemi ile aklın sistemi arasında uyum kurma için çalışır hâle geldiği tespitini yapabiliriz.**

Sekkâkî beyânî problem örgüsüne bu adımı nasıl attırmış ve bu gelişme ne gibi sonuçlar doğurmuştur?

Sekkâkî söylemin sistemini incelemeye müfred olan sözleri, yani söylemi oluşturan ilk temel birimleri incelemesi dolayısıyla sarf ilminden başlamaktadır. Onun ifadesine göre kelime "müfred bir mana için konulmuş lafızdır. Müfred olmak ise, lafzın tamamının bir bütün hâlinde o anlamı ifade için tek bir defada vazedilmesidir". Sarf ilminin konusu, "dili vazedenin bunu yaparken bağlı kaldığı mülâhazaları araştırmaktır". Sekkâkî'ye göre dilin vazedilmesinden kasıt, onu yaratmak, icat etmek ya da muvadaa olmayıp dilin derlenip kurallarının belirlenmesidir. Şöyle der: "Dilin vazedilmesinin dildeki dağınık şeylerin bir araya getirilerek kurallarının belirlenmesinden başka bir şey olmadığı gözden kaçırılmamalıdır." Bu vaz' ve derleme faaliyeti Halil gibi dil bilimcilerinin işidir. Bu anlamda, dili vazedenin takip ettiği mülâhazalar ise şunlardır: "Dili vaz eden önce manaları cinslerine göre ayırır, Sonra bu manaların belirli bir cinsine yöne-

---

131 *A.g.e.*, 3.

lerek ondaki her bir mana bütününe karşılık gelecek şekilde harf gruplarını tespit eder. Daha sonra da bu cinsleri aşama aşama kendi içinde daha küçük gruplara ayırır. Bunu bu harf gruplarındaki harfleri ileri geri alarak ya da harf ilave edip çıkarmak suretiyle az çok değiştirerek yapar. Öyle ki cinslerin alt gruplara ayrılması, kelime kalıplarının çoğalması ve özel bazı durumlarda bir harfin başka biriyle değiştirilmesi için gereklidir. İşte vaz' bu şekilde, önce ilk olarak bir kelimenin çatısının oluşturulması için harflerin sistemli bir bütün hâline getirilmesi, sonra da bu çatının aşama aşama değiştirilmesi yoluyla olur."[132] Başka bir deyişle, dili vazeden, dilin kurallarını tespitte öncelikle manaları ana sınıflara (cinslere) ayırma yolunu tutarak, manaları meselâ "sabır (sabr)" ifade eden ya da "açlık (cû')" anlamına gelen vb. diye ayırmıştır. Sonra da bu mana birimleri için bir harf grubu tayin etmiştir: "s-b-r" ve "c-v-a" kelime kökleri gibi. Daha sonra ise bu harf gruplarının ifade ettiği anlamları, önce grup içindeki harflerin yerlerini değiştirmek sonra da harflerin sayısını artırıp eksiltmek suretiyle çoğaltmaya ve çeşitlendirmeye başlar. Bunu yaparken bazı kelime kalıpları (:siyga ve vezinler) oluşturulur ki, bu kalıpların çeşidinin artmasıyla mananın çeşidi de artar. Buradan hareketle sarf ilminde dikkate alınması gereken mülâhazaların iki kısım olduğunu söyleyebiliriz: Harflere bağlı mülâhazalar, kelime kalıpları ve siygalara bağlı mülâhazalar. Her iki kısımda da takip edilecek prensip 'küllînin cüz'îlerden çıkarılmasıdır'. Bu ise belirtilen çeşitlendirme işleminde elde edilen siygalardan geriye doğru kelimenin ilk köküne dönmek yoluyla olur. Bu işleme kelime türetme (iştikak) denir. Bu işlem eğer 'tebâyene' kelimesinin 'beyn' kökünden türetilmesi gibi ilk kelimenin asli kök harflerinin sıralamasına bağlı kalarak yapılıyorsa buna 'küçük türeme'; eğer 'benâ' fiilinden 'nâbe'nin elde edilmesi vb. gibi asli kök harflerinin sıralaması değiştirilerek elde ediliyorsa buna da 'büyük türeme' denilir. Böyle bir türetmede eğer kelimenin asli kök harfleri üç tane ise altı siyga; dört tane ise yirmi dört siyga; kök harfi beş tane ise yüz yirmi beş siyga meydana gelir.[133] Diğer yandan ise mananın artırılıp çeşitlendirilmesi türeme yoluyla yapıldığı gibi harflerin artırılıp değiştirilmesi yoluyla da yapılır... O hâlde "harflere bağlı mülâhazalar" çerçevesinde sarf ilminin ele aldığı temel konular kelime türetme, harf ilaveli ve yalın kelimeler, harf değişikliği (ibdal) ve i'lal konularıdır.

Sarf ilminin "kelime kalıpları ile ilgili mülâhazalar" çerçevesinde ele aldığı konular ise yalın (mücerret), yani harflerinin tümü asli kök harfi olan kelimele-

---

132 *A.g.e.*, 37.

133 *A.g.e.*, s., 6. Bu mesele esasında Halîl b. Ahmed'in, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî* adlı kitabımızda (IV. Bölüm) izah ettiğimiz metoduyla alakalıdır. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), I, Bölüm IV.

rin kalıpları, siygaları ve vezinleri ile ilaveli (mezîd) yani asli kök harflerine bir iki ya da üç harfin ilave edildiği kelime kalıplarıdır. Böyle ilaveli kelimeler isim, fiil ve fiilden türeyen isimlerde söz konusudur. Bu sonuncusu, fail, meful, sıfat-ı müşebbehe, üstünlük fiilleri, zaman, mekan ve alet isimleridir. Bu iki sınıfla ilgili mülâhazalarla alakalı konuların yanında, sarf ilminin ele aldığı "kıyasın söz konusu olduğu bazı işlemlerde hatadan korunma" ile ilgili başka bazı konular daha vardır. Bu konular imale, tefhim, hemzenin hafifletilmesi, terhim, teksir, tahkir, tesniye, müzekker ve müennes nevileriyle cem-i salim, nispet gibi müfred kelimelerle alakalı olabildiği gibi; nispet, iyelik, fiilden türeyen kelimeler, fiillerin zamirlerle çekimi, tekit nunları, ve kelime üzerinde durma gibi müfred hükmünde olan kelimelerle de ilgili olabilmektedir.[134]

Bu konular sarf ilminin incelediği ve müfred (müstakil) bir anlam için konulmuş müfred bir lafızda hata kaynağı olabilecek konulardır. Nahiv ilmi ise "kelimelerden oluşturulan cümlenin kurulmasında hataya düşmemek gayesiyle Arap dilinin istikrası (tümevarım tarzında taranması) ile elde edilen ölçütler ve bunlar üzerine kurulmuş kaideleri kullanarak kastedilen manayı ifade edebilmek için gereken formları uygulama ilmidir.[135] O hâlde nahiv tek başına lafzı değil de cümleyi; daha teknik bir ifade ile, cümlenin nasıl kurulduğunu incelemektedir. Sekkâkî telif yani cümle kurulması ile şunu kasteder: "Kimi kelimeyi diğerinin önüne geçirerek sıraya dizmek ve cümle içindeki yerinin gerektirdiği biçimlere riayet etmektir." Burada 'kelimeler'den de yukarıda işaret edildiği üzere müfred kelimeleri ya da müfred hükmünde olanları kastetmektedir. "Cümle içindeki konumunu ve önce ya da sonra getirilmesine göre değişmesini dikkate almak gereken bu kelime kalıpları, tümevarımsal taramaların gösterdiği üzere bir kelimeden diğerine değişen belirli birkaç şekille sınırlıdır." Bunların belirli kurallara bağlanması kelimenin şu üç biçiminin kuralının belirlenmesiyle olacaktır: 1- **Kâbil.** Buna murib (i'rabı belirleyen) denilir (mebnîyi çağrıştırıyor). 2- **Fail,** bu da âmil diye isimlendirilir. Bir kelime lafız ya da mana bakımından âmil olabilir. Lafız ise isim, fiil ya da harf olabilir. Buna göre amiller dört çeşittir. 3- **Eser.** İ'rab da denilir. İ'rab yani eser kâbilin yani muribin (i'rabı belirleyenin) değişmesine göre değişerek, ref, nasb ya da cer ile olabilir. Ayrıca açık bir şekilde olabildiği gibi takdirî ve yine vâv, elif ya da yâ harfleriyle olabilir. Bu isimler içindir. Eğer kâbil şimdiki zamandaki bir fiil ise onun da ref, nasb ve cezm ile ilgili bilinen şekilleri söz konusudur.[136] Bu seviyeden yani **kuralları belirleme**

---

134 Sekkâkî, *A.g.e.*, 23.

135 *A.g.e.*, 33. Sekkâkî'nin bu tanımı ile İbn Cinnî'nin nahiv tanımı arasındaki farka dikkat ediniz. İbn Cinnî'nin tanımı şöyledir: "Arapların dili kullandığı formu model almaktır."

136 *A.g.e.*, 43.

düzeyinden sonra, **illeti tespit (:ta'lil)** düzeyi gelmektedir. "Kelimede irabın oluş şeklinin ve irabın kelimenin sonunda oluşunun illetini... irabın temelde harekelerle olmasının illetini... irabın fiillerde değil de isimlerde oluşunun illetini ve murablığın (sarfın) temelde isimlerde olmasının; mebniliğin (bina) ise esas olarak isimlerin dışındaki kelimelerde olmasının illetini araştırmak vb."[137]

Sekkâkî nahivle ilgili konuları kısa tutmuş ve sadece kelime terkiplerinin nasıl olacağı meselesine; kimi kelimenin diğerlerinden önce getirilmesi, ve bazı kelimelerin diğerine sırf i'rab düzeyinde tesiri konularına yer vermiştir. Daha sonra bu bahse uzun da olsa illetler konusunda bir sonuç kısmı eklemiştir. Sîrâfî ve Cürcânî gibi klasik nahivcilerin kelimelerin anlamlarını birbirine bağlamak ve bununla ilgili olarak lafız ile mana arasındaki ilişki biçimleri anlamına gelmek üzere "nahvin manaları" dediği mevzular ise Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ından beri nahiv eserlerinde yer almaktaydı. İşte bu "nahvin manaları" konusunu Sekkâkî nahivden ayırmış ve onu "meânî ilmi" başlığı altında özel ve müstakil bir ilim hâline getirerek "beyân ilmi" ile ilgisini kurmuştur. Bu şekilde meânî ve beyân ilimleriyle birlikte "sözü lafız ve mana bakımından güzelleştiren sanatlar" (bediî ilmi) branşından belagat ilminin üç dalını meydana getirmiştir.

Ancak bununla birlikte Sekkâkî'nin "nahiv" ile "nahvin manaları" arasında gerçekleştirdiği bu ayırım nihaî bir ayırım olmayıp, metodolojik bir çaba niteliğindedir. Sekkâkî, iştikakı sarfın bütünleyicisi gördüğü gibi; meânî ve beyân ilmini de nahvin bütünleyicisi olarak değerlendirir. O hâlde nahiv ilmi ile meânî ve beyân ilimleri arasındaki ilişki organik ve içiçe bir ilişkidir. Gerçekte Sekkâkî'nin amaçladığı şey meânî ve beyân ilimlerini nahivden ayırmak olmayıp, sadece beyân ve belagata ait dağınık konuları müstakil ve ortak bir başlık altında toplamaktı. Sekkâkî beyân ve belagata ait kimi konuların nahiv, fıkıh usulü, kelâm ve özellikle İbn Mutez'den beri "bediî" denen ilim branşı ve ayrıca mantık ilmi alanına giren başka bazı konular arasında dağılmış olduğunu görmüştü. Bundan dolayı bu konuları bir araya getirip sistemleştirerek ona bir çeşit bağımsızlık kazandırmak istemişti. Ancak bu bağımsızlık birbiriyle organik bağı olan tek bir ilimler topluluğu içinde olmak kaydıyladır. Sekkâkî, sarf, nahiv, meânî, beyân, tanım ve akıl yürütmeden oluşan bu ilimler topluluğuna 'Edebiyat ilimleri (*ulûmu'l-edeb*)" demektedir. Bu ilimler, fıkıh, kelâm, hadis, tefsir... gibi ilimlerden hangisi açısından olursa olsun Arap dili ile ilgili her türlü ilmî konunun ve branşın 'anahtarını (*:miftah*)' oluşturan ilimlerdir. O hâlde Sekkâkî'nin gerçekte yapmaya çalıştığı şey beyân ile alakalı bölümleri fıkıh usulü, kelâm ve mantıktan ayrıştırarak bunu ve "nahvin manalarını", "beyânî mantığı" oluşturan

137 *A.g.e.*, 44.

"anahtar" kitabının iki kısmından birini, yani sarf ve nahvi bütünleyen kısmı, başka bir ifadeyle dili ve onun mantığını ortaya koymaktır.

Bu proje Sekkâkî'nin kitabının bağlamından ve eserin iç yapısından açıkça anlaşılmaktadır. Ancak aynı şekilde açık olan başka bir husus daha vardır. Sekkâkî, Kur'an'ın mucizeliğinin gizli yönlerinden bahsettiği bir bağlamda, meânî ve beyân ilimlerinin konularını analiz ettikten sonra övücü cümlelerle bu iki ilmin üstünlüğünü ve zorunluluğunu belirtmektedir. Bunu özellikle de "tefsir" yani Kur'an tefsiri ve "müteşabih âyetlerinin te'vili, sırlarının ve içerdiği ince nüktelerin anlaşılması, i'cazının yüzündeki peçenin açılması" bölümlerinde yapmaktadır. Daha sonra ise bu iki ilmin o dönemde içinde bulunduğu durumdan şikayetle şöyle demektedir: "... Bu ilmin şerefli konumuna ve aşılmaz üstünlüğüne rağmen onun kadar hor görülen, onun kadar aşağılanan başka bir ilim yoktur. Hani nerede bu ilmin kaidelerini belirleyen, bunların misal ve dayanağını gösteren, tanımlarını yapan, konularının üzerine inşa edileceği temel tanımları (:*resm*) oluşturan, usul ve kaidelerini koyan, delil ve hüccetlerini biraraya getiren, dağınık konularını belirli esaslar üzerine oturtmak için kolları sıvayan, bu ilmi onun bunun elinden kurtarmak için tüm gücünü seferber eden? Var mı böyle biri? Ne yazık ki bu ilmin her bir parçası Sebe halkı gibi dört bir yana dağılmış, her biri ayrı bir yerde... Bir kısmını Sabâ rüzgârı almış götürmüş, bir kısmını da günbatısı yeli kapmış. **Tanım konusuna bak! Kimin eli altında? Bu ilmin konusu olan istidlâl (akıl yürütme) bölümünü ele al! Kimin elinde olduğunu görüyorsun? Haydi, usul-i fıkhın çoğu konusunu gözden geçir! Bu konular aslında hangi ilim dalının konuları? Buna rağmen bunlarla uğraşanlar kimler? İman esasları konusuna ödünç verilen meselelere bak. Bunun farkında olanlar bir elin parmaklarını geçer mi?** Ancak hikmeti yüce Rabbim, bu konuda kalem oynatmayı muvaffak kıldığı için kendi kudretiyle bu işi ehlinin eline verecektir. Onun hakimiyeti ve gücü yücedir. Onun gücü ve yardımından başka zaten kimsenin yapacağı bir şey yoktur."[138] Bu ifadeler Sekkâkî'nin burada bilinçli bir şekilde belagat ve beyâna ait değişik ilim branşları içine dağılmış konuları sisteme kavuşturmaya ve kurallarını belirlemeye soyunduğunu vurgulayan bir metin ile karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Bu metin ayrıca Sekkâkî'nin bu ilmi sarf ile nahivi tamamlayan, kapsamı ve kuralları belirli bir ilim hâline getirerek tıpkı Aristoteles'in *Organon*'unun felsefî ilimlerin mantığı olduğu gibi; beyân ilimleri için de bu ilmin bir anahtar yani mantık olmasını hedeflediğini ortaya koymaktadır.

---

138 *A.g.e.*, 178-179.

Sekkâkî'nin projesinin karakteri ortaya çıktığına göre artık bu paragraftaki ikinci adımı atalım ve **mantığın Sekkâkî'nin projesinin neresinde gizli olduğunu** soruşturalım.

Bu noktada Arap sarfındaki kalıpların ve nahiv kaidelerinin mantıkî karakteri üzerinde söylediklerimizi tekrarlamaya gerek görmüyoruz.[139] Bunun yerine, Sekkâkî'nin bizzat ortaya koyduğu şekilde doğrudan, Meânî ve Beyân ilimlerini, bunların mantıkî yönleri üzerinde yoğunlaşarak incelemeye geçiyoruz.

Sekkâkî şunları yazar: "Meânî (manalar) ilmi sözün söylendiği andaki şartlar gereğince söylenmesinde hatadan korunmak gayesiyle ifade ve ifadenin güzelleştirilmesi gibi bazı konularda söz terkiplerinin özelliklerini araştıran bir ilimdir." Sonra şunu ilave eder: "Söz terkipleri terimiyle bilgisi, güzeli ve doğruyu ayırt edebilme noktasında yetkin olan kişiden yani belagatlı konuşanlardan sadır olmuş sözü kastediyorum. Diğerlerinin söylediklerini değil. Terkibin özelliği ile de bu terkibin duyulduğu ilk anda anlaşılan anlamı kastediyorum. Bu anlam bu terkibin bizzat mahiyetinden ya da bazen ona bağlı başka bir manadan değil de bu sözü belagatlı birinin söylemesi dolayısıyla ortaya çıkmaktadır. Anlamaktan da sağlam bir fıtrata sahip olanların anlayışını kastediyorum. Meselâ, söz kalıplarını bilen birisinden, "inne zeyden muntalikun (Zeyd gerçekten gitmiştir)" cümlesini duyduğumuzda daha ilk anda bu ifadenin gayesinin söz konusu bir kuşkunun ya da bir inkârın bertaraf edilmesi olduğunu anlarız. Ya da "Zeydün muntalikun (:Zeyd gitmiştir)" cümlesini duyduğumuzda burada sadece bu eylemin haber verilmek istendiğini anlarız. "Muntalikun (:gitmiş)" sözüyle ise eylemin isnat edildiği kişinin atılarak kısaltmaya gidilmek istendiğini ve bunda sözün söylendiği konum ve şartlara iyi giden hoş bir incelik olduğunu anlarız."[140] Bu tanımları açmamız gerekirse şöyle diyebiliriz: Beyân vasfına sahip Arapça cümleler iki mana seviyesi taşırlar: "İnne zeyden muntalikun (Zeyd gerçekten gitmiştir)" cümlesinden anlaşılan "normal" anlam; "zeydün muntalikun (Zeyd gitmiştir)" cümlesinin ifade ettiği anlamla aynı olup sadece gitme eyleminin meydana geldiğini bildirmektedir. Ancak burada belagatın ilgilendiği ve cümle yapısının özelliğinin dikkate alınmasıyla anlaşılan başka bir anlam daha vardır. Bu anlam, Zeyd'in gittiği konusunda kuşkusu olan ya da bunu inkâr eden kişiye karşı konuşurken kullanılan tekit edatının "(*inne* :gerçekten)" getirilmiş olmasıdır. Dinleyen konu hakkında bir önyargıya sahip değil ve Zeyd'in durumu hakkında bir bilgisi yoksa bu durumda yukarıdaki ifade yerine "Zeydün muntalikun (Zeyd gitmiştir)" cümlesi Zeyd'in durumunu dinleyene bildirmek için yeterli olacaktır.

---

139 Bu kitabın birinci bölümüne bakınız.

140 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 70.

Dahası, bu son cümlenin "Zeyd" sözcüğü ile başlaması yani isim cümlesi olması dolayısıyla taşıdığı başka bir özelliği daha vardır. Bu, "İntalaka zeydün :Zeyd gitti" şeklinde fiil ile başlayan cümlede (fiil cümlesinde) olmayan bir özelliktir. Burada ilk cümlenin (isim cümlesi) hususiyeti şudur: Sözü söyleyen cümleye "Zeyd" ile başlayarak sanki özellikle dikkatleri ona çekmek istemektedir. Zeyd burada cümlenin ilgi merkezidir. Söze 'gitti' fiili ile başladığında ise (fiil cümlesi), sanki öncelikle gitme fiiline dikkatleri çekmek istemektedir. İlgi odağı burada gitmek fiilidir.

O hâlde meânî ilminin konusu, beyân özelliğine sahip Arapça cümle yapılarının (söz terkiplerinin) taşıdığı bir takım özelliklerdir. Bu özelliklerin fonksiyonu sözün hâle, yani dinleyenin içinde bulunduğu duruma uygun olmasını sağlamaktır. Bu uyum "her konuma giden ayrı bir söz biçimi vardır" prensibi uyarınca sağlanacaktır. Buna göre anlamın pekiştirilmesini gerektirecek bir makama göre ayrı bir söz biçimi yani özel bir cümle şekli olduğu gibi salt haber verme konumuna göre de farklı bir söz biçimi vd. vardır. Söz biçimleri bu şekilde farklı çeşitlerde olabilmektedir. Şükür, yakınma, selamlama, övgü, yergi, teşvik, sakındırma, ciddi olma, şaka vb. konumları yanında doğrudan yeni bir konu hakkında haber verme gayesi taşıyan sözün konumu ile konu hakkında bilgi isteyen ya da soru soran birine cevap olarak, ya da bir şeyi inkâr edene karşılık olarak söylenen sözlerin de ayrı bir konumu vardır. Zeki bir kişiye söylenen ile sıradan birine söylenen sözün konumları da farklıdır. Zira zeki kişiye söylenen sözün kısa ve öz olması (*:îcâz*)* yeterli iken böyle olmayana kastı yeterli açıklık ve uzunlukta anlatmak (*:ıtnab*) gerekmektedir. Ayrıca cümle ve ifadeleri atıf vb. edatlarla birbirine bağlamayı ya da bu cümleleri birbirinden ayırmayı gerektiren konumlar da söz konusudur. Son olarak ise: "Her cümlenin bulunduğu bağlama göre bir konumu ve biçimi vardır. Yine sözün ulaştığı her sınırın ayrı bir konumu vardır."[141]

Bunlar, meânî ilminin konusunun çok özlü bir tanıtımıydı. Bu ilmin iç yapısının unsurlarını ise Sekkâkî şöyle düzenlemiştir: Meânî ilmi, belirttiğimiz gibi cümle yapılarının ayırıcı özeliklerini ele aldığına ve söz son tahlilde söz sahibinin dinleyene bir şeyi bildirdiği (haber) ya da ondan bir şey istediği (talep) sözler şeklinde ikiye ayrıldığına göre, bu ilim de iki bölüme ayrılır: Haber ve talep.

Haber, 'bir mefhumu diğer bir mefhuma isnat etmektir'. O hâlde haber "haber içeren bir isnattır". Buna bağlı olarak da üç unsuru vardır: Hüküm, hakkında

---

* Bir anlamı mümkün olan en kısa ve öz ifadelerle anlatıp gereksiz yere sözü uzatmama anlamı taşıyan îcaz kelimesi ile mucizelik anlamı taşıyan i'caz kelimelerini birbirine karıştırmamalıdır.

141 *A.g.e.*, 73 vd.

hüküm verilen (mahkum leh: müsned ileyh), ve hükmün konusu (mahkum bih: müsned). Bu unsurlardan her birinde dikkate alınacak kendine özgü hususlar vardır: "Cümledeki **hükümde** dikkate alınacak nokta hükmün aklî ya da dile ait olmasına bakılmaksızın -ki bu beyân ilminin görevidir- sırf hüküm olma mahiyetidir. Bu noktalar meselâ, cümlenin "Zeydün ârifun (Zeyd bilgilidir)" sözünde olduğu şekilde, kimi defa tekrar edilmeden, iptida lâmı ve benzetme en'i, yemin, yemin lâm'ı ve tekit nun'larından hiç biri olmadan yalın hâlde söylenmesi; kimi defa da, "Araftü araftü (Bildim! bildim!)" sözünde olduğu şekilde tekrarla ya da "Le-zeydün ârifun (Zeyd elbette bilgilidir)", "İnne zeyden ârifen (Zeyd gerçekten bilgilidir)", "inne zeyden le-ârifen (Zeyd hiç kuşkusuz bilgilidir!)", "Vallahi lakad araftü! (Yemin ederim ki geçekten bildim!)" sözlerinde olduğu gibi hükmü pekiştirici bazı harf ve edatlarla getirilmiş olması vb. hususlardır." "**Müsned ileyh** ise hakikat ve mecaz olduğuna bakılmadan salt müsned ileyh olması bakımından ele alınır. Meselâ "Zeydun ârifun (Zeyd bilgilidir)" anlamı kastederek müsned ileyh atılıp "ârifun (bilgilidir)" denilmesi ya da atılmayıp belgili isim şeklinde getirilmesi ... gibi noktalara dikkat edilir." **Müsned** de aynı şekilde mahiyeti bakımından ele alınır. Meselâ, müsnedin ifadede yer alıp almaması, tek kelime ya da cümle şeklinde olması, müfred olduğu durumda, fiil, belgisiz isim ya da kayıtlı (*:mukayyed*) ya da herhangi bir belgili bir isim olması... gibi hususlara bakılır." Böylece 'haber' konusunun incelenmesi, bu üç değerlendirme yönünün her biri için ayrılan başlıklar altında yapılmaktadır. Bunlara ilaveten bir de ayırma (fasıl), birleştirme (vasl), îcaz ve ıtnab değerlendirme noktalarının işlendiği dördüncü bir bölüm daha vardır.[142]

Talep ise Sekkâkî'ye göre tanıma ihtiyacı olmayan bilinen bir kavramdır. İki türe ayrılır: Birinci tür talebin meydana gelebilecek mümkün bir şey olması gerekli değildir. Buna "temenni" denir ve "leyte" edatıyla yapılır. Meselâ "leyte'ş-şebabu yeûdü (Eğer gençlik geri gelecek olsaydı!)" denildiğinde "gençliğin geri dönmeyeceği kesin olarak bilindiği hâlde onun geri gelmesi" istenmektedir. Eğer kişi talebinin gerçekleşme beklentisi içinde ise talebini "lealle" ya da "asâ" edatıyla ifade eder ki buna beklenti (teraccî) denir. Talebin ikinci türünde ise bunun tersine talebin meydana gelebilecek, mümkün bir şey olması gereklidir. Soru, emir, yasaklama, ve seslenme cümlelerinde durum böyledir. Bunların her birinin alt başlıkları ve kendine özgü kuralları vardır.

Meânî ilminin konu başlıkları ve iç yapısını oluşturan öğeler özetle bunlardır. Bu sunuş ile iki şeyi ortaya çıkarmış olduk: İlki, bu öğelerin çoğu nahiv konuları arasında yer almakta ve nahvin konuları arasında manalar/meânî ve "cümlenin

---

142 *A.g.e.*, 71-72

özellikleri" düzeyinde olduğu kadar; cümle ve i'rab düzeylerinde de incelenmektedir. İkincisi ise bu öğelerin nahivden ayrıştırılıp, Sekkâkî'nin uyguladığı yöntemle analize tâbi **tutulması onun mantıkî içeriğini gözler önüne sermiştir.** Nahivciler bu içeriği önceden beri fark etmelerine rağmen, onu açık ve ayrıntılı bir şekilde ifade edip dışa vurmamışlardı. Burada nahivcilerin, nahvi özel bir mantık, buna karşın Aristoteles mantığını ise Arap diline ve onun bilgisel alanına yabancı bir "nahiv/gramer" olarak görmelerini sağlayan etkenin nahiv ilminde yerleşik bir varlığı olan bu mantıkî içerik olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Sîrâfî'nin Mettâ ile yaptığı meşhur münazarada öne sürdüğü iddiaların, Sekkâkî'nin konularını sunduğu ve yerleşik iç mantığı üzerindeki peçeyi kaldırdığı şekliyle 'meânî ilminin' rehberliği olmadan tam manasıyla anlaşılması mümkün değildir.

Şu kadar ki "meânî ilmi" Arap dilinin mantığının yani "beyân" mantığının sadece belirli yönlerini; Aristoteles'in *Organon*'undaki 'Peri Hermeneias (*Kitâbu'l-ibâra*)" bölümüne denk ve paralel olan yönlerini içermekteydi. 'Kıyas' ya da 'I. Analitiklerin', daha genel ifadeyle akıl yürütme konularının paraleli olan diğer konuların ise Sekkâkî tarafından **Beyân ilminde*** ele alındığını görüyoruz.

Sekkâkî Beyân ilmini şöyle tanımlar: "Beyân ilmi bir mananın, ifadedeki açıklığın arttığı ya da azaldığı farklı şekillerde dışa vurulmasıdır. Bu yolların bilinmesiyle sözün ifade edilmek istenen manaya tam olarak uygunluğu noktasında hatadan korunmak mümkün olur."[143]

Bu tanımla iki mesele boy göstermektedir: I- Beyân sözün, bu sözle kastedilen anlama uygunluğu ile ilgilenen bir ilim iken meânî ilmi, sözün, o anki şartların gereğine uyumu ile ilgilenir. Başka bir deyişle, meânî ilmi esas olarak **dış şartları** yani 'konumu' dikkate alıp, buna bağlı olarak dinleyiciyi ilgi merkezi hâline getirirken, **Beyân ilmi** esas olarak **iç şartlar** yani kastedilen anlam ile ilgilenir ve bunun sonucunda sözü söyleyenin kastettiği anlamı ilgi merkezi hâline getirir. Bu çalışmamızın girişinde, doğduğu andan itibaren beyân sahasında yapılagelen araştırmaları sınıflandırırken kullandığımız kavramlara geri dönecek olursak şunu diyebiliriz: Beyân ilmi esas olarak **"söylemi yorumlama kuralları"** ile; Meânî ilmi ise **"söylemi üretme şartları"** ile ilgilenir. Burada, 'esas olarak' dememizin sebebi, bu iki ilmin konularının hâlâ daha bir parça girişik olmasıdır. Zira söylemi üretme şartlarından biri bazen söylemin yorum kuralı olarak gö-

* Burada söz konusu edilen beyân ilmi, belagatın bir branşı olan ve Sekkâkî'nin sınırlarını belirlediği bir disiplindir. Bu beyân kelimesinin dar anlamda kullanımıdır. Bu yüzden bir bilgi sahasını gösteren geniş anlamda beyân terimiyle karıştırılmamalıdır. (çev.)

143 *A.g.e.*, 70

rülebildiği gibi, bir yorum kuralı da kimi zaman söylemi üretme şartı olarak karşımıza çıkabilmektedir.

İkinci mesele ise bu mukayeseden çok daha önemli olup beyân ilminin kendine özgü alanının daha hassas bir şekilde belirlenmesi ile alakalıdır. Sekkâkî bunu, tıpkı beyân ilminden bahseden sözlerinin başında dile getirdiği gibi "bir mananın, ifadedeki açıklığın arttığı ya da azaldığı farklı şekillerde dışa vurulması" olgusunun, "vaz'î delâleti" yani sadece sözcüklerin başlangıçta konuldukları anlamları dikkate alarak yapılamayacağını belirterek ortaya koymaktadır. Buna şu şekilde bir misal verir: "Yanağı kırmızılık bakımından güle benzetmek istediğinde 'güle benzeyen bir yanak' dersen bu söz, bu anlamı vaz'î delâletiyle ifade eden bir sözden daha açık ya da daha kapalı olmaz. Yani burada her kelimenin yerine eş anlamlısı koyulduğundan dinleyici bu kelimelerin buradaki mefhumlar yerine kullanıldığını biliyorsa her iki sözden anladığı şey birbirinin aynıdır ve açıklık bakımından hiçbir farkları yoktur. Dinleyici, bu kelimelerin karşılığı olan mefhumları bilmediği durumda ise ifadeden hiç bir şey anlamayacaktır." O hâlde bir anlamın açıklık dereceleri farklı olan değişik şekillerde ifadesi "sadece aklî delâletlerde söz konusudur. Meselâ bir anlamın birbirinden farklı üç kelimeyle alakası olması gibi. Bu üç kelimeden herhangi birinden hareketle esas anlama ulaşılmak istendiğini düşünelim. Burada bu üç kelime esas anlamla aralarındaki alakanın açıklığı ve mahiyeti bakımından farklılık taşıyacağına göre bu anlamın açık ve kapalı yolla ifadesi söz konusu ve mümkün olabilecektir."[144]

Diğer yandan aklî delâletlerin dayandığı esasın sadece "herhangi bir şekilde bir anlamın diğerini zorunlu olarak gerektirmesi (lüzum) gibi bir alaka dolayısıyla bir anlamdan diğerine intikal etmek olduğuna göre, **beyân ilminin temelinin manalar arasında birbirini zorunlu gerektirme (mülâzemet) bağına indirgenebileceği söylenebilir**. Manalar arasındaki bu bağın iki çeşit olduğuna bakarsak -bir anlamdan bu anlamın gerektirdiği anlama/sonuca (lâzımdan melzuma) intikal ile, bir anlamın gerektirdiği anlamdan/sonuçtan onu gerektiren asıl anlama (melzumdan lâzıma) intikal- beyân ilminin temelde mecaz ve kinaye konularını inceleme hedefi üzerine kurulduğunu görürüz. Buna göre mecazda melzumdan lâzıma geçilir. Meselâ, 'raayna gaysen (yağmuru otlattık)' denildiğinde, bu ifadenin lâzımî anlamı (bu sonucu gerektiren asıl anlam) yani hayvanların yediği bitkiler kastedilir. Kinayede ise "lâzımdan melzum anlama geçiş yapılır. Meselâ, 'falanın kılıcının bağı uzundur' denildiğinde kılıcın bağının

---

144 *A.g.e.*, 140.

uzun olmasını gerektiren şey olan boyun uzunluğu kastedilir. Zira kılıcın bağının uzun ya da kısa oluşu ancak boyun uzun ya da kısa olmasının sonucudur."[145]

Mecaz ve kinaye beyân ilminin başta gelen konularıdır. Sekkâkî burada "mecaz" terimini geniş anlamda kullanır. Sonrasında ise mecazı daha detaylı ele alarak gruplandırır. Mecazın en önemli çeşidi olan istiare ile ilgili olarak şu hususa dikkat çeker: "İstiare sırf melzumdan lâzım anlama geçiş ile gerçekleşmeyip buna ilaveten bir şeyin önceden lâzımı konusunda melzuma **benzetilmesi (teşbih)** gereklidir." Buna göre beyân ilminin öncelikli konusu bu ilmin tüm konularını tesis eden ve "**ustası olana beyânî tılsım sanatlarında maharet dizginlerini kazandıran**"[146] teşbih olacaktır. Ayrıca teşbihin "vechi yani benzetmenin yapıldığı nokta gerçek olmayan bir vasıf ise ve bu birden çok şey arasından seçilmişse bu teşbih türüne temsil adı verilir."[147] Bunun sonucunda beyân ilminin konuları ya da konu başlıkları şu üçünden oluşur: Teşbih (ve bunun bir türü olan temsil), mecaz (ve bunun bir türü olan istiare) ve kinaye. Bunların her birinin kısımları ve değişik türleri vardır.

Meânî ilminin konusu cümle yapıları ve ifade biçimlerinin taşıdığı özellikler; beyân ilmininki ise "mana kalıpları (sıyâgatu'l-meânî)dır." Meâni ilmi 'beyân ilminin bir dalıdır.'[148] Ancak fesahat ve belagat, bu iki ilmin içeriği dışında cümle yapıları ve mana kalıpları ile ilgisi olmayan başka şeylere de ihtiyaç gösterir. Bunlar "söze süslü bir elbise giydirip onu güzellik ve sanatın en üst basamaklarına çıkarmayı" hedefler. O hâlde bunlar sözü güzelleştiren yollardan başkası değildir. Söz, lafız ve manadan oluştuğuna göre sözü güzelleştiren sanatlar da ikiye ayrılacaktır: Lafzı güzelleştirenler, manayı güzelleştirenler. Bu şekliyle sözün güzelleştiricileri, belagat ilminin üçüncü branşı olan 'bedîî ilmi'nin konusunu oluşturur.

Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı belagat ilminin bu üç branşının ele alınmasıyla son bulmaz. Sekkâkî bunlara ilaveten söylemin sistemi ve onun aklın sistemi ile olan ilişkisi ile ilgili analizine daha üst bir seviyede devam etmektedir. Şöyle der: "**Beyân ve meânî ilimlerinin, -zekanın yettiği ölçüde- sözün konumunun hakkını verebilmek için cümle yapılarının (söz terkiplerinin) özelliklerini ve mana kalıplarını bilmeyi amaçladığı ortaya çıktığına ve akıl yürütme konumunun sözün konumlarından birisi ve bu çınarının bir dalı olduğu bilindiğine göre; akıl yürütmeye dayanan söz terkiplerini ve özelliklerini bilmenin**

145 *A.g.e.*, 141.
146 *A.g.e.*, 141
147 *A.g.e.*, 148
148 *A.g.e.*, 70

beyân ve meânî ilimleriyle uğraşanın vazgeçemeyeceği bir konu olduğu da kendiliğinden anlaşılır."[149]

O hâlde Sekkâkî, meânî ve beyân ilimlerinin tamamlayıcı eki için bir bölüm açmış ve bunu **"söz terkiplerinin akıl yürütme konusundaki özellikleri"** ile ilgili analizlere ayırmıştır. Burada akıl yürütmeden (istidlâl) bütün akıl yürütme çeşitleri ve özellikle de Aristoteles'in mantıkî kıyası kastedilmektedir. Bu noktada cevabı bulunması gereken soru şudur: Yazarının, başında sarf, nahiv ve belagat gibi Arap diliyle ilgili ilimleri ele alacağını açıkça belirttiği bir kitapta mantıkî akıl yürütme yollarına girilmesinin sebebi nedir? Mantık meânî ve beyân ilminin bir uzantısı mıdır? Eğer böyle ise bu hangi anlamdadır?

Gerçekte temel mantık konularını (tanım ve kıyas) meânî ve beyân ilimlerinin tamamlayıcı eki olarak ele almak belagat ve edebiyat eleştirisiyle ilgilenen çağdaş araştırmacılardan pek çoğunu hayrete düşürmüştür. Sekkâkî'nin bunu yapmaktaki amacı çoğunlukla yanlış anlaşılmıştır. Sekkâkî önceki metinde "akıl yürütmeye dayanan söz terkiplerinin ve özelliklerinin bilinmesi beyân ve meânî ilimleriyle uğraşanın vazgeçemeyeceği bir konudur" diyerek bunu bizzat açıklamıştır. Ancak o burada, belagatın mükemmel ve usta bir şekilde uygulanabilmesi için mantıkî kıyasın bilinmesi gerektiğini kastetmez. Aksine onun maksadı şu temel hususu açıklamaktır: **"Mantıkî kıyas yapılırken kullanılan düşünme mekanizmaları, beyân üslûplarından herhangi biri uygulanırken kullanılan düşünme mekanizmalarının aynısıdır."**

Bu Sekkâkî'nin, "akıl yürütmeye dayanan söz terkiplerinin ve özelliklerinin bilinmesi" için açtığı "tamamlayıcı bölüm (tekmile)" kısmının başlangıcında şu sözleriyle ifade ettiği bir husustur: **"Beyân ilimlerinden teşbih, kinaye, istiare gibi temel bir konuyu ve kastedileni ifade etmek için bunların nasıl kullanılacağını gereği gibi bilen bir kimse bu bilgisiyle aklın sisteminin (işleyiş mekanizmasının) bilgisine erişir."**[150] Bunun anlamı beyân ilminin inceden inceye bilinmesi mantık bilgisini gereksiz kılar demektir. Sekkâkî bu düşüncesini ortaya koyarken, onun okuyucuda hayret ve buna bağlı olarak iddianın doğruluğu hakkında kuşku uyandıracağının tam olarak bilincindeydi. Bundan dolayı Sekkâkî'nin mantıkî akıl yürütme konularını ve bunların tahlilini bitirinceye kadar okuyucudan kendisine zaman tanımasını istediğini ve konuyu bitirdiğinde okuyucunun onu tasdik etmesini önleyen perdeyi kaldıracağını belirttiğini görüyoruz.[151] Burada Sekkâkî'nin mantıkî akıl yürütme konularını nasıl ortaya

---

149 *A.g.e.*, 182
150 *A.g.e.*, 182
151 *A.g.e.*, 182-183

koyduğunu araştırmakla değil, temelde, sadece onun yukarıdaki iddiasını nasıl temellendirdiği ile ilgilendiğimizi belirtmeye gerek yoktur. Bundan dolayı da burada konumuz açısından büyük önem taşıyan şu üç tespit ile yetiniyoruz:

Birinci tespit onun "had/tanım" ile ilgili sözleriyle alakalıdır. O yukarıdaki iddiasını ortaya koyarken işe bu konu ile başlamıştır. Çünkü onun dediği gibi "akıl yürütmeden bahsetmek önceden tanımı bilmeyi gerektirir." Burada dikkati çeken nokta onun tanımdan bahsederken bir "beyân âlimi" gibi davranması ve bunun mantıkta takip edilen tavırdan farklı olduğunun farkında olmasıdır. Bu onun bilincinde olduğu ve "tanım bize göre, -ilim erbabı bir grubun (mantıkçıların) aksine- bir şeyi parçalarıyla ya da ondan ayrılmayan veya onu oluşturan unsurlarla, fertlerini içine alıp bunun dışındakileri kuşatmayacak şekilde tarif etmektir" sözüyle işaret etmek istediği husustur. Devamında şöyle der: "Çoğunlukla bu ifadeyi şu şekilde değiştiririz: Tanım bir şeyi ona tam denk bir tarzda yani fertlerini içeri alıp fertleri dışındakileri kuşatmayacak bir şekilde tavsif etmektir."[152] Sekkâkî ayrıca şunu da belirtir: "Tariften kastedilen şu iki şeyden biridir: Ya tanımlanan şeyin bütün parçalarını ortaya koyarak biraraya getirmek, ya da onun zorunlu olarak bağlı olduğu (lâzım) bir anlamı içeren bir şeye işaret etmek. Tanım yapan kişi tanımlanan şeyin tüm parçalarını bir araya getirme bağlamında yaptığı işlem, âdeta bir takım anlamları içeren bir resim albümündeki resimleri -bir anlam bütününü ifade etmek üzere- muhatabın gözü önünde âdeta bir gerdanlığın parçaları gibi bir sıraya dizen ve başkaca bir şey yapmayan kişinin yaptığı işlem gibidir. Tanımlanan şeyin zorunlu olarak bağlı olduğu (lâzım) bir anlamı içeren bir şeye işaret eden kişinin yaptığı işlem de -bu lâzım, gerek tanımlanan şeyin bir parçası ya da onun dışında olsun gerekse de onun içinde ve dışındaki unsurların karışımından oluşsun- bu albümdeki resimlerden birinin üzerine işaret parmağını koyup başkaca bir açıklama yapmayan kişinin yaptığı işlem gibidir."[153] Sekkâkî'nin burada tanıma diğer beyân sahası bilginleri gibi baktığı açıktır. Mantıkî anlamıyla tanıma yani cins ve fasıldan meydana gelmiş mahiyete ise hiç bir şekilde temas etmez. Bu noktada tanımı "mahiyet" ile irtibatlandırmayı reddeden beyân sahası âlimleri gibi davranmıştır.

İlk tespitimiz buydu. İkinci tespitimiz ise Sekkâkî'nin "tanım ve akıl yürütme" konularını sunarken kullandığı **"dil"** ile alakalıdır: Sekkâkî mantıkî terimlerden kaçınmakta (bunların arasında çoğunlukla istidlâl dediği kıyas terimi de vardır) ve bunlar yerine nahiv ve beyâna ait terimler kullanmaktadır. Meselâ "önerme"yi "cümle" ile; "mevzu"yu "müpteda" ile, "yüklemi (mahmul)" "haber" kelimeleriyle vb. ifade eder. Verdiği misaller çoğunlukla nahivdendir.

[152] *A.g.e.*, 183
[153] *A.g.e.*, 184

Sekkâkî'nin akıl yürütme konularını sunuşundaki göze batan noktalardan bir başkası, belki de başka bir kaynakta bulamayacağımız şekilde önceki ve sonraki dönem Arap mantıkçıları arasındaki fikir ayrılıkları hakkında sunduğu mühim açıklamalardır.

Üçüncü ve son tespit ise onun mantıkî akıl yürütme konularını ele alırken **lüzum** (birbirini zorunlu olarak gerektirme bağı) düşüncesi üzerine yoğunlaşması ile ilgilidir. Mantıkî akıl yürütmeden, bunun öncüller ve sonuçtan oluştuğu şeklinde değil de lâzım (öncülün karşılığı) ve melzumdan (sonucun karşılığı) oluştuğu şeklinde bahseder. Lüzum fikrini bu şekilde ısrarla öne sürerken bunu istediği bir sonuca ulaşmak için yapmaktadır. Zira buradan hareketle yukarıda sunduğumuz iddiasına yani "Beyân ilimlerinden teşbih, kinaye, istiare gibi temel bir konuyu ve kastedileni ifade etmek için bunların nasıl kullanılacağını çok iyi bilen bir kimse bu bilgisiyle aklın sisteminin (işleyiş mekanizmasının) bilgisine erişir" yargısına "kesin bir delil" getirmiş olacaktır.

Gerçekten de Sekkâkî mantıkî akıl yürütme konularını ele almayı bitirdikten sonra bu iddiasına yeniden dönmektedir. Bunu yaparken işe "tamamlayıcı ek" kısmın başındaki ifadeler sebebiyle okuyucudan gelebileceğini düşündüğü itirazları hatırlatarak başlamakta ve şöyle demektedir: "Şu anda, okuyucunun muhtemelen bu ek kısmın başından beri yapmamızı beklediği hatta belki de beklemekten dolayı tüm sabrını ve ümidini tükettiği şeyi yapmak için kalemimizin dizginini çevirmemizin zamanı geldi. Bu da teşbih, kinaye ve istiare üslûplarını ustalıkla kullanan kişinin, mantıkî akıl yürütme konusunda uzman kişiyle aynı yöntemi izliyor olmasının ne şekilde izah edileceğidir. Bu gruplardan biri (mantıkçılar) birtakım sözleri biraraya getirip bunlardan bir sonuca varmak için çaba gösteriyor; diğer grup ise (belagat üslûplarını kullananlar) süslü ve hayal ürünü sözlerin peşinden gidiyor iken bu iki gruptan her biri nasıl olup da kendi faaliyetinin nihayetinde dönüp dolaşıp diğer grubun ulaşmak istediği hedefe varmaktadır? İşte bu konuda Allah'ın yardım ve gücüne sığınarak şöyle deriz: Akıl yürütmenin (:Aristoteles kıyasının şekillerinin) eksiksiz ve fazlasız dört tane olduğu bilinmektedir. Bunlardan ilki (hamlî/yüklemli kıyas) ile ulaşılan netice, zihin tarafından karşı konulmadan -zorunlu olarak- kabul edilir. Bunun dışındaki türler de gücünü ve etkisini son tahlilde yüklemli kıyasa indirgenmekle kazanırlar. O hâlde buraya kadar anlatılanlardan bir şey anlaşıldı ise şunu bana söyler misiniz: Eğer kastettiğimiz şeyi hakkıyla düşünürsen, kıyasın bu çeşitleri bizdeki dört tarzdan, daha doğrusu bunların en nihaî hâli olan iki tarzdan başka nedir ki? Bu tarzlar da; bir şeyin diğerine -zorunlu olarak- bağlanması (ilzam) ve bu şekilde birbirine -zorunlu olarak- bağlanan bir şeyin bağlı olduğu anlamı gerektirmesidir (istilzam). Bu yolla bir şeyin varlığının ortaya konulması söz konusudur. İkinci yol ise bir şeyin varlığı için kesin gerekli un-

surların bulunmaması durumunda bu şeyin de var olmayacağıdır ki (muânede) bu durumda o şeyin yokluğuna hükmedilir. İnanıyorum ki eğer doğru düşünürsen zihninde bu fikri kabul etmeni engelleyen hiçbir şey kalmaz." Sekkâkî sonrasında şöyle ilave eder: "O hâlde üzerindeki örtüleri kaldırdığımızda, derin bir bakış sonucunda, akıl yürütmenin (istidlâl) son tahlilde şu üslûplarda kullanılan mekanizmaların aynısı olduğu görülür: 'Onun yanakları güldür' diye benzetme yaptığımızda yanağın, safî bir kırmızılığa bağlanmasından başka bir işlem yapmamaktayız. Ya da 'falancanın ocağının külü çoktur' diye kinaye üslûbunu kullandığımızda, falancanın verdiği ziyafetler sonucu ocağında biriken külün çok olduğunu ifade etmiş oluyoruz. Bu ifade ile de, dinleyici o kişinin misafirperver ve ikram edici olduğunu anlamaktadır. Yine 'hamamda bir aslan vardır' sözüyle istiare yaptığımızda hamamdaki kişinin tuttuğunu koparan gözüpek, atılgan ve heybetli bir görünümde olduğunu ve davranışlarını özellikle bu vasıflara sahip olmak için yaptığını ifade etmek isteriz. Çoğu kez istidlâl yöntemini kullanan kişi, sanatlı yollara başvurarak açık ve sarih yolla maksadı muhataba tam olarak delâlet edecek şekilde ifade edebilir. Bazen de, eğer ustası ise kinaye yöntemini kullanır. Meselâ, muhalif görüşü savunan hasmına, 'söylediğin görüş şu hususun zorunlu olarak önceden varlığına bağlıdır; oysa bu husus ortada yoktur' deyip başkaca bir ilavede bulunup bu önermenin sonucunu söylemez. Yani 'bu yüzden bu zorunlu unsurun (lâzım) olmayışı buna bağlanan unsur ve sonucun olmadığını göstermekte ve bu yüzden ileri sürdüğün önerme geçersiz ve gerçeğe aykırı olmaktadır' demez. İşte ayrılan ve birleştirilen kıyaslar bahsi bundan başka nedir ki?[154]

Sekkâkî'nin burada yapmaya çalıştığı şeyin Yunan mantığını Arap belagatına katıp katıştırmak olmadığı açıktır. **Aksine o bunu yaparken, Arapçanın beyân üslûpları ile mantıkî akıl yürütme yollarının son tahlilde bir noktada, tek bir mantıkî mekanizmada nasıl birleştiğini göstermek istemektedir. Bu mantıkî mekanizma da "lüzumdur".**[155] Sekkâkî'nin Arapçanın beyân üslûplarıyla, mantıkî akıl yürütme üslûpları arasındaki bu "denklik ve uyum"u göstermekle tek bir şeyi hedeflediği kanaatindeyiz. Bu onun Arap Beyân sahasına olan tam bağlılığının ve dünya görüşü ve düşünme biçimi olarak bu bilgi sisteminden hareket edişinin zorunlu kıldığı bir şeydi: Bu sahanın **istiklâlini** ortaya koymak ve "başkasından" bir şeyler almaya ihtiyacı olmadığını göstermek. Bildiğimiz gibi Sekkâkî, Mutezilî bir kelâmcıydı. Mutezile daima beyân bilgi sistemi ve onun "akıl yürütme (istidlâl ve nazar)" alanındaki yöntemlerine bağlı kalmış,

---

[154] *A.g.e.*, 213-214. Sekkâkî'nin burada "ayrılan ve birleştirilen kıyaslar" ifadesiyle şartlı ayrık ve şartlı bitişik kıyasa işaret ettiği açıktır.

[155] Bu lüzum düşüncesine tekrar döneceğiz.

Eş'arîlerin Gazzâlî ile yaptığının aksine hiçbir zaman Aristoteles mantığındaki kıyası benimseme yoluna gitmemiştir.

Burada bizi ilgilendiren Sekkâkî'nin gizli ya da açık bir şekilde sergilediği niyetleri ve ideolojik yönelimleri değildir. Aksine bizim ilgimiz bu ana paragrafın sonunda doğrudan konumuzun özüyle alakalı iki meseleyi ortaya koymaktır:

Bunların ilki Sekkâkî'nin mantıkî akıl yürütme yollarıyla Arap beyân üslûpları arasında paralellik ve denklik kurup her ikisini birlikte "lüzum" dediği tek bir zihnî mekanizmaya indirgemek yoluyla, "Arapça içindeki" düşünce biçimlerine, yani yegâne kaynak otoritenin beyânî bilgi olduğu sisteme egemen olan zihnî mekanizmaları belirlemeyle ilgilenen araştırmacıya kapı açmış olmasıdır. Bu sonraki bölümde ele alacağımız bir konudur.

İkinci konu ise bu ve önceki bölümdeki ilgi alanımızla alakalıdır: Sekkâkî, Arap belagat üslûplarının akıl yürütmeye dayanan karakterine dikkat çekmekle yani, "cümle biçimlerinin ifade noktasındaki özellikleri ve mana kalıpları" ile "akıl yürütmeye dayanan cümle biçimlerini" birbirine organik bir bağ ile bağlamak yoluyla şu anda işlediğimiz, Arap düşüncesindeki lafız mana problem ağını son noktasına taşımıştır. Öyle ki bu noktadan sonra onu gizlemek ve kamufle etmek artık mümkün olmayacaktı. Gelinen bu nokta şu iki tavırdan birini zorunlu olarak getirmekteydi: Ya bu problematik, düşüncenin önceki paradigmanın dışında yeni bir problematik içinde geliştirilmesi yoluyla nihaî ve kesin olarak aşılacaktı, ya da ilk problematiğin paradigması içinde kalınarak onun lafzı manaya eşit ve denk kılan mantığına boyun eğilecekti. Öyle ki bu son nokta, bu problematiğin gerçekliğini görmezden gelip üstünü örtme yolundaki tüm imkânlar tüketildiğinde onu ta gerilere, **doğduğu günlere götürmeye ve bunun sonucunda lafzı aynı anda hem lafız hem de mana gibi kabul etmeye yol açmıştır. Neticede hiçbir mana taşımayan ancak manası varmış gibi okunup dinlenen cümleler ve ifadeler ortaya çıkmıştır.** Bu Arap kültürünün çöküş dönemi edebiyatının ayırıcı ve belirgin vasfıdır. Çöküş dönemi Sekkâkî'den hemen sonra başlamış, bu dönemde ilgiler seci vb. lafzı güzelleştirici unsurlara yönelmiş ve artık kelâm/söz adına çalan çanlar mananın yerini de doldurmuş yani "manayı ifade noktasında" onun oynadığı rolü üstlenmiştir. Buna bağlı olarak sözdeki "yaratıcılık ve orijinallik" olabildiğince çok eşsesli ve özdeş kelimeyi sırf yazmak ya da okumak gayesiyle üretilen metinlerde yan yana getirerek sözü kabartma yeteneğinde aranmaya başlanmıştır. Bu, sonuç ve uzantıları bugün bile yaşayan yaygın bir olgudur.

O hâlde bu bendde yapılan tespitlerle yetinerek bu ve önceki bölümlerde sunduğumuz açıklamalardan sonra, beyânî bilgi sisteminin ana belirleyicilerinden birisi olması yönüyle araştırma konumuz olan lafız ve mana problematiği

etrafında kendini zarurî olarak ortaya koyan ve bize kabul ettiren genel sonuçları sunmaya geçelim.

Lafız mana problematiği dediğimiz problematiğin değişik var oluş şekillerini izleyerek bu ve önceki bölümlerde dil ve dine ait beyânî ilimler galerisinde gerçekleştirdiğimiz seyirden sonra, bu genel sonuç bölümünde öncelikle aydınlatılması gereken, belki de, tüm bu ilim branşlarında bu problematiğin aynı olduğudur. Bu farklı ilim branşlarının her birinin diğerinden farklı konuları ele aldığı doğrudur. Nahvin ele aldığı konularla fıkhınkiler, fıkhın konularıyla belagat ve kelâm ilmininkiler vb. birbirinden farklıdır. Ancak birbirinden farklı olmasına rağmen bu ilimlerin konularının araştırılması, bu ilimlerin tümünü kuşatan tek bir problematiğin, lafız-mana problematiğinin varlığını otaya çıkarmıştır. Bu durum beyânî ilimlerin tümünün aynı ortak konu etrafında toplanmasından kaynaklanır. Yani bu ilimler faaliyetlerini nass (dinî metinler) üzerinde ve nass etrafında yapmaktadırlar. Beyânî ilimler beyân şartlarını taşıyan söylemin ilimleridir. Bir kısmı onun yorumunun kurallarını koymakla ilgilenir, diğer kısmı da, bu söylemin üretilmesi için gerekli şartları tespite çalışır. Bu sebepten, bu ilimlerin herhangi bir konusu üzerinde düşünmek, vazgeçilmez olarak açık ya da üstü örtülü bir şekilde lafız ve mana problematiğinin içine dalmaya sebep olur. O hâlde şimdi de bu ilim dalları içinde bu problematiğin konusunun ve anlamının nasıl belirlendiğine bakalım.

"Problematik" kelimesinin anlamını önceki bir çalışmamızda şu şekilde açıklamıştık: "Problematik, belirli bir düşünce dahilinde birbiriyle karşılıklı bağıntı içinde olan, tek başına çözümü olmayan ve teorik bakımdan hepsini kapsayan genel bir çerçeve içinde olmadıkça da çözümü kabul etmeyen birden çok problemin dokuduğu ilişkiler dizgesidir." Şu anda bu tariften yola çıkıp bu ve önceki bölümlerde sunduğumuz şekilde lafız ve mana problematiğinin ortaya çıkardığı "birbiriyle bağlantılı ve girişik problemlerin..." ne olduğunu soruşturduğumuza göre, buna kolaylıkla şu cevabı verebiliriz: Bunlar, bu problematiğin değişik beyânî ilimlerdeki tezahürlerini araştırırken rastladığımız problemlerin aynısıdır: Bunlar, "i'rab" yani, nahiv ilminde manayı belirleyen işaretlerin (hareke vb.) konulması problemi; sarf ilminde kelimelerin morfolojik kalıpları ve bunların mantıkî içeriği problemi; fıkıh ilminde, delâlet ve bunun Arap dilindeki "bir kelimenin delâlet kapsamının genişlemesi (*ittisa'*)" olgusuyla irtibatı; Kelâm ilminde, "muhkem ve müteşabih" problemi, "te'vil"in sınırları, Kur'an'ın mucizeliği ve bununla ilgili olarak dillerin kökeni bağlamında geliştirilen kelâmî hipotezler vb.; belagat ilminde, belagatın "sırrı" ve bunun lafızda mı, manada mı yoksa "nazımda" mı olduğu, sonra da söylemin sistemiyle aklın sistemi arasındaki ilişki vb. problemlerdir.

Kuşkusuz bu problemleri sunarken bizimle birlikte okuyucunun da dikkatinden kaçmamış olduğu üzere bu problemler, birbiriyle irtibatlı ve girişiktir. Öyle ki bağımsız ve değişik ilim dalları ve uzmanlık alanlarına dağılmış olmasına rağmen, bu problemlerden biri karşısında belirli bir ilim dalında takınılacak tavır açık ya da gizli bir şekilde bu ya da diğer ilim dallarındaki diğer bazı problemlere karşı takınılacak tavrı da belirlemekte ve bütün bu problematiğin içine gömülmeye sebep olmaktadır. Bu sunuş boyunca net olarak ortaya çıkan bir olgu olan, fıkıhçıların ve nahivcilerin kelâmcıların problematiklerine gömülüp gitmeleri, yine belagatçıların da fıkıhçı, nahivci ve kelâmcı meslektaşlarının problematiklerine dalıp gitmeleri olgusunun izahı bundan hareketle yapılabilir.

Öyleyse lafız-mana ikilisi problemi, beyân ilimlerinin tümünde bir problematik oluşturacak tarzda varlığını sürdürür. Yani, herhangi bir alanda bu problematiğe bulaşmak, ona diğer sahalar açısından da bulaşmak anlamı taşır. O hâlde bizi ilgilendiren düzlemde, yani beyânî aklın mekanizması ve faaliyet yöntemi düzleminde bu problemin doğurması beklenen neticelere bir göz atalım:

Bu ve önceki bölümde bu problematiği analiz ettiğimiz sayfalarda, değişik münasebetlerle bu problematikle karşılaşılıp ilişkiye geçilmesinin beyân sahası âlimlerinde lafız ve mananın birbirinden ayrı ve kendi başına müstakil bir varlığı varmışçasına görüldüğü bir bakışı iyice güçlendirdiğini görmekteyiz. Bu şekilde bir yaklaşımın ortaya çıkaracağı kaçınılmaz sonuç ise **dil ile düşüncenin birbirinden koparılarak ayrılmasıdır.** Gerçekten de dillerin kökeni, lafız ve manadan hangisinin üstün olduğu tartışması, söylemin sistemiyle aklın sistemi arasındaki ilişkinin belirlenmesi vb. konularda dilbilimi, fıkıh, kelâm ve belagat kitaplarını dolduran bir çok kola ayrılmış bu uzun uzadıya tartışma ve araştırmalar arasında araştırıcının dil ile düşünce arasındaki ilişkiye herhangi bir şekilde ilgi gösterildiğine rastlamaması, aynı şekilde daha kapsamlı ve genel bir şekilde düşüncenin işleyiş sürecinde dilin rolüne ilgi gösterildiğine dair bir veriyle karşılaşmaması gerçekten de şaşırtıcıdır. Ancak bunun sebebi açıktır: Dilin düşünceyle olan ilgisinin kurulamayışı bu noktada lafızlardan ve dilden bağımsız olarak doğrudan düşüncenin işleyişine ilgi gösterilmeyişine bağlıdır. Eğilimlerinin farklılığı ve ihtisaslarının çeşitli alanlara dağılmasına rağmen beyân sahası bilginlerinin zihni "nasıl düşünürüz?" sorusu ile meşgul olmamıştır. Onların bütün düşünce alanlarına egemen olan soru "beyân nasıl olur, beyân içeren söylemin yorumu nasıl yapılır?, böyle bir söylem nasıl üretilir?" sorularıydı. Bizzat düşüncenin kendisi ve dil ile düşünce arasındaki ilişki ise onların ilgi alanı dışında kalmıştır. Her şeye rağmen gözden geçirdiğimiz herhangi bir metinde önceki âlimlerimizin ele aldığı muğlak ve kompleks konulara kıyasla basit diyebileceğimiz bir fikre, "**dil düşüncenin aynasıdır**" fikrine, açık ya da üstü örtülü bir şekilde işaret eden bir cümleye rastlamadık. Bu husus beyân sahası düşünürleri-

nin teşbih ve istiare konularına aşırı düşkün olmalarına rağmen böyledir. Gerçekten de "dil düşüncenin aynasıdır" sözü -ki bu, düşünce ile dil ilişkisi noktasında felsefî bir teori barındırmakta olduğundan salt teşbih sınırlarını aşan bir sözdür- çağdaş dil felsefesinde önemini büyük oranda yitirmiştir. Bununla birlikte beyân âlimlerinin zihinlerinde dil ile düşünce arasındaki ilişkinin, bu şekilde birinin diğerinin aynası olması karakteri taşımaması birden çok anlam içermektedir. Zira ayna ile aynada yansıyan görüntü arasını ayırmanın zor hatta imkânsız olmasına rağmen bu ilişkide, bir cismin belirli bir netlikte aynada yansıyabilmesi için, aynanın dışında, onun önünde olması kaçınılmazdır. Aralarındaki organik bağa karşın dilin düşünceye bağlı olduğu çok temel bir olgudur. Bunun delili düşüncenin yenilenmesiyle dilin de yenilenmesi ve bu yeni düşünce faaliyeti esnasında doğan yeni kavramları (meselâ terimleri) ifade için eski kelimelerden yeni kelimeler türetilmesi ya da doğrudan kelime üretilmesidir. Geçmişteki beyân âlimleri kendi alanlarına özgü bir dil (nahiv dili, fıkıh dili, kelâm dili vb.) "üretmelerine" rağmen bu yaratıcı dil çalışmalarını düşünce konusu hâline getiremediklerinden bunun kaçınılmaz sonucuna; **düşüncenin sözlü ifadeye, mananın lafza olan üstünlüğü** sonucuna, en azından teorik çalışmaların belirli bir seviyesinde bile ulaşamamışlardır. Bu sonuca ulaşamamaları yetersizliklerinden kaynaklanmıyordu. Zira müthiş bir fikrî enerjiye sahiptiler. Aksine bu, onların nassların kaynak olarak alınması esası üzerine kurulan bir bilgi alanında düşünce ve bilgi üreten bir etkinlik içinde olmalarından kaynaklanıyordu. Mananın lafza ve düşüncenin dile önceliği, yalnızca düşünce ve ifadenin nasslardan bağımsız olarak yöneldiği konularda, yani duyusal ya da aklî oluşumlarla ilgili konularda (doğa ve fen bilimleri ile matematik gibi) açıkça görülebilmektedir. Burada düşünce ile onun hissî ya da aklî verilerden meydana gelen konusu arasındaki ilişki düşünceden dile doğru yönelmiştir (düşünce=>dil). Düşüncenin yöneldiği konu nasslar ise bu durumda ilişkinin yönü dilden düşünceye yani nasstan onun aklî içeriğine doğrudur (dil=>düşünce).

Evet, akıl yürütmeye dayanan beyânî ilimlerin konusunun yani nassın karakterinin, bizzat, lafız mana ilişkisinde bütün bir düşüncenin yönünü zorunlu olarak belirlediği söylenebilir. Bu doğrudur. Ancak nassa, lafızlar, dilsel ifadeler ve söylem sistemi olarak bakılabileceği gibi, bir anlam ve gayeler topluluğu, fikir ve hüküm bütünü olarak da bakılabilir. Şâfiî'den Hasan-ı Basrî'ye, Câhız'dan Cürcânî ve Sekkâkî'ye kadar beyân sahası âlimleri nassa ilk açıdan bakmayı tercih etmişler ve onu ilk olarak lafız, ikinci ya da üçüncü olarak da anlam (:anlam ve anlamın anlamı) şeklinde görmüşlerdir. Bunun beyânî akıl ve onun bilgisel ürünü üzerinde doğurduğu bir takım sonuçları vardır. Şimdi bu sonuçların önemlilerini ele alalım.

dolayısıyla, düşünceye dayalı bir problem tartışıldığında bile, son sözü ilgili bir lafız hakkındaki görüşüyle "dilcilerin" söylemesidir. Kelâm ilminin problemlerinin metafizik sahayla ilgili ve zaman ve mekan sınırlarının ötesinde olduğu dikkate alındığında, bu problemlerle ilgili son sözü söyleme gücüne sahip olan dil de kendiliğinden ya da kelâmcılar yoluyla, bu kelâm problemleriyle aynı düzeye; metafizik düzeye yükselmiştir. Bunun sonucu olarak lafız bizatihi metafizik bir değer taşır hâle gelmiştir. İşte gelinen bu nokta dilin düşünceye; lafzın manaya; söylemin sisteminin aklın sistemine -bu terimler hep aynı kapıya çıkar- hakimiyet kurması için geniş bir imkân alanı oluşturmaktadır. Bu husus kelâmcıların Kur'an'ın mucize oluşu ile ilgili tartışmalarında açıkça görülebilir. Zira kelâmcılar Kur'an'ın gaye ve maksatlarını ihmal edecek veya gözden kaçıracak derecede, Kur'an'ın lafız ve metni ile ilgilenmeleri sonucunda fıkıhçıların düştüğü hataya düşmüşlerdir. İlgi ve dikkatlerini, doğrudan bunu amaçlamış olmasalar da, Kur'an'ın içerdiği manaları ve onun sosyal ve ahlâkî boyutu yerine lafız ve nazıma yöneltmişlerdir. Sonuçta Kur'an lafızlardan ve ses armonilerinden ibaret gibi ele alınır olmuş, gaye ve manaları karanlığa gömülmüştür.

Belagat alanında: Belagat araştırmalarında lafız mana problematiğine daha güçlü bir şekilde ve derinden dalındığı için bu problematiğin bu alandaki sonuçları da diğer alanlardakinin birkaç katı fazlası olmuştur: Bir yandan kelâmcıların diğer yandan da fıkıhçıların problem alanlarına girilmesi, herhangi bir belagat meselesinin çözümünün, bunun kelâm ve fıkıh sahaları bakımından doğurabileceği sonuçlara endeksli hâle gelmesine yol açmıştır. Buna bağlı olarak belagat bu iki ilmin önermelerine, bir çok durumda doğrudan doğruya boyun eğmiştir. Sonuçta da belagatçılar, eski, yani selefin dilsel muvadaalarıyla kendilerini sınırlandırmışlar ve onu hiç bir otoritenin erişemediği bir kaynak otorite kabul etmişlerdir. Buna bağlı olarak da belagatın ölçütü şu tek ve değişmez ilke olmuştur: Biçim ve içerik bakımından eski âlimlerin yöntemine bağlı kalmak. Aynı içeriğin yeniden ele alınması, tekrarlanması ve geviş getirilmesi noktasında bütün imkânlar tüketildiğinde ise tüm otoriteyi biçim, yani lafızlar ve lafzı güzelleştirici unsurlar ele geçirmiştir.

Beyânî bilgi alanının (dil, fıkıh, kelâm, belagat) belirli bir kesiti ile doğrudan bağlantılı olan bu sonuçların yanında lafız mana problematiğine dalınması olgusunun sebep olduğu ve bir düşünce sistemi olarak beyânî akılla ilgili bir takım genel sonuçlar da vardır.

Bu araştırmamızın girişinde beyân ehlinin, İbn Vehb'in terimleriyle "bahşedilmiş (mevhub) akıl" ile "kazanılmış (meksup) akıl" arasında ayırım yaptığını ortaya koymuştuk. Orada bu ayırımın taşıdığı içeriğin beyân ehlinin akla bakışını yansıttığını belirtmiştik. Beyân ehline göre akıl bir cevher, nefsin bir parçası ya da onun güçlerinden birisi değildir. Aksine o, insanın tecrübe, deneme-

yanılma, kendisine ulaşan bilgi ve haberler ile edebiyat alanındaki çalışmaları, düşünme ve akıl yürütme faaliyetlerinin sonucunda sonradan elde ettiği şeylerle beslenip gelişen fıtri bir özelliktir. Bu akıl anlayışına çağdaş bir perspektiften baktığımızda, çağdaş bilimsel tasavvurlara klasik tasavvurların hepsinden daha fazla yaklaşan bir algılama biçimiyle karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Ancak buna rağmen beyân alanındaki akıl tasavvurunda rastladığımız bu "metafizik dışı" yönde, temel bir gerçek gözümüzden kaçmamalıdır. Bu da aklın bu şekilde tasavvur edilmesinin, onun güç ve otorite bakımından öneminin azaltılması esası üzerine kurulu olduğudur. "Mevhub akıl"a, işlevini ancak "meksup akıl" sayesinde gerçekleştirebilen salt fıtri bir özellik olarak bakılmasının anlamı, aklın insanın sonradan elde ettiği, "edebiyat ve akıl yürütmeden (*nazar*)" oluşan bilgilere tâbi olduğuna hükmedilmesi anlamına gelir. Beyân sahasındaki "edebiyat ve akıl yürütme" yukarıda açıkladığımız şekilde lafız-mana problematiğine mahkum olduğundan, oluşturulmuş beyânî akıl* sadece bu problematiğin verileri dahilinde oluşmuştur. Buna bağlı olarak da bu aklın oluşturulmasındaki hareket noktası lafız olacaktır. Çünkü ortaya koyduğumuz gibi bu problematik içindeki hareketin genel seyri lafızdan manaya doğrudur. O hâlde beyân sahası bilginleri "mevhub aklın" faaliyetini "meksup aklın" faaliyetinin şekline ve sınırlarına bağlamakla, aklî etkinliği kişinin lafız ile mana arasında kurduğu ilişkinin şekline bağlamış olmaktadırlar. İşte, gerçekte onların "edebiyat ve akıl yürütme"den kastettiği budur. Yani edebiyat "üstün nitelikli" manzum ya da nesir sözlerin ezberlenmesi; nazar (akıl yürütme) ise -fıkıhçı kelâmcı ve nahivci olsun fark etmez- "delil" üzerinde akıl yürütmektir. Delil ise temelde nasstır. Buna göre beyân aklının oluşumu yalnızca, nassların ezbere bilinmesi ve nasslar üzerinde düşünmek yoluyla olur. Buna bağlı olarak da beyân aklının ilgisi aklın sisteminden çok "söylemin sistemi" üzerinde yoğunlaşır.

Önceki sayfalarda gördüğümüz şekilde "Söylemin sistemi (nizamu'l-hitâb)", -ki bu tabir Bakillani'ye ait olup Cürcânî'nin "nazım" dediği şey de budur- beyân alanındaki en derin anlamıyla, Cürcânî'nin "nahvin manalarına ve kanunlarına uyarak" sözün bir kısmını diğerine "bağlamak" diye ifade ettiği olgunun ötesinde bir şey değildir. Ayrıca bu, Sekkâkî'nin "cümle yapıları ve mana kalıplarının hususiyetlerinin" bilgisi diye isimlendirdiği şeyle de irtibatlıdır. Bu anlamıyla söylemin sisteminin aklın sisteminden farklı olduğu açıktır: Söylemin sistemi kelâm/söz bakımından **"failliği/etkenliği ve mef'ullüğü/edilgenliği"**

---

* Oluşturulmuş akıl kavramı ile yazar Arap Aklının Eleştirisi Serisinin girişi mahiyetinde olan *Arap Aklının Oluşumu* kitabında belirttiği, Lalande'in oluşturucu ve oluşturulmuş akıl ayrımına atıf yapmaktadır. Bkz. *Arap Aklının Oluşumu*, Muhammed Âbid el-Câbirî, 21. İz Yay. İstanbul, 1997.

gerektiren şeydir. Aklın sistemi ise eşya, düşünce ve duyular dünyasındaki varlıklar ve oluşlar düzleminde etkenliği ve edilgenliği gerektiren şeydir. O tek kelimeyle sebeplilik sistemidir. İleriki bölümde ele alacağımız gibi beyânî akıl eşyada böyle bir sebeplilik sistemi görmek istemez.

Aklın sistemi aleyhine olmak üzere söylemin sistemine gösterilen bu ilgi bir takım sonuçlar doğurmuştur: Bunları şöylece belirtebiliriz: Düşünceler arasında çelişkiden korunma yerine öncelikle kelimeler arasında ritmik uyumsuzluk (tenafür) olmaması hususuna önem verilmesi ve bununla uğraşılması. Bu durumda düşünce düzlemindeki uyumsuzluğa bir "çelişki" olarak değil de "mana kalıplarının" yöntemlerinden ya da "bir anlamı değişik yollarla ifade etme" yollarından biri veyahut da belagat alanındaki "i'caz"ın bir tezahür şekli olarak bakılmaktaydı. Bütün bu durumlarda mana düzlemindeki uyumsuzluk, çözümünü söylemin sistemi içerisindeki ilişkilerin yeniden düzenlenmesi yoluyla bulmaktadır ki işte bu yol "te'vil"dir. Meselâ muallakat-ı seb'a'nın şerhlerini okuyup burada söylemin sistemiyle ilgili verileri oluşturan te'vil çeşitlerine dikkat eden söylemek istediğimizi kolaylıkla anlar. Diğer yandan kelimeler arasındaki ritmik uyumsuzluktan kurtulmaya önem verilmesi söylemin sisteminde musiki nağmelerine ve ritmine fazlaca dikkat edildiği anlamına gelir. İşte değişik türleriyle sözü güzelleştiren sanatlar bu noktada anlam kazanır. Bu güzelleştirici sanatlar mana düzlemindeki uyumsuzlukları gizlemek ve doğan bu boşluğu telafi etmek gibi epistemolojik bir fonksiyon gerçekleştirir. Seciler içeren söylemin beraberindeki bu müzik nağmesi dinleyiciyi kelimelerin sistemine yönlendirip onu düşüncenin sistemine yönelmekten alıkoyar. Bunun sonucunda dinleyiciyi aklî bir uyuklama durumuna sokarak "mananın" -eğer o lafızlarda bir mana varsa!- aklî bir kritikten geçmeden bilinçdışına ulaşmasına müsaade eder ve bu sebeple dinleyici onu ölçüp biçmeden benimser.

Bu hususta sözü söyleyenle dinleyen tam olarak aynı şartlardadır. Zira sözü söyleyen bu sözünün ilk dinleyicisidir. Onu ifade yoluyla başkalarına dinletip duyurduğunda işittiği gibi bu sözü zihninde üretirken de onu işitmektedir. Bu şekilde sözdeki seci, daha genel bir ifadeyle söylemin sistemiyle meşguliyet, dinleyenin sözü aklî kritikten geçirmesine imkân vermediği gibi, konuşanın da aynı kritiği yapmasına müsaade etmez. Söz söyleyen, kâbiliyetinin ve bilgisinin elverdiği ölçüde sözünü lafzi güzelleştiricilerle bezemekle meşgul olurken zihni iki tür çağrışıma sahne olur: Lafızların çağrışımı ve manaların çağrışımı. Sözü söyleyen lafızların birbirinin yerine geçme yarışını ve çağrışımını kontrol altına almayı amaçladığında bunu, yalnızca duyusal veya zihnî formu bakımından ayrıcalık taşıyan lafızları bulup yoğun bir ifade kalıbı içinde söyleyerek ve bunun dışındakilere geçit vermeyerek yapar. Bu tutum sonucunda ise sözün, "mana"sı lafızlarından taşar. Bu

"îcâz" denilen şeydir ve "az lafızla pek çok manayı ifade etme" şeklinde ifade edilir. Mananın lafızlardan taşması, yani lafızların taşıyabileceğinden daha fazla mana yüklü olması, lafzın birden çok ihtimali içermesi demektir. Bu da bu sözün karışıklık, kuşkuya düşüren benzerlik ve çelişki tehlikesi altında bulunduğu anlamına gelir. Bütün bu olumsuzlukları ise bu "î'cazlı" sözdeki yoğun musiki nağmeleri gizlemekte ya da geçiştirmektedir. Söz söyleyen, lafızlar arasında müziksel ve melodik ilişkiler kurma konusunda eğitimli yani "lafzi güzelleştiricileri" kullanma noktasında ustalık sahibi birisi olur da lafızları dilinden ya da kaleminden dökülmesi için özgür bırakırsa, bu şartlarla söylenen söz taşkın lafızla yüklü ve sanki her lafzın gerisinde ona özel bir mana olduğu hissini uyandıracak şekilde süslü olacaktır. Ancak bunlar bahsettiğimiz gibi mananın zayıflığını ve düşüncenin uyumsuzluğunu örtmek gayesiyledir. Sözü söyleyenin "taşkın lafızlar" ile "taşkın anlamlar" arasında bir çeşit denge kurmayı başarması durumunda söz sahibi -denildiği gibi- sözde en üst dereceye ulaşmış olacaktır. Bu dengeyi gerçekleştirmenin düşünce planında çelişki ve uyumsuzluktan kurtulma manasına gelmediği, aksine daima söylenen sözün aklî kritikten geçirilmesinin aleyhine olacağı açık bir husustur.

*içki" denilen şeydir ve "az lafla pek çok manayı ifade etme" şeklinde ifade edilir. Hamamın [illegible] aynası, yani lafızların taşıyıcı olduğundan daha fazla mana yüklü olması, lafzın birden çok manalı içermesi demektir. Bu da onu sözün karışıklık, kuşkuya düşüren benzerlik ve çelişki tehlikesi altında bulunduğu anlamına gelir. Bütün bu olumsuzluklar ise bu "[illegible]" ola[illegible] [illegible] geçiştirmektedir. Söz söyleyen, [illegible] konusunda [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] çok [illegible].

Üçüncü Bölüm

Asıl ve Fer'

1- Haber İcma ve Selefin Otoritesi

–1–

Asl-fer' terimlerinin ortaya çıkış tarihini ve Arap düşünce tarihinde bu terimleri ilk defa kimin kullandığını tespit edebilmek kolay olmadığı gibi muhtemelen mümkün bile değildir. Bu, gerek Arap ve gerek diğer kültürlerde, aşağı yukarı bütün terimler için geçerli bir olgudur. Özellikle de ele alınan terim, bir kelimenin "ilk olarak" konulmuş olduğu sözlük anlamından başka ve yeni bir anlama taşınarak üretilmiş ise bu tespit daha da zordur. Kuşkusuz, bilgisel bir ürün olması özelliğinden dolayı böyle bir terimin, kendi kimliğini elde etmesi ve bunun yerleşmesi, uzun bir kullanım sürecinden sonra gerçekleşir. Bu noktaya gelinceye kadar ise terim, aynı zamanda asıl sözlük anlamı ile karışıktır ve kazandığı diğer yeni anlamlar henüz belirginleşme ve netleşme aşamasında bulunmaktadır. O hâlde, herhangi bir terimin, şu münasebetle ve bu dönemde doğduğunu, veya ilk olarak şu değil de bu kimse tarafından ifade edildiğini iddia etmek, sadece tahminden ibarettir. Bununla beraber bir terimin içinde doğduğu ve hatta terimin ortaya çıkışını bilimsel olarak zarurî kılan epistemolojik çerçevenin veya fikrî bağlamın tespit edilmesi ise -ki bu tespit, çoğu zaman yararlı hatta zorunludur- imkân dahilindedir.

Konumuzla ilgili olarak şunu rahatlıkla düşünebiliriz: **Asl-fer'** çifti, Arap-İslâm kültürünün genel inşası anlamına gelen "tedvin" faaliyeti için gerekli düşünce araçları olarak, Tedvin Asrı'nda ortaya çıkmıştır. Nitekim, bu dönemde ortaya çıkan ilk bilimsel çalışmalarda açık ya da kapalı bir şekilde; özellikle de nahiv, fıkıh ve kelâm alanlarında bu kavram çiftini görmekteyiz. **Asıl** kavramı, belirgin olarak, başlarında Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin bulunduğu ve Arapça lafızları belirli sayıdaki harflere indirgeyerek, kelimedeki harflerin bir kısmını "aslî" diğerlerini ise "mezid (ilaveli)" kabul eden ilk nahivciler arasında ortaya

çıkmıştır. Kelâmda ise "asıl" kavramı, bilindiği gibi mezheplerini "beş esas (usul-i hamse)" üzerine kuran Mutezile arasında ortaya çıkmıştır. Görünen o ki "usul-i hamse" terimi, daha sonraki bir dönemde ve muhtemelen hicrî üçüncü asrın ortalarında Ebu'l-Hüseyin el-Allâf ile ortaya çıkmış olsa da, Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131 h.) söz konusu mezhebin temellerini atan kimse olduğu tarihsel bir gerçektir. Bu yüzden kelâmda "usul*" kavramının onun okulunda ortaya çıkmış olması uzak bir ihtimal değildir. Fıkıhtaki durum ise şöyledir: Tedvin Asrının başlarında, rey ve hadis ekollerinin ortaya çıkışı ve belirginleşmesi, fıkıh ilminde uzman olan ve sonradan "fukaha" olarak bilinen âlimlerin iki kısma bölündüğünü göstermektedir: Bu ekollerden birisi reyi, diğeri de hadisi "asıl" kabul etmiştir. Şayet, "Hakikat, dört şekilde bilinebilir: Nâtık olan Kitap (Kur'an), ittifak edilmiş haber (mütevatir sünnet), aklın delil olarak kullanılması ve ümmetin icması"[1] sözünü ilk söyleyen kimsenin Vâsıl b. Atâ olduğuna dair Câhız'dan yapılan rivayeti doğru kabul edersek, "usul"ü kelâmda ilk yerleştiren kimse, fıkıhta bu işi yapan ile aynı kişi olacaktır. Bu ilk dört "kaynağın/usul" tespiti ister Câhız'ın, hakkında "kelâm ve hükümler hakkında bilginlerin sahip olduğu her ıstılah ondan gelir" dediği Vâsıl b. Atâ'nın orijinal bir üretimi olsun; isterse de Vâsıl bunları, bir takım rivayetlerin bu ıstılahları ilk olarak ortaya atığını belirttiği[2] meşhur fıkıh mezhebinin kurucusu Ebû Hanife'den almış olsun, öncelikle "bu asılların kökleştirilmesi", ve buna bağlı olarak da bu serinin ilk kitabında ortaya koyduğumuz gibi, düşünme eyleminin "asıl"dan hareket ederek yönlendirilmesi İmam Şâfiî ile olmuştur.[3]

Gerçekten de İmam Şâfiî, fıkıhta usulü ilk tanımlayan ve böylece de "usul ilmini" açıklayan kimsedir. Şâfiî, "asıl" ve "fer'" kelimelerini, sonradan elde ettikleri bütün güçlerini yansıtan iki kavram olarak sıklıkla kullanmış olmasa da, bu iki terimin gölgesi her zaman eserlerinde bulunmaktaydı. "Şâfiî, usulü tanımlamıştır" derken bunun anlamının, "usulü icat etmiş veya ilk olarak ortaya

---

* Usul, asıl kelimesinin çoğuludur. Asıl kelimesi bir şeyin kaynağı, orijinal ve esas olan, temel prensip, kelimenin kökü vb. anlamlara gelmektedir. Usul şeklinde çoğulu yapıldığında bu anlamların yanında özellikle de fıkıh ve nahiv gibi kelimelere izafe edildiğinde (usulu'l-fıkh vb.) bu ilimlerin bir nevi yöntem bilgisi anlamını da taşır şekilde kullanılır olmuştur. Müellif kitabın beyân kısmında temel kavramlardan biri olarak asıl kelimesini ele aldığından ve kelimenin kullandığı bağlama göre anlamı sürekli değişebildiğinden dolayı kural olarak metin içinde birden çok anlamı bir arada ifade eden asıl ve usul kelimelerini orijinal şekliyle bırakmayı tercih ettik. (Çev.)

[1] Bunu, Alî Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*'da, kaynağına tam olarak işaret etmeden, Ebû Hilâl el-Askerî'nin *el-Evâil*'inden nakletmiştir. (Kahire, Dâru'l-maârif, 1971), V, 554

[2] *A.g.e.*

[3] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), I, bl. 5, 6

koymuştur" demek olmadığı açıktır. Kesinlikle böyle bir şeyi kastetmeyiz. Şâfiî'nin tanımladığı usul, bizzat Hz. Peygamber ve sahabe döneminden itibaren kullanılmaktaydı. Fakat "usul"ü kullanmak ile, usule göre "nazariye ortaya koymak" arasında büyük fark vardır. Bu fark, gündelik pratik ihtiyaçların kendisine yöneldiği amelî fıkıh ile "nazarî fıkıh" arasındaki fark gibidir. Nazarî fıkıh, usulden, yani öncüllerden hareket ederek tefekkürün, kendisi ile teorik faraziyelerin çıkartıldığı metoda yönlendirilmesinden ibarettir. (Beyân bilgi sistemindeki "usul" ile, burhân bilgi sistemindeki "mukaddimeler" arasındaki farkı da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu meseleyi daha sonra açıklayacağız.) Şu hâlde "Şâfiî, usulü/kaynakları Kitap, Sünnet, Kıyas ve İcma olarak dört asılla sınırlamıştır" dediğimizde bunun anlamı, "insanları bu dört aslı kullanmaya sevk etmiştir" demek değildir. İnsanlar zaten kendisinden önce de bu işi fiilen yapmaktaydılar. Biz bununla onun **sadece fıkıh düşüncesine teorik bir "çerçeve" çizdiğini** kastederiz. Şâfiî, bu çerçeveyi usulü bu dört şey ile sınırlayarak ve istihsan, mesalih-i mürsele gibi kaynakları dışarıda bırakarak çizmiş değildir. Aynı zamanda -ki bu konumuz açısından daha önemlidir- **bu asıllar arasındaki ilişkiyi de belirlemiştir.** Bunu da, kaynakların her birisinden fıkhî düşünce için referans çerçevesi işlevi gören, kurulu bir yapı meydana getirmek sureti ile yapmıştır. Bu serinin ilk kitabında[4] açıkladığımız gibi Şâfiî, birinci kaynaktan, yani öncesi bulunmayan noktadan hareket etmiştir ki, bu da, Kur'an'ın "insanlar için bir beyân olduğu"dur.

İmam Şâfiî, Kur'an'ın, kendisini "*Bu insanlar için bir beyân, muttakiler için de bir öğüt ve hidayettir*" (Âl-i İmran, 138) şeklinde tanımlaması hasebiyle, hiç bir delile muhtaç olmayan bu beyânî-İslâmî apaçık (bedihi) ilkeye göre bu beyânı/aslı, yani Kur'anî beyânı şu şekilde tasnif eder: 1- İlave açıklamaya muhtaç olmayan. 2- Bir kısmında Sünnet tarafından açıklığa kavuşturulan, mücmellik bulunan. 3- Bütünüyle mücmel olan ve yine Sünnetin açıkladığı kısım. 4- Kur'an'ın hakkında herhangi bir nas getirmediği, sadece Sünnet tarafından açıklanan meseleler. Kur'an Peygamber'e itaat etmeyi ve onun hükmüne teslim olmayı emretmiştir. 5- Ne Kur'an'ın ne de Sünnet'in hükme bağladığı fakat, Allah "kendilerine farz kılınan şeylerde kullarını itaatle denediği gibi, içtihatta da onların davranışlarını imtihan eder" hükmüne binaen, Müslümanların kıyas ile içtihat ederek hükme bağladığı meseleler. Sonra da bu Kur'anî beyânın üç tarzına bir başka tarz daha ilave eder: Bu da, "Müslüman cemaate ittibanın gerekli oluşu" ve Müslüman âlimlerin "Sünnete aykırı bir meselede ittifak etmelerinin mümkün olmadığını" belirten bir takım hadisler ile delillendirdiği "icma"dır. Şâfiî bir **ümm (ana)-yapı** formu verdiği Kur'anî beyânın bu derecelerinden ha-

---

4 *A.g.e.*; Ayrıca bkz. Giriş kısmı

reket ederek, bunlar üzerine başka bir yapıyı tesis eder. Bu da önem ve kuvvetlerine göre şu şekilde sıraladığı dört usuldür: Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas. Kur'an, bütün kaynakların aslıdır; Sünnet bu aslı tamamlar ve icmayı temellendirir; icma da kıyası temellendirir.

Şâfiî, usulü yapılandırma faaliyetinde bu noktada durmuştur. Bu serinin ilk kitabında[5] açıkladığımız gibi bu, öncelikle reyi "kanunlaştırma" noktasında odaklanan amacını gerçekleştiren bir husustur. Kendisinden sonra gelen usulcüler, -burada ister fakih, ister kelâmcı ve isterse de nahivci olsun, usul hakkında görüş belirten herkesi kastetmekteyiz- sadece kuvvet ve tesirleri açısından değil, mahiyetlerini de dikkate alarak kaynaklara eğilmişler ve bunları esasta üçe ayırmışlardır: **Nas** (Kur'an ve Sünnet), **İcma ve Kıyas.** Kur'an ve Sünnet için "nas" terimini kullanması teferruat gibi görünse de epistemolojik açıdan bu tabirin ehemmiyeti gerçekten de pek büyüktür. Çünkü bu tabir, "dört kaynağı", sadece fıkha ait olmaktan, yani yalnızca fıkhî hükümlerin bilgisini temellendirir olmaktan çıkararak **soyut anlamda (nas, icma, kıyas şeklinde) benimsenebilecek ve fıkhî hükümlerin dışında daha farklı bilgilerin de üzerine kurulabileceği usul/kaynaklara hâline getirmiştir.**

Bu durum fiilen gerçekleşmiştir. Nitekim dilciler, nahivciler ve kelâmcılar bu üç kaynaktan bilim ve mezhep çalışmalarına hakim bir kaynak otoritesi meydana getirmişlerdir. Böylece dil bilginleri ve nahivciler için nas, zaman zaman "menkul" veya "semâ'" diye ifade ettikleri bir dil "nass"ı hâline gelirken, bu kavram fıkıh ve kelâmda aslî muhtevasını (Kitap ve Sünnet) taşımaya devam etmiştir. Fıkıh ve kelâm âlimleri hadise "haber" ismini verdikleri gibi nassı da "nakil" diye ifade etmişlerdir. İcma ve kıyas ise aynı isimlerini taşımaya devam etmişler ve beyânî ilimlerin hepsinde her birisindeki statüleri alandan alana değişiklik arz etmesine rağmen aynı epistemolojik güçlerini korumuşlardır. Hayat problemlerinin farklılaşmasıyla "olayların" farklılaşması fakihleri istihsan[6], mesalih-i mürsele veya ıstıslah[7], ıstıshab[8], Medine ehlinin ameli[9], sahabe uygulaması[10],

[5] *A.g.e.*, Bölüm, 5

[6] İstihsanı özellikle Hanefîler benimsemiştir. Şâfiî ise şer'î bir delile dayanmayıp salt akıl ürünü olduğu gerekçesiyle istihsanı reddetmiştir. Hâlbuki Hanefîlerin büyük imamları, istihsanın sadece akla dayandığını vurgulamakta ve onun gizli bir kıyası açık bir kıyasa tercih etmek şeklinde olduğunu belirtmektedirler. Başka bir ifade ile istihsan, "Şeriat açısından dikkate alınan bir sebep ile bir delili, kendisiyle çelişen bir delile tercih etmektir."

[7] Mesâlih-i mürsele, ilk defa İmam Mâlik'in kullandığı bir kaynaktır. Sonra diğer mezhep mensupları da bunu benimsemiştir. Gazzâlî, buna "ıstıslah" adını vermiştir. Bununla kastedilen şey, bir hükmü, herhangi bir şekilde bu maslahatın gözetildiğine dair hakkında nas ya da icma olmayan bir olaya dayandırmaktır. Şeriatın bu kaynağın, terk edilmesi veya benimsenmesi hakkında herhangi bir kaydı yoktur.

önceki ümmetlerin şeriatı[11], örf ve âdet[12], ihtilâfın gözetilmesi[13], sedd-i zerîa[14], maslahatı dikkate almak ve öne geçirmek ilkesi[15], bir şeyin nefyine delil olmayışıyla[16] istidlâl etmek gibi başka bir takım ilave kaynaklara müracaat etmek zorunda bırakmıştır. Nahivciler de bu ilave kaynaklardan **ıstıshab-ı hâl** gibi bazısını benimsemişlerdir: "İsimlerde mebniliği, fiillerde ise murablığı gerektirecek bir karine bulununcaya kadar isimlerde asıl olan istishab-ı hâlin gereği murablık, fiillerde ise mebniliktir."[17] Bazı nahivciler de **"istihsan"**ı benimsemiş ve onu **"bir delil sebebiyle asıllara/ana ilkelere kıyası terk etmek"** diye tanımlamışlardır. Meselâ usule aykırı olduğu hâlde, nasb ve cezm edatlarından etkilenmediğinde muzari fiilin merfu olabileceğini kabul etmek gibi. **"Çünkü ana prensip-**

---

8 Istıshabı özellikle Mâlikîler kullanmışlardır. Bunu kastedilen şey, "gerçekleşmesine eşlik eden ve onu gerekli kılan bir delile bağlı olarak geçmişte gerçekleşen bir olayın hükmünü, bu eşliğin ortadan kalktığına işaret eden başka bir delil bulununcaya kadar dikkate almaya devam etmektir."

9 Medinelilerin ameli, ihtilâflı meselelerde, Medine ehlinin o dönemindeki diğer insanlara nispetle örnek alınmayı en çok hakettiği düşüncesine dayanarak İmam Mâlik'in benimsediği bir kaynaktır. Çünkü Medine Hz. Peygamber'in vatanı ve İslâmî şeriatın doğuş yeridir.

10 Fakihler, sahabenin Hz. Peygamber'e yakınlığından dolayı, her hangi bir sahabenin verdiği ve başka sahabilerin muhalif oldukları bilinmeyen bir fetvanın, kendisinden sonraki Müslümanlar için hüccet olduğunu kabul etmişlerdir. Fakihler, sahabenin içtihat ve görüşünün ortaya çıkışında ihtilâf ettikleri gibi, sahabe kavramı hakkında da ihtilâf etmişlerdir.

11 Bununla kastedilen şey, İslâm'dan önceki ümmetlerin şeriatıdır. Kur'an'ın ve sahih sünnetin Allah'ın bu ümmetlere emrettiği bir hükmü anlattığı ve Kur'an'ın ve Sünnetin Müslümanların bu hükme uyup uymamaları hakkında her hangi bir açıklama yapmadığı ve nesih ve ilgasına dair her hangi bir ifadede bulunmadığı hükümlerdir.

12 Âdet veya örf ile, her hangi bir şer'î delile muhalif olmayan veya bir haramı helal, bir helali de haram kılmayan, insanların gelenekleri kastedilmektedir.

13 İmam Mâlik, bu ilkeyi benimsemiş ve bunu istihsanın bir türü kabul etmiştir. Bunun anlamı şudur: "Her iki delile de hakkını vermek." Velisinin izni olmadan evlenen kadının evliliği batıldır. Fakat bununla beraber mehir hakkı vardır. Dolayısıyla da, mirascı olma, çocuğun nesebinin sabit olması gibi sahih bir evliliğin doğurduğu sonuçlar bu fasit evlilik için de geçerli olur.

14 Sedd-i zerîanın anlamı, "caiz olmayan bir şeye düşmemek için, caiz olan bir şeyi yasaklamaktır" Yani sonuçta her hangi bir zarara veya fesada götürecek diye, mubah bir şeyin yasaklanmasıdır. Bunun zıddı "feth-i zerîa"dır. Meselâ, Müslümanların malını düşmana vermek haramdır. Çünkü bu, düşmanı Müslümanlara karşı kuvvetlendirir. Ancak bu mal Müslüman esirleri kurtarmak için verilecekse buna izin verilmiştir. Burada feth-i zeria vardır. Yani, gerçekleşmesi beklenen bir maslahatın gözetilmesi söz konusudur.

15 Sonraki dönem âlimlerinden bazıları, kamu maslahatını benimsemiş ve onu bütün diğer şer'î delillerin önüne geçirmişlerdir. Onlara göre, muamelat alanında nas ve icma maslahat ile çatışırsa, maslahat dikkate alınır.

16 Şâfiî, hakkında bir delil bulunmadığı için sebzelerden zekat alınamayacağına içtihat etmiştir. Bu kaynak, "hâl istishabı (ıstıshabu'l-hâl)"na dahildir.

17 Bkz. Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* ile basılmış, Nşr. Saîd Afgânî, (Beyrut, Dâru'l-fikr, 1971, I, 141)

ler/asıllar, merfuluk failin, mansub olmak ise mefulün sıfatı olduğu için, ref'in nasbdan önceliğine delâlet etmektedir."[18]

Bu verileri bu bölümün girişinde vermemizin sebebi, beyân aklının kendine özgü yapısını yansıtan ve onun farkını ortaya koyan temel tezahürlerden birisini vurgulamaktır: Bu da, beyânî düşüncede düşünme eyleminin **sürekli olarak "asl"a bağımlı olmasıdır. Başka bir ifadeyle, beyânî akıl, asıl/kaynak bir veriden (:nas) veya bundan elde edilmiş olan bir kaynaktan** (kıyas, veya icmayla sabit olan şey vb.) **hareket etmeyen hiçbir fikrî etkinlik ve çabaya gücü yetmeyen ve bunu kabul etmeyen zihnî bir eylemdir.** Aslın beyânî akıl üzerindeki egemenliği sadece başlangıç, yani beyânî bilginin tesis edilmesi (özellikle dört temel kaynak) noktasında değildir. Bunun ötesinde asıl kavramı, beyânî düşünce esasta fer'in asl'a kıyas edilmesi metoduna dayandığı için, bizzat bilginin üretilme çabasını da belirler. Bu metot, fer'lerin ve hâdiselerin, önceden belirlenmiş asıllara kıyas edilmesi çabasından oluşan bir silsileden ibarettir. Son olarak da aslın, beyân aklı üzerindeki egemenliğinin tezahürlerinden üçüncüsünü ilave edelim. Bu kez durum, "usul kaideleriyle" ilgilidir. Bu kaideleri beyân âlimleri fıkıh, kelâm ve nahiv alanlarında mezheplerini temellendirmede ve her disiplin içindeki düşünme tarzının ve bilgi üretiminin yönlendirilmesi için ortaya koymuşlardır.

O hâlde üç türlü usul vardır: **Birincisi, beyânî bilgiyi temellendirir. Bu, beyânî bilginin hareket noktasıdır. Diğer bir kısmı, bu bilgileri üreten akıl yürütmenin (istidlâl) tarzını belirler. Üçüncüsü de bu bilginin üretilmesi esnasında düşünceyi yönlendirir.** Başka bir ifadeyle beyân alanındaki aklî bilgi bütünüyle, ya asıldan/kaynaktan hareket eder veya sonunda bir asla varır veyahut da asıl tarafından yönlendirilir. Genellikle de her üçü, tek bir akıl yürütme çabasında bir araya gelmektedir.

Bu iddiayı açıklayalım.

1- "Asıl"dan hareket eden düşünceye terminolojide "istinbat" denir. Buradaki istinbat, Burhân bilgi sisteminde olduğu gibi, düşüncenin öncüllerden, onların zorunlu neticeleri olan sonuçlara yönelmesinden ibaret olan mantıkî dedüksiyondan farklıdır. Beyânî bilgi alanında istinbat, yani bilgi üretmek, bilginin "asıl"dan çıkartılmasıdır. *Lisânu'l-Arab*'da şöyle denilir: Onu istinbat etti, ondan ilim, haber ve mal istinbat etti, yani elde etti. İstinbat, elde etmek, ortaya çıkarmak demektir. Fakih, içtihadıyla ve anlayışıyla, gizli olan hükmü ortaya çıkardığı zaman istinbat etmiş olur. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*onların arasından onu istinbat edenler (işin içyüzünü anlayanlar) onun ne olduğunu bilirlerdi*" (Ni-

---

18 Bkz. *A.g.e.*, 133

sa: 83). Zeccâc şöyle demiştir: "Sözlükte 'onu istinbat edenler', 'onu elde edenler' demektir. İstinbat aslı (kökü) da, suyun ilk kazıldığında kaynağından çıkması anlamına gelen ne-be-ta fiilidir. Hadiste 'sabah evinden ilim elde etmek için (:*yenbutu*) çıkan kimseye melekler kanatlarını yayarlar' buyrulmuştur. Yani o kimseyi diğerlerinden ayırır ve izhar ederler. Bunun aslı da, suyun kaynağından çıkmasını ifade eden nebeta'dır." Özetle beyânî bilgi alanında bilginin kendisinden çıkartıldığı şey, "asıl (kaynak)"tır. Kaynak, âdeta bir çaba sonucu kazılarak suyun çıkartıldığı yer gibidir. Şu hâlde, fıkıh usulü bilginlerinin terminolojisinde "içtihad"ın anlamı, "müçtehidin, şeriat hükümlerini öğrenmek için çaba sarf etmesi"[19] demektir. Başka bir ifadeyle, "fakihin şer'î bir hükmü delilinden çıkartırken bütün imkânlarını seferber ederek, aklî çabasını ortaya koymasıdır."[20] Şer'î hükümlerin delilleri veya fıkhın kaynakları, bildiğimiz gibi Kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Bunlar, düşüncenin kendilerinden hareket ile meydana gelmesi anlamında "kaynaklar"dır. Başka bir ifade ile, şer'î bilgi bunlardan istinbat ile elde edilir.

2- Düşüncenin "asl"a vardırılması ise bunun zıt istikametinde tamamlanan ve beyânî terminolojide "kıyas" ismi verilen aklî eylemdir. Fer'in asl'a veya duyu alanındakinin (şahit), duyu alanı dışındakine (gaip) kıyas edilmesinden ibaret olan beyânî kıyas, bir orta terimin birbirine bağladığı iki veya daha fazla öncülün zorunlu kıldığı neticelere varılan mantıkî kıyastan farklıdır. Çünkü beyânî kıyasta, asıl ve fer' beraber verildiği için düşünce eylemi, bunları hüküm açısından birbirine bağlayan ve mantıkî kıyastaki orta terim mesabesindeki "illet"i araştırmaya yönelir. Hâlbuki mantıkî kıyasta orta terim öncüllerde verilmiştir, dolayısıyla düşünce **"netice"yi araştırmaya** yönelir. Kelâmcılar ve fakihler kıyasta asıl ve fer'in belirlenmesinde ihtilâf etmişlerdir. Kelâmcılar "asıl", şarabın haramlığına işaret eden âyet örneğinde olduğu gibi, hükme delâlet eden şer'î nastır görüşünü ileri sürerlerken; fakihler "asıl"ın hakkında hüküm bulunan şey, yani doğrudan şarabın kendisi olduğu görüşündedirler. Aynı şekilde, kelâmcılarda "fer'", şarapla kıyas edilerek haramlığına hüküm verilen nebiz örneğinde olduğu gibi, kıyasla ortaya konan hüküm iken; fakihlere göre "fer'", kıyasla hükmü elde edilmek istenen şey, yani geçen örnekteki nebizdir.[21] Göründüğü kadarıyla bu ihtilâfın sebebi, kelâmcıların kıyası genellikle **"delâlet"** kıyası iken fakihlerin kıyasının "illet" kıyası olmasıdır. Fakihin ehemmiyet verdiği nokta, geçen örnekteki haramlık illetini araştırmaktır. Buna da, şarabın vasıflarının analizi, **bu**

19 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Kahire, el-Mektebetü't-ticâriyye, 1937), I, 350

20 Alî Hasebullah, *Usûlü't-teşrîi'l-İslâmî*, (Kahire, Dâru'l-maârif, 1964), 64

21 Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed fî usûli'l-fıkh*, Nşr. Muhammed Hamidullah, (Şam, el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransevî li'd-dirâsât el-Arabiyye, 1984), II, 7

vasıfların teker teker tespiti (taksim) ve her vasfın hükme etkisinin denenmesi (sebr) yöntemiyle ulaşmaya çalışır. Bu analizde fakih, yasaklanma için illet olmaya münasip vasfın tespitini amaçlar. Bu yüzden, kendisindeki yasaklanma illetini araştırabilmek için fakihin şarabı "asıl" kabul etmesi zorunludur. Kelâmcıların kıyasları ise delâlet kıyası veya şâhide dayanarak gaibi çıkarsama olduğu için, onlar şahidi değil de şâhidin hükmünü "asıl" olarak kabul ederler. Çünkü onlara göre şahit (duyu alanındaki), insan ve sıfatları; gaip (duyu dışındaki) ise Allah ve sıfatlarıdır. Allah'ı insanla kıyas etmekten sakınmak için, şâhidin hükmünden gaibin hükmünü çıkarma yöntemini geliştirmişler ve âdeta şöyle demişlerdir: Görünen, biz insanlardan herhangi bir âlimin, bir şeyi bir tarzda biliyor olması, görünmeyen bir âlimin de bir şeyi bu şekilde bileceğine delildir. Böylece görünen âlim hakkındaki hükmü, gaipteki âlim için varsayarlar. Başka bir ifade ile, onun ilminin de var olduğunu ispat ederler.

Kelâmcılar ile fakihler arasında kıyasta asıl ve fer'in belirlenmesindeki bu ihtilâfın yanında, fakihler arasında bir başka görüş ayrılığı daha vardır. Buna göre, fer'in "asıl" kabul edilmesi caiz olursa asıl ve fer'ler teselsüle gider. Şöyle ki, hükmü herhangi bir asl'a kıyas edilerek sabit olan herhangi bir fer', yeni bir fer'in kendisine kıyas edileceği yeni bir asla dönüşecektir. Bu asıl da yeni bir fer'in kıyas edildiği bir asıl olacaktır. Fakihlerin büyük kısmı böyle düşünmektedirler. Endülüs'te Malikîlerin baş kadısı olan Dede İbn Rüşd, şöyle demektedir: **"Fer'deki hüküm bilinirse bu, asıl hâline gelir. Böylece kendisinden çıkartılan başka bir illetten dolayı, o asıl ile kıyas etmek caizdir. Bunun fer' diye isimlendirilmesinin sebebi, hakkında henüz bir hüküm bulunmadığı için, iki asıl arasında gidip gelmesindendir. Hükmünün sabit olmasıyla asıl hâline gelen bu fer'e, kendisinden çıkartılan bir illete dayanılarak başka bir fer' kıyas edildiği zaman, hükmü artık sabit hâle geldiği için bu fer' de asıl hâline gelir. Bu şekilde, sonsuza kadar fer'lere dayanarak kıyas, geçerli olur.** Bazı cahillerin ileri sürdüğü, "meseleler fer'dirler, bunların birbirleriyle kıyasları geçersizdir; kıyas, Kitap, Sünnet ve icmayla yapılır" iddiası hatalıdır. Kitap, Sünnet ve icma şeriatın delillerinin kaynaklarıdır. Kıyas, öncelikle bunlarla yapılır. Bu kaynaklardan çıkartılan şeylerle kıyas, ancak bunlarla kıyas yapılamayan durumlardadır. Bu yaklaşım, fer'in fer' üzerine kıyas edilmesi hakkında eserlerindeki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, Malik ve taraftarlarının ittifak ettikleri bir yaklaşımdır. muhalifleri bulunsa da bu yaklaşım özünde doğrudur. Çünkü aklî ilimlerde zorunluluk asıl olduğu gibi, Kitap, Sünnet ve İcma' da fıkıh konusunda asıldır. Aklî bilgi, zarurî bilgi veya zarurî bilgi üzerine bina edilen şey ... üzerine kuruludur ve belirli bir sistem ve sıra içinde bir üst derecedeki bilginin bir alt derecedeki bilgi üzerine kurulması sonsuza dek sürüp gidebilir. Ancak bir derecedeki bilginin birkaç derece sonraki bilgi üzerine kurularak derece atlanması doğru değildir. İşte aynı husus nakle dayanan (sem'î) ilimlerde de geçerlidir. Bu

ilimler de, Kitap, Sünnet ve icma-ı ümmet veya bunlar üzerine bina edilen şeyler, ya da bunlara üzerine kurulu şeyler üzerine bina edilen şeyler üzerine ... kuruludur. Bir üst derecedeki bilginin bir alt derecedeki bilgi üzerine kurulması sonsuza dek sürüp gidebilir. Ancak bir derecedeki bilginin birkaç derece sonraki bilgi üzerine kurularak derece atlanması doğru değildir."[22]

Uzunluğuna rağmen bu ifadeyi aktardık. Çünkü bu metin, şer'î delil olan asıllar (Kitap, Sünnet, ve İcma') ile bu delillerden çıkartılan ve onlara kıyas edilen asılları/prensipleri, daha sonra da bu şekilde hükmü sabit olan fer'lere kıyas edilen şeyleri ... açık bir şekilde birbirinden ayırmaktadır. Ayrıca metin "delillerin asılları"nı, Burhândaki dedüksiyon süreçlerinin dayandırıldığı "aklî zaruretler"e benzetmektedir. Şu var ki, bu benzetme, burhânî akıl yürütme ile beyânî akıl yürütme arasındaki temel farkı gözden kaçırmamalıdır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bu fark şudur: **Beyânî akıl yürütmede düşünce, sürekli olarak fer'den asl'a yönelmekte ve bütün durumlarda "fer' asl'a bağlanmakta" iken, burhânî akıl yürütmede düşünce, neticelerden öncüllere değil, öncüllerden neticelere yönelmektedir.**

3-**"Asl"ın düşünme faaliyetinin yönünü çizip onu yönlendirmesi**, beyândaki akıl yürütme işleminin, usul kaidelerinden başlamasını ifade eder. Bazı çağdaş araştırmacılar bu usul kaidelerini "**yönlendirici ilkeler**" diye isimlendirmektedir. Bunlar hükümlerin çıkartıldığı kaynaklar üzerinde fikir yürütürken bağlı kalmak üzere ortaya koydukları "metodolojik ilkeler"den ibarettir. Bu kaideler, "te'vil esnasında sözün yönünü çizerek bir yorumu diğerine tercih etmek ile ilgili oldukları için"[23] yönlendirici ilkelerdir. Bu yönlendirici ilkeler, akıl yürütme üzerine kurulu Beyânî ilimlerin hepsinde bulunur: Sadece bir disipline has ilkeler olduğu gibi, bütün beyânî akıl yürütmeler için bağlayıcı olan müşterek kaideler de vardır. Bunlar fıkıh, nahiv ve kelâm alanlarındaki akıl yürütmelerin hepsi için bağlayıcıdırlar. Bu son tarzdaki kaidelere örnek olarak kelâmcıların şu ifadeleri verilebilir: "Asıl'a dayanan, delil ile sorumlu tutulma külfetinden kurtulur." Nahiv alanında, "Fiillerde asıl olan mebnilik, isimlerde ise i'rabdır", fıkıhta ise "Eşyada asıl olan ibahadır" kaidesidir.

Geçen ifadelerden asl-fer' çiftinin, beyân alanında bilginin ve akıl yürütme tarzının temellendirilmesi ve düşüncenin yönünün çizilmesi olmak üzere, bilgi etkinliğinin olduğu bütün düzeylerde düşüncede temel ve merkezî bir rolü olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bu kavram çiftinin bizi ilgilendiren yönü, şu veya bu metodun ideolojik çerçevesi veya bilimsel içeriği değil, buradaki e-

---

22 İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddemât*, (Kahire, Matbaatü's-saâde), 220
23 Temmâm Hassân, *el-Usûl* (ed-Dâru'l-beydâ, Dâru's-sekâfe, 1981), 220

pistemolojik yönü olduğu da açıktır. Bizi hükümlerin delilleri ile ilgili olarak bu bölümde onları epistemolojik olarak temellendiren şey ilgilendirmektedir. Kıyas eylemindeki asl-fer' ikilisinden bizi ilgilendiren şey ise bu çeşit kıyas ve onun genel meseleleridir. Bu da gelecek bölümün konusu olacaktır. Yönlendirici ilkeler anlamındaki "usul" ise sınırsız sayıdadır. Hatta her bir disiplin ve mezhep için değişiklik arz eder. İster bu bölümde, isterse de gelecek bölümlerde olsun, araştırmamız esnasında bunların bir kısmıyla karşılaşacağız.

–2–

Beyân bilgi alanında düşünce, ifade ettiğimiz gibi, daima "asıl (kaynak)"dan hareket eder. Bütün Beyân ilimlerinde diğer kaynakları da temellendiren birinci kaynak, "**nas**"tır. (Akide ve Şeriat alanında Kur'an ve Hadis; fıkıh, nahiv ve belagat için de bu ikisi ile birlikte Arap kelâmı nas hükmündedirler.) Yazının yaygın olmadığı ve kurallarının belirginleşmediği bir kültür ortamında nas, temelde "rivayet edilen bir söz veya halefin seleften naklettiği bir söylemdir." Bu itibarla da nas, "**haber**"dir. Beyân bilgi alanında haberin ortaya çıkardığı temel problem, burhân alanındaki gibi mantıkî anlamıyla doğruluk ya da yalan olma meselesi değil aksine **sıhhat ve gerçekten söylenip söylenmeme** meselesidir. Çünkü bir dil verisi olarak haber, lafız ve anlamdan ibarettir. Bunlar beraberce bir "asıl", yani bir müracaat kaynağı olarak değerlendirilirler. (Lafız, nahiv ve dile; anlam da fıkıh ve kelâma nazarandır.) Dolayısıyla beyânî bilgi alanında haberin doğruluk ve yalanlık kategorilerine girdirilmesi mümkün değildir. Şu var ki, haber Beyân alanında bu gücü, yani tabir caizse "yalanlık ve doğruluk çerçevesini" taşan kaynak olma gücünü elinde bulundurunca, bu durumda temel mesele haberin kaynağından sahih olarak nakledilmiş olduğunu ispat olacaktır. Usulcüler, haberi "yalan ve doğru olması muhtemel olan şey" diye tanımlarken "doğruluk ve yalanlık" kavramlarını kullanmalarına rağmen, onları burada ilgilendiren şey, mantıkî anlamıyla doğruluk hatta haberin içeriğinin vakıaya mutabık olması değildir. Aksine haberin sıhhati, yani haberin onu söyleyen kimseye nispetinin sabit olması ve bu sıhhatin derecesidir. Beyân ehli, "haber"in sıhhatinin tespiti ve sıhhat derecesinin belirlenmesinde, beyânî "**haber nazariyesi**" ismini verebileceğimiz bir takım şartlar ve kaideler ortaya koymuşlardır. Bu nazariye, bu bölümdeki konumuz olacaktır.

Konu hakkında uzman olmayan okuyucuların öncelikle usul araştırmalarında, dolayısıyla da bütün Beyân bilgi sistemlerinde haberin ehemmiyeti hakkında genel bir fikir elde etmeleri için, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mutemed* isimli kitabında "Haber hakkında" bölümünde verdiği konu başlıklarını nakledeceğiz. (II, 541) Özellikle bu kitabı seçmemizin iki sebebi vardır. Birincisi bu kitabın "fıkıh usulü ilmi hakkında" olmasıdır. Usul ilmi, akıl yürütmeye dayanan Beyâ-

na ait diğer ilimlerin esas aldığı ve uygulamaya çalıştığı metodolojik bir model olması yönüyle bu ilimleri destekler ve yardımcı olur. İkincisi ise öncelikle eserin yazarı büyük bir Mutezilî düşünürdür. Bu yüzden dolayısıyla eser, İslâm'daki "akılcı mezhep" mensupları olarak nitelendirilen Mutezilenin habere atfettikleri ehemmiyetin boyutları hakkında bizi bilgilendirmektedir.

Zikredilen eserde "Haber hakkında" adlı bölüm 147 sayfa yer tutmaktadır. Bu hacim, "Kıyas ve İçtihat hakkında" adlı bölümün hacminden biraz daha azdır -bu bölüm 188 sayfadır-. Bu hacim, bu Mutezilî usul bilgininin habere atfettiği öneme gösteren kesin bir delildir. Bu bölümlerin başlıklarını ise eserinde şöylece sıralamıştır[24]: 1- Haber kelimesi, haberin şartları ve haberin kısımları: Yalan-Doğruluk 2- Doğruluğu veya yalanlığı bilinen ve bilinmeyen haber. 3- Haberin ilim ifade etmesinin açıklanması ve tevatürle gerçekleşen ilmin özelliği 4- Mütevatir haberle ilmin meydana gelmesinin şartları. 5- Haber-i vahid ilim ifade etmez. 6- Haber-i vahidin kabul edildiği ve edilmediği durumlar. 7- Âhad haberler ile taabbüdî hükümlerin sabit olması. 8- Haber-i vahidin taabbüdî konularda hüküm ifade etmesi. 9- Haberin reddedildiği durumlar ve hakkında haber bulunup bulunmadığı tam olarak bilinemeyen hususlar. 10- Haber başka rivayetlerde zikredilmeyen bir takım fazlalıklar taşırsa. 11- Ravinin hâlleriyle ilgili bölümler. 12- Naklin şekliyle ilgili bölümler. 13- Mürsel hadisler[25] hakkında 14- Ravinin sahip olduğu ve habere tesir eden şeylerin bölümleri. 15- Sahabenin "şununla emredildik" sözü ve bunun hükmü. 16- Ravinin kendi görüşü rivayetine muhalif olduğunda, bundan ne anlaşılır? Rivayeti kendisine has mıdır, değil midir? 17- Çelişen haberler. 18- İki rivayetten birisini tercihe şayan kılan şey nedir?

O hâlde, araştırmanın temel bir odak etrafında yoğunlaştığı **eksiksiz bir epistemolojik alan** karşısında olduğumuz bellidir. Bu temel nokta, öncelikle haberin sıhhati, buna bağlı olarak da haberin otoritesi meselesine uzanmaktadı Her ne kadar fıkıh bilginleri, bu noktada tespit ettikleri şeylerin büyük kısmını hadisçilerden almışlarsa da, araştırma ve tartışmalarına bir usul karakteri kaza dırmışlardır. Genellikle de "haber"in hadis olduğunu ve -söylediğimiz gibi- t mel kaynaklardan birisi olduğunu bilerek, bu kaynağın **otoritesini** temine v **onu bir ölçüt** hâline getirmeye her şeyden çok önem vermişlerdir. Bu konuda kendileri de hadisçilerin tespit ettikleri ilkelere dayanan dilci ve nahivciler de fıkıh âlimlerinden ciddi şekilde etkilenmelerine rağmen dikkatlerini, ilim sahala rının (dilbilim ve nahiv) mevzularının gerekli kıldığı noktalara teksif etmişle

[24] Müellif bunları "bab" olarak isimlendirmektedir. Kitabın büyük kısmı ise "... hakkında kelân (el-Kelâm fî...)" adıyla açılan başlıklardan oluşmaktadır.

[25] "Merasil", mürselin çoğuludur. Ravileri hazfedilerek, sadece ilk [illegible]ninin zikredildiği hadistir

dir. Onların araştırma ve tartışmaları, temelde dilin "naklinin" kurallarının belirlenmesi ve bu naklin kulak yoluyla zabtedilmesinin şekli etrafında yoğunlaşmıştı. Kelâm âlimlerinin "haber" ile ilgilenmelerini ise kelâm ilminin bazı meseleleri gerekli kılmıştır. Bunlardan birisi kelâmcıların Kitap, Sünnet, İcma ve kendisini ifade eden kaynaklardan elde edilen Şer'î kıyas ile illete dayanarak yapılan kıyas benzeri içtihat "sem'î deliller" olarak kabul etmeleridir."[26] Onlar bu delilleri kelâmda çıkarımlarda esas alınan deliller kapsamında kabul etmişlerdir. Bu itibarla "haber", fıkıh âlimlerini ilgilendirdiği kadar onları da ilgilendirir olmuştur. Meselâ Kur'an'ın Arapları dil bakımından aciz bırakma özelliğinde (mucize) oluşunu ispatta "haber"e ihtiyaç duyulur. Kur'an'ın "mucize oluşunun, dönemindeki insanların ona karşı koyamamalarına bağlı olduğunu ve karşı koymaya başvurmamalarının da bunun imkânsızlığını ve Kur'an'ın mucizeliğini ifade ettiğini" bilmek, "sadece haber ile mümkündür."[27] İmametin Şianın iddia ettiği gibi nasla değil, "seçimle" olduğunu ispatlamak da bu konudaki örneklerden birisidir.[28]

Değişik alanlarıyla beyân ehlinin beyânî bir bilgi kaynağı ve bu bilginin asıllarından birisi olarak "haber" ile ilgilenişlerine özet bir bakış yapmış olduk. Şimdi ise Beyân ehlinin haberin otoritesini nasıl temellendirdiğini açıklamamız gerekir.

Beyâncılar "haber"i iki kısıma ayırır: Mütevatir ve âhad haber. Bu tasnifin sahipleri olan hadis âlimleri "mütevatir hadisin" otoritesini temellendirmekle ilgilenmemişlerdir. Zira mütevatir haber otoritesine kendiliğinden haizdir. Mütevatir haberin otoritesi, çeşitli kuşaklardan oldukları için objektif gerekçelerden dolayı yalan üzerinde ittifak etmeleri mümkün olmayan geniş ve kalabalık bir cemaatin otoritesinden ibarettir. Bu yüzden hadis bilginleri, bütün çabalarını "âhad haber"e (sınırlı sayıdaki insanın rivayet ettiği haber) tahsis etmişler ve sahih olan ve olmayan, hasen ve zayıf âhad haberleri birbirinden ayırt etmeye girişmişlerdir. Bu noktada hadisin ravi zincirinin tespitini ve onları "cerh ve tadil" ile eleştirmeyi esas almışlardır. İşte bu "isnad" ilmidir.

Kelâm ve fıkıh usulu âlimleri ise haber-i âhad kadar mütevatir haberin de otoritesini temellendirmeye çalışmışlardır. Âhad haberin sahihlik şartlarını tartıştıkları gibi, "tevatür" kavramının detaylarını da tartışmışlardır. Bu bilginler, her iki haber türündeki bu incelemeleri kelâm ilmindeki metotlarına bağlı kala-

---

26 Ebû Bekir Muhammed el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, Nşr. Peder Richard Joseph McCarty, (Beyrut, el-Mektebetü'ş-şarkiyye, 1957), 13

27 Kadî Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Kahire, Vezâratü's-sekâfe ve'l-irşâd, 1960), XV, 317-318

28 Bkz. Bâkıllânî, *A.g.e.*, "İmamet hakkında..." bölümü.

rak yürütmüşlerdir: Önce bir takım faraziyeler öne sürerler, bunları reddetmek veya savunabilmek için başka bir takım itirazlar ortaya atarlar. Böylece "haber"in Arap Beyân aklı üzerindeki gizli otoritesinin boyutlarını ortaya koymuş olurlar. Bu bağlamda bizi ilgilendiren bu gizli otoritedir.

Gazzâlî, haberi "doğruluk veya yalanın karışması mümkün olan şey" olarak tanımlar. Tanımında, "ve" değil de "veya" bağlacını kullanmakta ısrarlıdır. Bu "bir haber hakkında ikisinin (:yalan ve doğruluğun) birden geçerli olamayacağı" içindir. (Bu durumda haber hem doğru hem de yalan olur ki, bu çelişkidir). Zira "Allah'ın kelâmına asla yalan karışmaz; muhal şeylerden verilen haberler ise hiçbir şekilde doğru olmazlar" diyerek buna açıklık getirmektedir. Gazzâlî haber ile "nefiste/zihinde duran kelâm" arasında ilişki kurar ve haberi bu tür kelâmın kısımlarından birisi olarak kabul eder. "İbare (sözlü ifade) ise 'Zeyd ayaktadır ve dövmektedir' gibi telaffuz edilen seslerdir. Bu söz bizatihi haber olmayıp, ancak kişinin bununla zihnindekini haber vermeyi amaçlamasıyla haber olur. Bunun içindir ki bu söz uyuyan veya baygın birisinden sadır olsa haber olmaz. Zihindeki kelâm ise doğrudan doğruya haberdir. Bu tür kelâm zihinde var olduğu zaman, sahibinin kastıyla değişmez."[29]

Böylece fıkıh usulü bilgini, hadis âlimlerinin düşünce alanından uzaklaşıp, doğrudan kelâmcıların problematiğine düşerek, bir kelâm olması bakımından haberde "nefsî/zihnî kelâm ve ve sözlü ifade"yi yani konuşandan kasıtlı ve kasıtsız sadır olan kelâmı birbirinden ayırt eder. Fıkıh usulü bilgininin bu problematiğe düşmesi sebepsiz değildir ve sadece fıkıh usulü meselelerinin, kelâm meseleleriyle içiçe geçmesinden kaynaklanmaz. Aksine -ki bu gerçek sebeptir- usulcünün habere atfettiği otorite, gerçekten de, kafi derecede bir onaya ihtiyaç duymaktadır.

Usulcülerin tevatür meselesi etrafında ileri sürdükleri temel meselelerden birisi, bu haberin ilim yani kesin bir bilgi ifade edip etmediğidir. Onların terminolojisinde "ilim", inanılan bir şey hususunda "nefsin tatmin" olması ve onu kabul veya ret hususunda tereddüdü olmayışıdır. Haber "ilim" ifade ettiği zaman, haber verdiği şeye inanmak vacip olur, yani inanılması vacip olan itikadın bir parçası hâline gelir.[30] Üstelik, mütevatir haberin ifade ettiği ilmin, "zarurî ilim" mi yoksa "akıl yürütmeye dayanan bir ilim" mi olduğunu da tartışmışlardır. Onlara göre "zarurî ilim" akıl yürütme olmaksızın apriori veya duyu yoluyla nefiste oluşan bilgidir. "istidlâlî bilgi" ise bir delil üzerinde akıl yürüterek mey-

---

29 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 132; Haber ve doğruluk-yalanlık meselesinin geniş bir tartışması için bkz. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed*, 541

30 "İlim" ve "amel" arasındaki fark için bkz. Bu kısmın Giriş'i, s. 49. Ayrıca s. 166.

dana gelen ilimdir.[31] Onlar mütevatir haberi, "zarurî ilim" ifade eden şey olarak kabul ederler. Çünkü insanlar zorunlu olarak, yani şüpheye düşmeksizin ve tartışmaksızın, meselâ Bağdat diye isimlendirilen bir şehrin varlığını kabul etmektedirler. Onlar, bu şehrin varlığına onu gözleriyle gördükleri için değil, ravilerinin yalanda ittifak edebilecekleri düşünülemeyecek derecede çok ve çeşitli haberler bu şehrin var olduğunu bildirdiği için inanmaktadırlar.

Buradan kelâmcıların ve fakihlerin genel olarak "mütevatir haber"e atfettikleri epistemolojik otorite bizim için anlaşılır hâle gelmektedir. Onlar, tevatür haberi inanç mertebelerinin en üstüne, yani kaynağı duyu ve apiriori öncüller olan zarurî bilgiler derecesine yerleştirmişlerdir.[32] Mütevatir habere verdikleri bu ulaşılmaz önemin farkında olarak, Gazzâlî'nin dört maddede özetlediği bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. **Birincisi**, naklin zan ve tahmine değil, ilme dayanması gerekir. **İkincisi**, bu ilimlerinin duyulara dayanması gerekir. "Çünkü Bağdatlılar, âlemin hudusu veya bazı nebilerin doğruluğundan haber verseler bizim için ilim meydana gelmez." **Üçüncüsü**, bize ulaşıncaya kadar haberi nakleden bütün nesillerde bu şartların oluşması gerekir. Bu meseledeki usul kaidesi, "her asrın haberi, bizatihi müstakil bir haberdir, onda bu şartlar bulunmalıdır" şeklindedir. Bu kaideye dayanarak usulcüler Yahudilerin nesilden nesile naklettikleri, Musa Peygamber'in, şeriatını nesh eden herkesi yalanladığı; Şianın Hz. Peygamber'in Ali b. Ebî Tâlib'i halife tayin ettiği gibi rivayetler, mütevatir haber olarak görmezler. Çünkü bu haberlerde haberi ilk nakleden birinci nesilde, zikredilen şartlar eksik kalmıştır. Bu rivayetler, öncelikle bir takım fertler tarafından uydurulmuş, sonra da bu haberlerin yayılmasına ve duyurulmasına çalışmışlar, nesilden nesile nakilleri de çoğalmaya başlamıştır. **Dördüncü** ve son şart ise sayıyla, yani tevatürün meydana gelmesini temin edecek ravilerin adedi ile ilgilidir. Burada kelâm ve fıkıh usul âlimleri büyük bir sıkıntı içine düşmektedirler.[33] Bazıları belirli sayılar verirken, bazıları ise çekingendir. Gazzâlî ise "tevatürü" meydana getirecek asgarî sayı probleminde meseleyi değiştirerek bir çıkış yolu bulmaya yönelir. Şöyle demektedir: İlmi meydana getiren asgarî sayı bilinmemektedir. Ancak biz zarurî ilmin oluşmasına bakarak asgarî sayıyı bilebiliriz. Yoksa asgarî sayıyı tespit edince ilmin meydana geleceğini öne süremeyiz."[34]

---

[31] Beyân ehline göre akıl yürütmeye dayanan ilim ile zarurî ilim arasındaki farkı ilerde açıklayacağız. Bkz. Bu kısmın Altıncı Bölümü.

[32] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 44

[33] "Mütevatir haberin şartları" etrafındaki tartışmalar uzundur. Bkz. el-Basrî, *el-Mutemed*, II, 558

[34] Gazzâlî, *A.g.e.*, I, 135

Nasıl? Tevatürün "zarurî ilim" ifade ettiğini düşünürken Gazzâlî'yle beraberdik. Fakat, şimdi haberin kendisiyle tevatüre ulaştığı sayıyı, "zarurî" ilmin meydana gelmesiyle açıklayabileceğimizi söylemek nasıl mümkün olur? Bu bir kısır döngü değil midir?

Gazzâlî, bu problemi tevatürün ifade ettiği "zarurî ilmi" psikolojik etkene bağlayarak aşmaya çalışmaktadır. O, "zarurî ilmin" oluşabilmesi için haberi işiten kimsenin haberin doğruluğuna inanmasını temin edecek bir takım karineler bulunması gerektiğini düşünür. Bunu açıklama sadedinde de şöyle demektedir: Bizim dışımızda duyulara konu olmayan bir takım durumlar bilmekteyiz. Meselâ bir şahsın herhangi bir kıza âşık olması gibi. Bunu, o şahısta peşpeşe gözüken bir takım alâmet ve emarelerden biliriz. Bunların hepsi de, âşıkların hâlini ifade eder. Kendisinde bir tek alâmet meydana geldiği zaman, onun âşık olduğuna dair sizde zayıf bir kanaat meydana gelir. Fakat, âşık olduğuna ve sevdiğine dair bir, iki, üç, dört veya daha fazla alâmet, başka bir takım işaretler ile tezahür ederse, bu insanın âşık olduğuna dair bizde kesin bir bilgi meydana gelir. İşte, "bu delillerin bir araya gelmesi, haberlerin birbirini güçlendirip mütevatir hâle gelmelerine benzer. Görülen tek bir belirti tek başına bir olayı haber veren kimsenin sözü gibi doğru ya da yalan olma ihtimaline açıktır. Fakat delillerin bir araya gelmesiyle ilim meydana gelir. Böyle bir durum reddedilmediğine göre bir takım karinelerle beraber ise eksik sayıdaki insanın haberinin de tasdik edilebileceği yadsınamaz. Şayet karineler bulunmazsa, ilim ifade etmez. Beş veya altı kimse, bir insanın öldüğünü haber verdiğinde bizde onların doğru söylediklerine dair bir ilim oluşmayabilir. Fakat bu insanların haberlerine, makam-mevki sahibi ve zorda kalmadıkça normal davranışlarına aykırı bir tutum içine girmeyecek birisi olduğu hâlde, ölen çocuğun babasının evinden boynu bükük, yalın ayak, üstü başı perişan, yüzünü dizini döverek çıkması, bu insanların sözüne ilave edilen bir karine olabilir ve tevatürün oluşmasında ihtiyaç duyulan tesiri icra eder. Bu karinenin, nefiste inkâr olunamayacak bir tesiri vardır."

O hâlde, Gazzâlî'ye göre ilim ifade etmesi için "asgarî sayı"yı teşkil eden ravi adedi, her olayda aynı değildir; aksine olayların, şahısların ve karinelerin değişmesiyle bu sayının değişmesi mümkündür. Gazzâlî bunun da ötesine giderek, "ilmin" sadece **bir insanın sözüyle** bile meydana gelebileceğini düşünür. Bu da, yeterli karine bir araya geldiği zaman olur. Şöyle der: "Karineler ile ilmin oluşması arasında sadece tek bir karine kalacağı bir noktaya ulaşılması imkân dışı değildir. Bu durumda bir kişinin haberi bu karinelerin yerini alır."

Karinelerin fazla olması, nakledenlerin fazla olmasının yerine geçmektedir. Bu kabul edilebilir. Fakat karineler yeterli olmazsa, o zaman ne olacaktır?

Gazzâlî, bunu şöyle cevaplar: Karinelerin yokluğunu farz ettiğimizde, zorunlu bilgi oluşturan asgarî sayı bizim tarafımızdan bilinmemekle beraber Allah tarafından bilinmektedir. Bizim bu sayıyı bilmemiz mümkün değildir. Bize peşpeşe haberler ulaştığında, Mekke'nin, İmam Şâfiî'nin ve peygamberlerin varlığına dair bilgimizin oluşum anını ve bunun yüzüncü veya iki yüzüncü haberden sonra mı teşekkül ettiğini bilemeyiz. Çabalasak bile bunu tecrübe etmek mümkün değildir. Şöyle bir örnekle kendimizi kontrol edebiliriz: Çarşıda bir adam öldürülse ve bu olaya şahit olan topluluk olay yerinden ayrılarak bizim yanımıza gelerek ölüm haberini verseler, birinci kişinin haberi bizim zannımızı hareketlendirir; ikinci ve üçüncü kişilerin haberleri ise bizim zannımızı pekiştirir. Haber verenlerin sayısı arttıkça bizim zannımız da iyice pekişir ve neticede artık kuşku duyamayacağımız zorunlu bir bilgi hâline gelir. Şayet bizde bilginin zorunlu olarak oluştuğu anı bilebilirsek ve habercilerin sayısını hesaplayabilirsek bu sayıyı da tespit edebiliriz. Fakat bu anı hesap edebilmek çok zordur. Çünkü kanaatimizin pekişmesi, âdeta mümeyyiz bir çocuğun aklının gelişerek ergenlik sınırına ulaşması veya sabah ışığının yavaş yavaş kemâl noktasına varması gibi gizli ve yavaş bir tedricilikle oluşur. Bunun içindir ki, kendisiyle zorunlu bilginin oluştuğu asgarî sayı bir tür bilinemezlik perdesi altında kalmış ve bunun idrak edilebilmesi beşerin takati için neredeyse imkânsız hâle gelmiştir."[35]

Burada, inancın ince bir psikolojik tahlili karşısında olduğumuzda kuşku yoktur.[36] Fakat acaba bu tahlil, "mütevatir haber"i fıkhî açıdan geçerli yapmak için yeterli midir?

Gazzâlî'nin haberi doğru kabul edilmesi noktasında karinelerin oynadığı role dair tahlili, psikolojik açıdan kusursuzdur. Bu tahlilinin bir benzeri de, "inancın gücünün artması"nı tahlil ve tekididir. Buna göre söz konusu artma haberlerin ardarda gelmesiyle kişinin "zannı"nın ilme dönüştüğü anın tespit edilemeyeceği gizli ve yavaş bir birikmedir. Şu var ki, Gazzâlî'nin zikrettiği örneklerde itikadı oluşturan şey, ne "karineler" ne de "haber verenlerin artması"dır. İnanmayı temin eden şey, duyularla gözlemdir. (Âşık gencin görülmesi, saçını başını yolan adamın görülmesi, çarşıda adamın görülmesi, sabah ışığının müşahede edilmesi vb.) Bu durumlarda karineler ve haberlerin artması, sadece zannı ilk olarak harekete geçiren esas şeyi, yani olayın görülmesini tamamlayan bir unsurdur. Fıkıh alanındaki "mütevatir haber" problemi ise tecrübî olarak onu temellendirecek bir şeye, yani müşahedeye ihtiyaç duymaktadır. Evet, haberi kaynağından nakle-

---

35 Gazzâlî, *A.g.e.*, I, 136-37

36 Bu tahlilin Gazzâlî'nin ilk olarak ürettiği orijinal bir tahlil olmadığını belirtmek gerekir. Zira ünlü Mutezilî düşünür İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm bu tahlili Gazzâlî'den önce yapmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 393; el-Basrî, *el-Mutemed*, II, 566

den kimseler bunu ilk kaynaktan işitmişlerdir. Fakat meselâ, Peygamber'in vefatından bir asırdan fazla zaman geçtikten sonra rivayetleri derlemeye ve hadisleri toplamaya girişenler, kesinlikle, Gazzâlî'nin zikrettiği "çarşıda öldürülen adam" örneğinde olduğu gibi "nakledenlerin artışını" gözlemlemek imkânına sahip olmadıkları gibi, "çocuğu ölen adam" örneğindeki gibi, karinelerin toplanışını görmeleri de tam olarak mümkün olmamıştır. Diğer yandan, başta hadisçiler ve fakihler olmak üzere genel olarak Beyân ehli, fıkıh için güçlü bir kaynak durumundaki "mütevatir haber"in sıhhatine inanmayı, "zihinde inkâr edilemeyecek bir tesiri olan" salt psikolojik etkenlere indirgenmesini kabul edebileceklerini zannetmiyoruz.

Gerçekten de ne fakihlerden, ne de mütevatir haberi ilme ulaştırıcı kesin bir kaynak olarak kabul edenlerden bu "ilmin" salt psikolojik amiller üzerine kurulabileceğini kabul eden kimse yoktur. Hepsi de, zan ile "ilmi" birbirinden ayırt etmede ısrarlı olmuşlardır. İfade ettikleri gibi "zihindeki tesir", zannı harekete geçirse de, hiç birisi bunun özel olarak ilim meydana getirdiğini kabul etmez. Zira onlar mütevatir haberle meydana gelen "ilmi" âdeta gözle görülen ağacın suretinin, göz önünden uzaklaştırılamadığı gibi, zihnin hiçbir şekilde yok sayamayacağı ve dışlayamayacağı "zarurî ilimlerden" kabul etmektedirler.

Gazzâlî'nin zikrettiği psikolojik yaklaşımlar, "mütevatir haber"i temellendirmez, bilakis, beyânî haber nazariyesini bütünüyle ortadan kaldırır. O hâlde beyânî bilgi alanında, yani hadis, fıkıh, dil ve kelâm alanında tevatür, fiilî kuvvetini nereden almaktadır?

Gerçekte bu sorunun cevabı, usulcülerin tasnifinde ilim ifade eden diğer haber türlerinden bağımsız olarak sadece "tevatür"ü ve şartlarını analiz etmekle değil de bunun ötesinde bütün yönleriyle haber nazariyelerinin araştırılmasını da gerekli kılmaktadır. Başka bir ifadeyle mütevatir haberin ifade ettiği ilmi temellendiren şey, belirli bir takım şartlara sahip olduğu hâlde mütevatir olmayan haberlerin ifade ettiği ilmi temellendiren şeyin aynısıdır. O hâlde, Gazzâlî'ye müracaat edelim ve durumu onunla beraber araştıralım.

Gazzâlî, "haberleri" tasdiki gerekenler, yalanlanması gerekenler ve çekinceli davranmak gerekenler şeklinde tasnif etmektedir. Bizi burada ilgilendiren birinci kısımdır. **Gazzâlî bu kısmı yedi sınıfa taksim etmektedir**: "**Birincisi**, tevatürü oluşturan bir sayının haber verdiği: Başka bir delil bulunmasa da böyle bir haberin zarurî olarak tasdik edilmesi gerekir. Haberler arasında sadece rivayetle doğruluğu bilinen yegâne haber mütevatir haberdir. Bunun dışındakilerin doğruluğu ise bu haber dışında kendisine delâlet eden başka bir delille bilinebilir. (Bunu, daha önceden karinelerin özelliği hakkında söyledikleriyle mukayese ediniz!) **İkincisi** ise Allah'ın haber verdiği şeylerdir. Bu da Allah'ın yalan söylemesinin

muhal olması hasebiyle doğrudur. **Üçüncüsü**, Peygamber'in haberidir. Bu haberin doğruluğunun delili, yalancıların eliyle mucize gerçekleşemeyeceği hâlde, onun elinde doğruluğuna delâlet eden mucizenin gerçekleşmesidir. **Dördüncüsü**, ümmetin verdiği haberlerdir. Çünkü ümmet, yalandan masum olan Peygamber'in şahitliği ile "ismet" sahibidir. **Beşincisi**, Allah'ın, Resülunun veya ümmetin haberlerine muvafık olan veya bunların tasdik ettiği veya akıl ve sem'in delâlet ettiği habere uygun olan her haberdir. Bu haberler, doğrudur; çünkü yalan olsaydı, bunların muvafık olduğu haber de yalan olurdu. **Altıncısı**, Hz. Peygamber'in huzurunda zikredilip de, bu haberi işittiği ve bilinçli olarak hakkında sükut ettiği bilinen her haber. Çünkü, bu haber yalan olsa idi Hz. Peygamber susmaz ve onu yalanlamaktan geri durmazdı. Bununla dine ait haberleri kastediyoruz. **Yedincisi**, bir topluluk önünde iken zikredilip bu topluluk tarafından yalanlanmayan haberdir. Bu durum, haber yalan olsaydı bu gibi bir durumda sessiz kalınmasının ve haberin yalanlanmamasının âdeten imkânsız görüldüğü durumlarda sözkonusudur."[37]

Dinî etkinliklerine göre bu kısımları tekrar sıralarsak şu şekilde derecelendiklerini görürüz: Allah'tan sadır olan haber (Kur'an); Peygamber'den sadır olan haber (Hadis); ümmetten sadır olan haber (icma); Allah'ın, Peygamber'in veya ümmetin haber verdiği şeye uygun olan haber; Peygamber'in hakkında sükut ettiği haber; ümmetin sükut ettiği haber; son olarak da "tevatür sayısının" verdiği haber. Bu kısımların doğrulukta istinat ettikleri kaynakların üç olduğu açıktır: **Bunlar, Allah, Peygamber ve ümmettir.** Bu tür bağlamlarda ümmetten kastedilen şey icma, yani meşhur bir hadisin de belirttiği gibi, ümmetin "yalan üzerine ittifakının imkânsız olması"dır.

Şu hâlde Beyân bilgi alanında tevatüre bu epistemolojik gücü veren otorite icmadır. Bu açık bir şeydir; özellikle de haberi nakleden birinci "halka"ya, yani haberi işiten birinci nesil olan sahabeye baktığımız zaman daha da belirginleşir. Bu nesle ait olan tevatür, "sahabenin icmasını" ifade eder. Bu icma da, ya bir şeyi zikretmeleri ve tasvip etmeleri veya hakkında susup itiraz etmemeleri tarzında gerçekleşir. Şu hâlde haberin doğruluğunu temellendiren bir otorite olarak "tevatür", sadece sahabeden rivayetin mütevatir olduğunu değil, esasta ve her şeyden önce sahabe arasında o haber hakkında tevatür bulunduğunu, yani sükut veya onaylama tarzında o haber üzerinde icma ettiklerini ifade eder. İkinci olarak da, "mütevatir haberi" temellendiren şey her şeyden önce icma, yani sahabenin icmasıdır.

---

[37] Gazzâlî, *A.g.e.*, I, 140-41

İcma'nın -sahabe icmasının- **otoritesi,** ilk olarak "mütevatir haber"in kriter oluşunu temellendiren şeydir. Biraz sonra bu otoriteyi tahlil edeceğiz. Şimdi ise mesele "âhad haber" ile ilişkili olduğu zaman sahabeden yapılan "nakil" veya "rivayet"in değer ölçüsü oluşunu inceleyelim.

Hadis ve fıkıh usulü âlimleri, dinî ve siyasî sonuçları itibarıyla "âhad haber"e büyük bir özen göstermişlerdir. Çünkü, yalan üzerinde ittifak etmeleri mümkün olmayan bir grubun yaptığı rivayet olan "tevatür haber"in otoritesi, son tahlilde, açıkladığımız gibi sahabenin icmasına dayandığı hâlde, **"âhad haber" aynı dokunulmazlığa, yani icmanın dokunulmazlığa sahip değildir.** Dolayısıyla da, bu haberin, özellikle de hadis uydurması, dildeki uydurmalar ve haber uydurmaları, kısaca şu veya bu sebeple yalan olarak üretilen uydurma haberlerin varlığı bilindikten sonra tartışma ve şüphe konusu olması kaçınılmazdır. Bunun için "nakil"in kurallarının belirlenmesi konusuna büyük önem vermek gerekmiştir. Bunun yolu da "isnad"dır.

Burada, tarihî çerçevesi itibarıyla "isnad"ın metodunu ortaya koymak gerekmektedir. Hz. Peygamber'in hadislerinin, onun vefatından yaklaşık bir asır sonra toplanmaya başladığı bilinmektedir. Bu dönem müddetince Arap-İslâm kültürünün şifahî karakterde olduğu da bilinmektedir.[38] "İlim" -yani özel anlamda hadis-, yazılı metinlerden değil, insanların sözlü ifadelerinden (şifahî) alınmaktaydı. Vahyin devam ettiği Hz. Peygamber zamanında olduğu gibi, ondan sonra da yazılan yegâne metin olan Kur'an ile karışmasından sakınmak için, hadislerin yazımı konusunda genel bir isteksizlik bulunmaktaydı. Kur'an dışındaki hadis ve diğer rivayetler ise şifahî rivayetlere veya ferdi yazımlara ve hafızalara terk edilmişti. Diğer yandan Arapçanın, gramerin tespit edilmesinden önce noktasız ve harekesiz yazıldığını, ikinci olarak da yazılı kelimelerin her zaman "sürçme" yani hataya açık bulunduğunu hatırlamak gerekir. Bu durum, yazının en azından tedvin asrından önce haberin korunma ve doğruluğunun sağlanması açısından gerekli şartları taşımayan bir noktada olduğunu ifade eder. Bunun için ilk nesiller, sadece Kur'an'ın mushaflarda yazılımıyla yetinmemişler, Kur'an'ın ezberlenmesine, rivayet ve okuyucularının tespitine büyük özen göstermişlerdir.

Bu durum karşısında, hangi türden olursa olsun "haber"e inanmak için haberin kendisine nispet edildiği kimseden çıkışının sıhhatini pekiştirmekten başka bir yol bulunmamaktadır. Bunun temin edilmesinde de, senedin zabtından, yani güvenilir olup olmadıkları açısından ravilerini incelemekten başka yol yoktur. Bu bağlamda, hadisçiler isnada ehemmiyet vermişler ve isnat için en önemlilerini "**cerh ve tadil**"in oluşturduğu bir takım ölçüler geliştirmişlerdir. "Tadil" ile ki-

[38] bkz. Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, bl. III.

şinin, onu "adil" yapacak özelliklerle nitelenmesini kastederler. Onlara göre adil, "dindarlığında ve kişiliğinde, bunlara zarar verecek bir hatası olmayan, bunun için de haberi ve şahitliği kabul edilen kimsedir." (Ravinin, Müslüman, akıllı, ergen ve ezberlediği ve rivayet ettiği şeye vakıf olması gerekir.) "Cerh" ise ravinin kendisini adaletten uzaklaştıran, ezberine ve güvenilirliğine zarar veren özelliklerle tavsif edilmesidir.[39]

Burada amacımızın, hadisçilerin ortaya koydukları senet tenkidi ölçülerini sunmak veya tartışmak olmadığı açıktır. Bizi ilgilendiren, bütün alanlarıyla, beyânî bilgi alanında isnadın sahip olduğu epistemolojik otoriteyi tesis eden şeyi belirtmekten ibarettir.

Öncelikle "âhad haber" ile kastedilen şeyin ne olduğunu tanımlamakla başlayalım. Bu, isnat ile kastedilen şeydir. Bakillânî şöyle demektedir: "Bu tamlamanın (haber-i âhad) sözlük anlamı gerçekte tek kişinin haberidir. Ravisi bir tanedir, iki tane veya daha fazla değildir. Şu var ki, fakihler ve kelâmcılar ilim ifade etmeyen bütün haberleri, ister ravileri bir tane olsun isterse birden fazla bir grup olsun, âhad haber diye isimlendirmişlerdir. Bu haber, ilim ifade etmez. Fakat ravisi adil ise ve kendisine zıt daha sağlam bir rivayet yoksa, bizim mezhebimize göre bununla amel edilebilir."[40] Gazzâlî aynı anlamda şöyle demektedir: "Bu bağlamda âhad haberle, ilim ifade eden tevatür derecesine ulaşmayan rivayeti kastederiz. Buna göre beş veya altı kişinin rivayet ettiği haber bile âhad haberdir."[41]

"İlim ifade etmez, amel gerektirir" sözüyle kastettikleri şey, bu haberin nefsin mutmain olduğu bir kanaati gerektirmediği, sadece zan ifade ettiğidir. Bunun için bu tür haberden duyulan kuşku, dinî açıdan günah olarak kabul edilmez. Fakat haber-i vahid "amel ifade eder" veya "kendisiyle taabbüd gerekir" sözünün anlamı, ibadet ve hukukî ilişkiler konusunda ifade ettiği fıkhî hükmün yerine getirilmesinin zorunlu oluşudur. Zan ifade ettiği hâlde, niçin amel gerektirdiği meselesi ise etrafında uzun tartışmaların gerçekleştiği bir meseledir. Gazzâlî, bu tartışmaları şu şekilde özetlemektedir: "Geçerli olan görüş şudur: Sahabe, tabiin, fakih ve kelâmcılardan oluşan ümmetin büyük bölümü, **âhad haber ile taabbüdü, aklen muhal saymadıkları gibi, zorunlu da saymamışlardır.** Âhad haber ile taabbüd, sem'îdir, yani nakil ile sabittir. Bu noktada iki delilden hareket etmişlerdir: "Birincisi, âhad haberi kabul etmede sahabenin icmasıdır. İkincisi ise Hz. Peygamber'in beldelere valiler ve elçiler gönderip, o

39 Geniş açıklama için bkz. Muhammed Accâc el-Hatîb, *Usûlü'l-hadîs ve mustalahuh*, (Beyrut, Dârü'l-fikr, 1975), 260 vd. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 162

40 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 386

41 Gazzâlî, *A.g.e.*, 145

insanları, valilerin ve elçilerin kendilerine naklettiği şer'î hükümleri tasdik etmekle mükellef tutmasının tevatürle sabit olmasıdır."[42] Daha önceden açıkladığımız gibi, mütevatir haber otoritesini icmadan aldığı gibi, Gazzâlî'nin âhad haber ile taabbüd "nakil ile sabittir" sözünün anlamı da, sahabenin bu haberin kabulünde icması demektir. dolayısıyla iki delil de, nihaî olarak "sahabenin icması"na dayanmaktadır.

Böylece haber-i âhadı temellendiren otoritenin, mütevatir haberi temellendiren otoritenin aynısı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ise **"sahabe icması"nın otoritesidir**. Bu bağlamda isnat gerçekte haberin sahih olduğunu ortaya koymaz, aksine yalnızca hadisçilerin itimat ettiği şartlara uygun olarak hadisin Hz. Peygamber'e nispetinin sahih olduğunu tespit eder. Buna bağlı olarak, haber onların şartlarına göre sahihdir,[43] yoksa bu, haberin mahiyeti itibarıyla sahih olduğu anlamına gelmez. Bunun için de "ilim ifade etmez". "Ameli gerekli kılması" ise isnada güvenmekten değil, sahabenin bununla amel ettiğinin tevatürle sabit olmasından kaynaklanmaktadır.

Şu hâlde, ister mütevatir isterse de âhad olsun, haberi temellendiren şey icmadır. **İcma, âhad habere gereğiyle amel etme zorunluluğunu kazandırdığı gibi, mütevatir habere de ilim ifade etme ve kendisiyle amel edilmesi otoritesini verir.** O hâlde, icmanın kendi otoritesini temellendiren şey nedir?

Aşağıdaki paragrafta ele alacağımız konu budur!

–3–

Beyânî düşüncede icmanın epistemolojik açıdan konumunun tespiti, bütünüyle karmaşık bir durumdur. Beyân sahası âlimleri, özellikle usulcüler ve kelâmcılar olmak üzere, Şâfiî'den günümüze kadar icmanın kural ve ilkelerinin belirlenmesi için büyük bir fikrî çaba harcamışlardır. Fakat neticede işin vardığı nokta, dün olduğu gibi bugün de, birbiriyle çelişen farklı fikirlerin toplamından ibaret olmuş ve olmaya devam etmektedir. Beyân mensupları, icmanın tarifinde, temellendirilmesinde (icmanın hüccetliği, yani kaynak oluşunun ispatında), kabul edilmesinde, gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığında, nasıl meydana geleceğinde ve zamanın sınırlanması gibi meselelerde ihtilâf etmişlerdir. Fakat, bununla beraber gerek icmayı savunanlar, gerek kuşkuyla yaklaşanlar veya çekimser kalanların hepsi de, icmaya güçlü bir epistemolojik otorite tanımakta-

---

[42] Gazzâlî, *A.g.e.*, 148

[43] Hafız el-Irâkî, *et-Takyîd ve'l-Îdâh fî şerhi Mukaddimeti İbni's-Salâh*, Nşr. Muhammed Osmân, (Beyrut, 1969), 21; Câbirî, *Tekvîn*, 64.

dırlar. Bu otorite, sadece fıkıh alanında değil, ister din, ister dilbilim alanında olsun, bütün beyânî ilimler için geçerlidir. İcma'nın bu otoritesi tesirini kelâm, fıkıh ve dilbilim alanındaki hemen her mezhebe ulaştırmıştır. Öyleki bir görüşü savunmak veya reddetmek için zaman zaman mezhebin kendi mensuplarının "icma"sına yönelmeler de olmuştur.

Öncelikle bu "kaynak/asl"ın ne dereceye kadar beyânî bilgi alanındaki en kuvvetli kaynak otorite olduğunu ve olmaya devam ettiğini görmek için fıkıh düşüncesinin dışındaki "icma"nın bazı tezahürlerine bakacağız, sonra da fıkıh usulüne dönerek, bu "kaynak"ın statüsündeki kompleks yapının boyutlarını açıklayacağız.

Dilciler, nahivciler ve aynı şeyi zımnî olarak yapmış olsalar da, Arap Belagat âlimleri, usul-i fıkhın formel yapısını benimsemişler ve nas (semâ', nakil) icma ve kıyastan oluşan üç temel kaynağı meydana getirmişlerdir. Aynı zamanda fıkıh usulcüleri gibi, istihsan ve istishab vb.'den tamamlayıcı kaynaklar meydana getirmişlerdir. Nitekim bizi burada ilgilendiren kaynak -icma- ile ilgili olarak, nahiv usulünde en büyük "kelâmcılardan" birisi olan İbn Cinnî, kitabında "Arapça bilginlerinin icmasının ne zaman hüccet olacağına dair" isimli bir bab açmıştır ve burada şöyle demektedir: "İki belde[44] ehlinin icması, ancak hasmının (nahivci muhalifinin) nassa ve nassa kıyas ile elde edilen şeye muhalefet etmemek üzere sana güvence verdiği zaman hüccet olur. Bu konuda sana elini uzatmazsa icmaları hüccet olmaz." İbn Cinnî, "Arapça bilginleri, yani nahivcilerin icmasıyla amel etmeyi" "hasm"ın, yani farklı görüş sahibi nahivcinin nas ve ona kıyas edilen şeye bağlı kalmayı kabul etmesi şartıyla onaylamakla birlikte, başka bir yerde bu konuya tekrar dönerek cemaatin otoritesini -nahivci cemaati- tüm durumlarda bağlayıcı kabul eder. Şöyle demektedir: "Şu var ki, ileri sürdüğümüz ve uygun bulduğumuz bu görüşle beraber biz, uzun zamanlar boyunca bu konuları araştıran, bu meselelerde ilk olarak fikir yürütüp önceki nesilden sonuna, ilk halkadan son halkaya kadar bu bilgileri nakleden cemaatin icmasına muhalefeti hoş görmeyiz... Eğer yeni bir nahivci, selefin yolundan giderek, durumun hassaslığına uygun şekilde tüm dikkat ve zihnî gücüyle fikir yürütmesi sonucunda Allah'ın ona gösterdiği bir görüşü seleften yüz çevirme ve inat tavrı içinde olmadan ortaya koyarsa, görüşü kabul edilebilir."[45]

Açıktır ki, İbn Cinnî burada nahivcilerin "icma"sına muhalefet etmemeyi vurgulamaktadır. Burada kastedilen icma, Arapçayla alakalı olan icmadır. Bu

---

[44] Kûfe ve Basra'yı kastetmektedir.

[45] Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Nşr. Muhammed Alî en-Neccâr, (Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1952-56), I, 189

yaklaşım, icma meselesini tartışan ve "icma" ile kastedilen şeyin sıradan insanların değil, "müçtehitlerin" icması olduğunu tespit eden usulcü fakihlerden alınmıştır. İbn Cinnî de bu anlamı, nahivcilere uyup uymamanın cevazı, yani fıkıhta insanların müçtehitleri taklît etmeleri gibi, nahivcilerin de taklît edilmesi bağlamında vurgulamaktadır. Bu konuda şöyle der: "Nahivciler, Arapların dili kullanım şeklini esas aldıklarına, onların lafızlarıyla bezenip bu lafızlardan kastettikleri anlam ve gayelerine uyduklarına göre, bu ilim dalındaki birinin Arapların gittiği yoldan gitmesi, dille ilgili bir konuda, onlar gibi düşünmesi caizdir."[46]

Şu hâlde icma, nahiv ve dilde "kural koyucu" kaynaklardan biridir. Genellikle temellendirmeksizin ve herhangi bir onay gerekmeden, âdeta aklın bedihi hükümlerindenmiş gibi bu kaynak ile amel edilir. Nitekim İbn Cinnî'nin kendiliğinden eserinin ilk safhalarından itibaren bu kaynaktan hareket ettiğini görmekteyiz. Meselâ kelâm ve kavil arasındaki farkı açıklarken şöyle der: "Kelâm ile kavil arasındaki farkı tespit eden en kesin delil, insanların "Allah'ın kelâmı" deyip de, "Kur'an, Allah'ın kavlidir" dememekte **icma etmeleridir**"[47].

İcma'nın nahivci ve dilcilerin düşüncelerinin üzerinde kurduğu bu otorite, bu kaynağın beyânî bilgi alanında eskiden olduğu gibi şimdi de sahip olduğu ve merkezini de fıkıh usulünde bulan epistemolojik otoritenin bir tezahüründen başka bir şey değildir. Aslında, nahivcilerin ve dilcilerin icmaya bahşettikleri otorite, gerçekte fıkıh usulü âlimlerinin icmaya tanıdıkları otoritenin bir gölgesinden ibaret olduğu gibi, bu âlimlerin icma hakkındaki düşünceleri de, fakih ve kelâmcıların bu mevzu etrafındaki tartışmaları ile mukayese edildiği zaman cılız görünür. Şöyle ki, dili temellendiren şey yalnızca "nakil"dir ve Nahiv de özü ve mahiyeti itibarıyla "kendisine uyulan kıyas"tan ibarettir. O hâlde dilde "icma"dan[48] müstağni kalınması mümkün olsa bile, şeriatın icmadan müstağni kalması mümkün değildir. Çünkü "icma" ibaresi olmadan, usul açısından hiçbir şeyi ve kaynağı temellendirmek mümkün değildir. Bu sebeple, ister Eş'arî ve isterse de Mutezilî olsun, fakihlerin büyük kısmı, "icma"yı inkâr eden kimsenin küfrüne hükmetmede tereddüt etmemiştir.

Gerçekte de, fıkıh usulü âlimleri, "icma"ya, başka hiçbir "kaynağa" tanımadıkları epistemolojik bir kuvvet, yani teorik alanda temellendirme gücü vermişlerdir. Bununla da kalmayıp, diğer bütün kaynakları icmaya dayandırmışlardır. Bunun için "**icma**" Gazzâlî'nin söylediği gibi, "**dinî kaynakların en büyüğü**"[49]

---

46 İbn Cinnî, *A.g.e.*, I, 308

47 İbn Cinnî, *A.g.e.*, I, 18

48 Ebu'l-Berekât Abdurrahmân el-Enbârî'nin (ö. 577), *Lümau'l-edille fî usûli'n-nahv* isimli eserinde, nahvin kaynaklarını nakil, kıyas ve istishab-ı hâl olarak belirlerken yaptığı şey budur.

49 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I., 176

olmuştur. Zaten, "**Allah'ın kitabı ve mütevatir sünnet hakkında verilecek hükmün dayanağı icma iken**"[50] bu nasıl böyle olmasın ki! Nitekim bugün elimizdeki ve geçmiş asırlardaki haliyle Kur'an, hiçbir değişme ve farklılaşma olmaksızın bizzat Resulüllah'a gelen Kur'an'dır. Bunun delili Hz. Osman döneminde tek bir nihaî metin hâlinde toplanıp belgelenen Kur'an mushafının eksiksiz ve doğru olduğu konusunda sahabenin icma etmiş olmasıdır. Bu kaynak -icma- olmasaydı, insanların elinde dolaşan Kur'an metninin bir kaynak olarak sıhhatini metodolojik olarak temellendirmek mümkün olmazdı. Hadis ve diğer haberlerde tevatürün nasıl olduğunu açıkladığımız gibi, "mütevatir sünnet"te de tevatürü temellendiren şey yalnızca icmadır.

İcma'nın içtihat -veya kıyas- karşısındaki gücüne gelince; fıkıhtaki dört kaynağın aşağıdaki gibi bir hiyerarşiyle sıralandığına işaret etmiştik: Önce Kur'an, sonra Sünnet, sonra icma ve sonra da içtihat. Öte yandan, icma içtihadı temellendiren şeydir. Çünkü usulcüler içtihadı temellendirmek istediklerinde, gelecek bölümde göreceğimiz üzere, bunun için icmadan başka bir yol bulamadılar. İcma içtihadı temellendirdiği gibi onu sağlam da kılmaktadır. Çünkü icmanın otoritesi usul açısından metnin bir kaynak olarak temellendirilmesi sınırında durmaz, bilakis onun muhtevasına taşar. Sadece selefin icma ettiği kıraat ve rivayetler doğru değildir, onların dinî metinleri anlama ve yorumlamada noktasında icma ettikleri hususlar da yegâne doğrudur. Çünkü icma, "bir vak'a hakkında hüküm vermede olduğu gibi, bir metnin te'vili veya yorumlanması, veya bir nassın hükmünün illetinin tespiti ve hükmün dayanağı olan vasfın açıklanması hakkında da olabilir."[51] Ebu'l-Hüseyin el-Basrî bu meseledeki düşüncesini, "Bir dönemin bilginleri, bir âyeti herhangi bir şekilde te'vil ederlerse veya bir delil ile bir meselede istidlâl ederlerse veya o konuda bir illetle hareket ederlerse, kendilerinden sonra gelen kimselerin onların zikrettiklerinin aksine bir delil, te'vil veya illet ortaya koymaları caiz midir, değil midir?" diye isimlendirdiği bir bölüm altında tafsilatlı olarak ortaya koyar. Cevap şudur: "Geçmiş bir çağın mensupları, bir yöntemin sahih veya fasit olduğunu açıkça belirtmişlerse, durum onların tespit ettikleri gibidir. (Bu konuda yeni bir içtihat caiz olmaz.) Eğer bu yöntemin fasit veya sahih olduğu hakkında bir açıklamaları yoksa, hakkıda icma olan bir hükme zıt olmadığı sürece bu yöntemin sahih olduğu reddedilemez."[52]

---

50 Gazzâlî, *A.g.e.*
51 Abdülvehhâb el-Hallâf, *Usûlü't-teşrîi'l-İslâmî*, 53
52 el-Basrî, *el-Mutemed*, II, 514

Epistemolojik ve mantıksal tarafını fıkıh usulü meselelerinin teşkil ettiği beyânî bilgi alanında icmanın otoritesini daha açık olarak izah etmek için, bu "kaynak" hakkında usulcülerin ortaya attığı bir takım meseleleri sunalım:

Meselâ bunlardan biri, usulcülerin icma "nesh edilemeyen bir delildir" sözüdür. Bunun anlamı neshin, sadece Kitap ve Sünnet nassıyla olması ve vahyin Hz. Peygamber'in vefatıyla sona ermesi sebebiyle bundan sonra yapılacak icmaların neshe uğrama ihtimalinin kalmamasıdır. Bu âlimler icmayı genellikle "bu ümmetin aynı çağdaki müçtehitlerinin şer'î bir meselede ittifak etmeleri" olarak düşünmelerine rağmen, bir asırda meydana gelen bir icmaya muhalif olarak sonraki bir dönemde yeni bir icma meydana gelmesinin mümkün olup olmadığını tartışmışlardır. Bu konuda "usulcülerin çoğunluğu, her bir asrın icmasının kendilerinden sonra gelenler için hüccet olduğu görüşüne varmıştır. Zâhirîler ise diğer asırların icmasını dışta tutarak, sadece sahabenin icmasının kendisinden sonra gelenler için hüccet olduğu görüşünü benimsemiştir." İmam Malik'ten ise "sadece Medine ehlinin icması hüccettir"[53] sözü nakledilmiştir. Fakat usulcülerin büyük kısmı, bu noktada İmam Malik'le aynı görüşte değildir. Gazzâlî'ye göre, Medine "ne hicretten önce ne de sonra bütün âlimleri bir arada tutmamıştır. Aksine Medine âlimleri seferlerde, savaşlarda ve çeşitli şehirlerde ayrı ayrı yerlere dağılmışlardır."[54] Bu sebeple Gazzâlî icmanın sadece onlara mahsus olamayacağını ileri sürerek İmam Malik'e karşı çıkmıştır.

Usul âlimleri, kendisinden önceki bir icmaya muhalif olan bir icmanın caiz olup olmadığını tartışmakla kalmamışlar, daha da ileriye giderek, önceki bir asırda hakkında görüş ayrılığının sabit olduğu belirli bir meselede icma olup olamayacağını da tartışmışlardır. Alimlerin çoğunluğu bunun caiz olmadığı kanaatindedir. "Birinci asırda ihtilâf olduğu kesinleştikten sonra ikinci asrın ittifak etmesi, Eş'arî, Malik, Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî ve İmamü'l-Haremeyn'e göre caiz değildir."[55] Bu görüş, Eş'arîler'e has bir düşünce değildir, Mutezile de aynı görüşü benimsemişlerdir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî şöyle demektedir: "Bir dönem âlimleri bir meselede iki zıt görüşe ayrılmışlarsa, bu durum onların konuyla ilgili üçüncü ihtimallerin yanlış olduğu hususunda ittifak ettikleri anlamına gelir. Dolayısıyla kendilerinden sonra gelen bir kimsenin başka bir görüş ortaya koyması caiz değildir."[56] Bunun da ötesinde bazıları, "sonraki asrın, önceki asırda ortaya atılan iki düşüncesinden birisi üzerinde ittifak etmelerinin" caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Bu düşünceyi bazıları şu şekilde sa-

---

53 A.g.e., II, 483, 492, 497

54 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 187

55 *Fevâtihu'r-rahamût fî şerhi Müsellemü's-sübût*; (Gazzâlî, *A.g.e.*'in beraberinde). II, 226

56 el-Basrî, *el-Mutemed*, II, 518-519

vunur: "Şayet önceki asırdaki müçtehitlerin, her iki görüşün de kabul edilmesinin caiz olduğu anlamına gelen icmalarına aykırı olarak, sonraki bir asırda üçüncü bir görüş üzerinde icma edilmesi caiz görülecek olsa idi, önceki asrın bu görüşlerden biri üzerinde, ikinci asrın da buna aykırı bir başka görüş üzerinde ittifak etmesi caiz olurdu. Böylece de icma meydana gelmemiş olurdu"[57] diyerek, düşüncelerini savunmaya çalışmışlardır. Herhangi bir nas veya şer'î bir delil için, muayyen bir te'vil noktasında "icma" gerçekleştikten sonra, yeni bir te'vil ortaya koymanın caiz olup olmadığı meselesinde hakim görüş, iki şart olmadan, bunun caiz olmadığıdır. "Birincisi, böyle bir icma önceki te'vilde üzerinde icma edilen şeyi ilga etmemelidir; ikincisi ise selefin sonraki te'vilin geçersiz olduğuna dair icması bulunmamalıdır. Bu şartlardan bir tanesi bulunmazsa, icma caiz olmaz."[58]

Bu bağlamda usulcülerin ortaya attıkları meselelerden bir tanesi de, "**sükutî icma**" olarak kavramlaştırdıkları meseledir. Bu icma, müçtehitlerden bir tanesinin bir görüş ileri sürmesi ve diğerlerinin de bu görüş karşısında susması ve itiraz etmemesidir. Usul âlimleri bu noktada ihtilâf etmişlerdir. "Tartışma noktası, sükutun mezheplerin güç ve yerleşiklik kazanmasından önce olması ve fetva veya hükümden sonra yeterli düşünme sürecinin geçmesi ve susan kimsenin düşüncesini ifade etmeyi engelleyen bir korkusunun bulunmaması noktasındadır." Şâfiîler ve kelâmcıların ekseriyeti bunu reddederken, Hanefîlerin çoğunluğu, sükutî icmayı, her alanda kendisiyle amel edilen kati bir icma olarak kabul ederler. "Cübbâî ise bu görüşün ortaya çıktığı asrın sona ermesi şartıyla icma gerçekleşir"[59] demiştir.

"Asrın sona ermesi meselesi"ne gelince, icmanın tamamlandığı asrın sona ermesiyle geçerli olacağını söyleyenleri görmekteyiz. Bu görüşü, Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, ve İbn Fûrek benimsemiştir. Bunlar "asrın sona ermesini, ister sahabenin, isterse de kendilerinden sonra gelenlerin icması olsun, icmanın gerçekleşmesinde bir şart olarak kabul etmişlerdir. Bazıları bu sadece sahabenin icması için şarttır, derken; bir kısmı da sadece sükuti icma için şart olduğu görüşündedir. İmam Haremeyn, icmanın dayanağı kıyas ise bu şarttır, aksi hâlde değildir, demiştir."[60] Mutezilenin en büyük teorisyenlerinden birisi olan Cübbâî ise "asrın sona ermesi, icmanın bilinmesinde bir yoldur; çünkü asır, o düşünce bütün mensupları arasında yayılmadan sonra ermez. Şayet aralarında farklı düşünen olsa idi, düşüncesini izhar ederdi"[61] demektedir.

57 *A.g.e.*, II, 517-519
58 Muhammed el-Hudarî, *Usûlü'l-fıkh*, 266
59 *A.g.e.*, 267
60 *Fevâtihu'r-rahamût*, Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'nın beraberinde, II, 224
61 el-Basrî, *el-Mutemed*, II, 528

Bu noktadan sonra usulcülerin icma etrafında ortaya attıkları meseleleri ve bu "ilke (mebde')"nin beyânî akıl üzerineki otoritesinin gücünü ifade eden meseleleri daha fazla ele almamız, sözü uzatmak olacaktır. Şimdi de usulcülere göre bu ilkeyi temellendiren şeyin ne olduğunu araştırmaya geçiyoruz. Biz burada "ilke" kelimesini kullanacağız, çünkü, **bizzat usulcülerin tartıştığı şekliyle icmanın, somut bir gerçekten ziyade, nazarî bir ilke olduğuna inanıyoruz.**

Gerçekte de araştırmacıyı hayrete düşüren ve şaşırtan şey, usulcülerin icmaya bazı yönlerini geçen bölümlerde ortaya koyduğumuz topyekün bir otorite vermiş olmalarına rağmen, icma hususunda, statüsünün sınırlanmasını veya tanımlanmasını mümkün kılacak hiç bir nokta üzerinde ittifaka varamamış olmalarıdır. İmam Malik önceden işaret ettiğimiz gibi "hüccetin sadece Medine ehlinin icması olduğunu" ileri sürmüştür. Davud ez-Zâhirî ve müntesipleri, "sahabeden sonra icmanın hüccet değeri olmadığını ileri sürmüşlerdir."[62] Ahmed b. Hanbel, ona atfedilen iki görüşten birinde bunun daha da ilerisine giderek, açıkça şunu belirtmiştir: "İcma'nın gerçekleşmiş olduğunu iddia eden, yalan söylemiştir. Muhtemeldir ki insanlar ihtilâf etmişler ve fakat kendisine bu bilgi ulaşmadığı hâlde, o kimse 'insanların ihtilâf ettiğini bilmiyoruz' demeyi tercih etmez."[63] Kendisine has görüşleriyle nevi şahsına münhasır bir insan olan Nazzâm ise bütün bunlardan sonra, "icma isterse bir kişinin sözü olsun, hüccet olan her sözdür"[64] iddiasıyla icmanın hüccet oluşuna karşı çıkarken, pek de garip bir şey söylemiş sayılmaz.

O hâlde niçin bu kaynağa (asıl) bağlanılsın? İcma'yı beyânî bilgi alanında temellendiren şey nedir?

–4–

Bu paragrafta düşüncelerin çarpıştığı ve birbirine girdiği bir meselede yeni bir görüş ortaya koymak durumunda değiliz. Zaten bu konu esas uzmanlık alanımızın da dışındadır. Bütün arzuladığımız, usul âlimlerinin büyüklerinin bir tanesinin düşünce çerçevesini takip etmekten ibarettir. Bu isim, "icma, Medine ehlinin icmasıdır" diye iddia eden İmam Malik veya "icma, sadece sahabenin icmasıdır" diyenlerin görüşlerini reddeden Hüccetü'l-İslâm lakaplı İmam Gazzâlî olabilir. Gazzâlî, kapsamlı anlamıyla, yani, "ümmet-i Muhammed'in özellikle dinî bir meselede ittifak etmeleri"[65] anlamındaki icmayı savunur.

---

[62] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 189
[63] el-Hudarî, *Usûlü'l-fıkh*, 278
[64] Gazzâlî, *A.g.e.*, I, 173
[65] *A.g.e.*

İcmayı bir asrın bitmesine bağlamadığı gibi, herhangi bir asra da tahsis etmez. Bu çerçevede Gazzâlî icmayı nasıl temellendirmektedir ve kendi ifadesiyle "icmanın dayanağı" nedir?

Gazzâlî şöyle cevap verir: "Genellikle icmanın dayanağı olarak gösterilen, mütevatir naslar ve hâl karinelerine dayanarak zarurî olarak bilinen bir takım olgulardır."[66] Bu noktadaki düşüncesini açıklamaya giriştiği zaman, öncelikle icmanın hüccet olması hakkında usulcülerin dayandıkları âyetleri değerlendirir. Bu âyetler şunlardır: "*İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız için sizi mutedil bir millet kıldık*" (Bakara: 143), "*Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*" (Ali İmran: 110), "*Yarattıklarımızdan, daima hakka ileten ve adaleti hak ile yerine getiren bir millet bulunur*" (A'râf: 181), "*Ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyde hüküm vermek Allah'a mahsustur*" (Şûra: 10), (Bu, ittifak ettiğiniz şeyin hak olduğu anlamına gelir.) "*Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'ine havale ediniz.*" (Nisa: 59) Bunun da anlamı, ittifak ederseniz, bu ittifakınız haktır, demektir." Gazzâlî, "bütün bu âyetlerin, icmanın hüccet olduğu konusunda farz hükmü içermediği, hatta bu hükme görünür anlamları bakımından bile delâlet etmediği tespitini yapar. Bu âyetlerin en kuvvetlisi, "*Gerçek kendisine belli olduktan sonra Peygambere karşı çıkan ve müminlerin yolundan başka bir yol tutan kimseyi yöneldiği şeye sevk ederiz ve onu cehenneme sokarız, orası ne kötü yerdir!*" (Nisa: 115) âyetidir. Gazzâlî şöyle ilave eder: "Şüphesiz ki bu âyet müminlerin yoluna ittiba etmeyi şart koşmaktadır. Bu Şâfiî'nin de benimsediği yorumdur." Bununla beraber Gazzâlî, "Bu âyet, icmanın farz olduğunu tespit etmez. Aksine bu âyet, 'Peygambere karşı savaşan ve ona eziyet eden, onun müntesibi olup, ona yardım etmek ve düşmanlarını ondan uzaklaştırmada müminlerin yolundan başka bir yolu takip eden kimseyi, gittiği yöne yöneltiriz' anlamına gelir"[67] demektir. **Böylece Gazzâlî icmanın hüccet oluşu hususunda kullanılan âyetlerin, icmayı temellendirmediği, çünkü bunların icmayı açık olarak karara bağlamadığı sonucuna ulaşmaktadır.**

Sonra Sünnete geçerek, her şeyden önce Resulüllah'ın "Ümmetim hata üzerinde ittifak etmez" hadisinin, icmanın hüccet olmasını ispat etmede, zikredilen âyetlere dayanmaktan daha kuvvetli bir delil olduğunu **tespit eder**. Ancak hiç vakit kaybetmeden bu hadisin "Kitap gibi mütevatir olmadığını" belirtir. Bunun için, bu hadisi güçlendirmeye çalışarak şöyle demektedir: "Bu delilin temellendirilmesinin yolu şudur: Hz. Peygamber'den bu ümmetin hatadan masum olduğuna dair anlamı aynı olmakla beraber, "farklı lafızlarla" (bunların bir

---

66 *A.g.e.*, I, 174
67 *A.g.e.*, I, 175

kısmını zikreder) birbirlerini destekleyen pek çok rivayet gelmiş ve bunlar güvenilir ve önde gelen sahabelerin dilinde şöhret bulmuştur. İşte bu hadisler, sahabe ve tabiun arasında yaygın ve açık olarak bizim zamanımıza kadar gelmiş, selef ve haleften hiç kimse bunlara dil uzatmamıştır."[68] Buna ilave olarak "bu hadisler, sahabe ve tabiun arasında meşhur olup, icmayı ispat için onların dayanaklarını oluşturmuştur. Nazzâm zamanına kadar hiç kimse bu haberler hakkında muhalif bir görüş ve inkârı öne sürmemiştir. Hâlbuki **normal koşullarda** birbirini takip eden asırlarda toplumların, sıhhatinde hüccet bulunmadığı sürece bir şeyi kabulde ittifak etmeleri mümkün değildir." Aynı şekilde "bu hadisleri (haber) dayanak kabul edenler onu kesin bir kaynak konumuna yerleştirmişlerdir. Bu kaynak, kendisiyle Kur'an ve mütevatir sünnet hakkında hüküm verilebilen ve bunların önüne geçirilebilen icmadır. Normal şartlarda, kendisi ile, kesinlik ifade eden Kitab'ın hükmünün ortadan kalktığı bir haberi kabullenmek imkânsızdır. Bunun için, bu haberin kesin bir dayanağa sahip olması zorunludur."[69]

Gazzâlî'nin icmanın hüccet olarak kabul edilmesinde, "icmanın en güçlü dayanağı" dediği hadisleri kabulde sahabe ve tabiun neslinin icma etmiş olmasına dayandığı ortadadır. Gazzâlî âdeta bu rivayetlerin kabulü konusunda bir tevatür olduğu konusunda icmayı dayanak almıştır. Ancak diğer taraftan Gazzâlî daha önce gördüğümüz gibi tevatürü de icma ile temellendirmişti.[70] Gazzâlî, bu metottaki çıkmazı ve delilin geçersizliğini hisseder ve şunu ifade eder: "Eğer 'önce icmanın delili olarak haberi gösterdiniz, sonra da haberin doğruluğuna dayanak olarak icmayı gösterdiniz. Farz edelim ki onlar haberin sıhhatinde ittifak etmiş olsunlar! Peki onların sahihliği hususunda ittifak ettikleri şeyin sahihliğini nereden bileceğiz. Tartışma da bu noktada değil midir?' diye iddia edilirse, biz 'hayır, değildir' deriz. Aksine biz icmaya haberden delil getirdik. Bu haberin sıhhatine ise gelip geçen asırlardan beri bu habere karşı çıkılmaması ve itiraza konu olmamasından delil getirdik. **Çünkü âdet, kendisiyle kati şeyler hakkında hüküm verilen kesin bir kaynağın, sıhhati bilinmeyen bir haberle ispatını inkârı gerektirir. Böylece biz haberin kesinliğini icma ile değil, âdet ile bilmiş oluruz."** Sonra Gazzâlî bu alanda **âdetin önemini** açıklama bağlamında şöyle eklemektedir: **Âdet, kendisinden bir takım bilgilerin elde edildiği bir kaynaktır (asıl). Kur'an'a karşı konulduğu ve bunun sonradan ortadan kalktığı, imametin nas ile olduğu, duha namazı ve Şevval orucunun farz olduğu gibi**

---

[68] *A.g.e.*
[69] *A.g.e.*, I, 176
[70] III. numaralı paragraf.

iddiaların batıllığı hep âdet ile bilinir. Çünkü şayet böyle olsa idi, bunlar hakkında sükut imkânsız olurdu."[71]

Fakat Gazzâlî'nin kendisinin ve diğer usulcülerin genellikle "din kaynaklarının en büyüğü" şeklinde bahsettikleri icmanın kurucusu olarak kabul ettiği bu âdetin mahiyeti nedir?

Gerçekten de, âdeti, bilinen sözlük anlamıyla ve iradeden değil de salt alışkanlık ve tekrardan kaynaklanan bir takım fiilleri yerine getirmeyi ifade eden bir manada anlarsak bu meselede Gazzâlî'nin düşüncesini dejenere etmiş oluruz. Eş'arîlere göre âdet, günümüzde **"hâdiselerin sürekliliği"** şeklinde ifade ettiğimiz şeyi ifade etmektedir. Onlar, genellikle **"âdetin yerleşik olması"** deyimini kullanırlar ve bununla, hâdiselerin "belirli düzene" bağlı kalmasını yani, "sebeplilik kanunu" doğrultusunda meydana gelmesini kastederler. Ancak ilâhî irade, bazen sebep ile sonuç arasına girerek âdeti aşar (yani sebeplilik ortadan kalkar) ve peygamberlere has olan mucize ortaya çıkar. Başta Gazzâlî olmak üzere, bazı âlimler buna velilerin kerametlerini de ilave ederler.[72]

Şu hâlde Gazzâlî, "âdet, kendisinden bir takım bilgilerin çıkarıldığı bir kaynaktır (asıl)" derken, bununla icma ile amelin sürekliliğinin, icmanın, kendisine bir takım neticelerin dayandırıldığı bir "asıl" olma gücü verdiğini ifade etmektedir. "Haberin kesinliğini âdet yoluyla öğrendik" derken de (burada kastedilen haber, "ümmetim hata üzerinde ittifak etmez" hadisidir) bunun anlamı, **bu hadisin selef katındaki yaygınlığının kendisine, pamuğun ateşe temas etmesiyle tutuşması gibi sürekliliği olan herhangi bir tabiî olayın doğruluğuna eşit bir doğruluk kazandırdığıdır. Böylece bu haber "kesinlik kazanmış" yani sahih hâle gelmiştir.** Böylece "âdet" veya süreklilik, bu bağlamda selefin, icmanın hüccet oluşunda delil getirdikleri hadisin sıhhatinde icma etmiş olmalarını ifade etmektedir. Bu, bizzat Gazzâlî'nin bu meseleyi tartışmasının sonunda ifade ettiği düşüncesidir. Şöyle demektedir: Ümmet, icmaya uymanın gerekliliği hususunda icma etmiştir."[73] Başka bir ifadeyle de, **icmanın kaynak olmasındaki delil, icmanın kullanılmasında icma etmeleridir.**

Gerçekten de, hiçbir Müslümanın icmaya karşı çıktığını söylemek mümkün değildir. Fakat usulcülerin karşısına çıkan mesele şudur: Herhangi bir meselede, herhangi bir zamanda Müslümanların, en azından da müçtehitlerin icması gerçekleşmiş midir? Hatta herhangi bir asırda icmanın gerçekleşmesi mümkün müdür?

---

71 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 177
72 Beyân düşüncesinde sebeplilik teorisi bu kısmın beşinci bölümünde geniş olarak ele alınacaktır.
73 Gazzâlî, *A.g.e.*, I, 180

Daha önceden, bazı büyük imamların bunu imkânsız gördüklerini belirtmiştik. İmam Malik icmanın sadece Medine ehlinin icması olduğu görüşündedir ki, bununla sahabe ve tabiun zamanını kastetmektedir. Çünkü bu insanlar, Peygamber'in sünnetine varis olmuşlar ve bu sünnet onlar için gelenek ve âdet hâline gelmiştir. Onların bir hükümde icma etmeleri, âdet hâline getirdikleri nebevî sünnete uygunluk demektir. Böylece Malik'e göre "Medine ehlinin ameli", teşriin kaynaklarından bir tanesidir. Bu bağlamda icmayı sadece sahabeyle sınırlı gören, fakat bunu "Medine" ile sınırlamayan âlimler de bulunmaktadır. İnsanların muayyen bir meselede birleşmeleri, görüş birliğine varmaları ve bu görüş üzerinde tam bir uyumun gerçekleşmesi anlamındaki "icma"nın, sahabe döneminde bile mümkün olmadığını düşünenler de bulunmaktadır.

İcmanın gerçekleşmesindeki bu tereddüt ve hatta kuşku, bütün İslâm tarihinde en azından usul hakkındaki araştırmaların başladığı İmam Şâfiî'den günümüze kadar gündemde olmaya devam etmiştir. Çağdaş usul âlimlerinden biri günümüzde icmanın nasıl olacağına dair şöyle bir model öngörür: "Müslümanların imamın, müçtehidde bulunması gereken şartlara haiz kimselerden fetva talep etmesi ve bu insanların onun huzurunda toplanmaları ve dilediği fetvayı kendilerine sorması veya bu insanlardan her birisine yazarak görüşünü talep etmesiyle icma gerçekleşir." Bu tekliften sonra şunu söyler: "İcmanın gerçekleşmesini mümkün kılan metot açıklandıktan sonra, icmanın geçmişte gerçekleşip gerçekleşmediği meselesine geçiyoruz. Selefin iki farklı devri vardır. Bunlardan bir tanesi Medine'deki Ebû Bekir ve Ömer devridir. Bu dönemde Müslümanların işleri bir, fakihleri malum idi. Onların imamları şûraya dayanır, kendilerinden aşağıdakilere görüşlerini kabul ettirmek için baskı yapmazlar ve kendi görüşlerine muttali olmalarına imkân tanırlardı. Bu insanların icma etmiş olmalarını tasavvur edebiliriz. Geride şu soru kalır: İçtihadî bir konuda kendilerine sunulan herhangi bir meselede gerçekten icma etmişler midir? Bu soruya, bu asırda sahabe arasında herhangi bir ihtilâfın olduğunu bilmediğimiz pek çok mesele bulunduğu şeklinde cevap verilebilir. **En fazla bunu söyleyebiliriz.** Fakat, sahabenin hepsinin ittifak hâlinde ve ihtilâfa düşmeden fetva verdiklerini bilmek iddiası, bunu teyit edecek kesin delillere ihtiyaç duyar. Bu asırdan sonra ise yani İslâm coğrafyasının genişlemesi ve fakihlerin Müslüman memleketlere göç etmelerinden ve bunlardan sonraki nesilden sayısız müçtehitlerin ortaya çıkmasından, siyasî meselelerdeki ve farklı ekollerdeki çatışmalardan sonra, icmanın gerçekleşebileceğini zannetmiyoruz. Her ne kadar bu asırda da, kimsenin karşı çık-

tığını bilmediğimiz pek çok meselenin varlığını kabul etsek de, kabul edilmesi kolay olan şey budur."[74]

O hâlde tarihsel gerçekliği itibarıyla "icma" hakkında son tahlilde söylenebilecek şey şudur: "Bu devirde (Ebû Bekir ve Ömer devri) sahabe arasında ihtilâfın bulunup bulunmadığını bilmediğimiz pek çok mesele vardır. İcma hakkında en fazla bu şöylenebilir." Durum böyle olunca -ki fiilen böyledir. Çünkü biliyoruz ki, sahabe daha Osman zamanında bölünmüştür ve İmam Malik'ten (d. 93 h.) itibaren icma üzerinde tartışmalar devam etmektedir. Bu da tabiunun büyüklerinden olan İmam Malik'in, icma hakkında sahabeden ilim öğrenen tabiundan hiçbir şey almadığını ifade eder- icmanın tarihsel gerçekliği, Ebû Bekir ve Ömer zamanında "sahabe arasında hakkında ihtilâf olup olmadığı bilinmeyen bir takım meseleler" gibi mücerret bir söze gelip dayanıyorsa, bu "kaynak (asıl)", usulcülerin kendisine tanıdıkları ve bazı tezahürlerini önceden ortaya koyduğumuz bu yetkiyi nereden almaktadır?

Gerçekten de bu sualin hakikî cevabı, **bizzat bu yetkinin tarzında gizlidir.** Bütün usulcüler bilir ve vurgularlar ki, icmanın herhangi bir tarzda gerçekleşmesinin mümkün olduğu yegâne dönem sahabe dönemidir. Bununla beraber, sanki her asırda icma gerçekleşiyormuşcasına, icmadan bahsederler ve bir asrın icmasıyla sonraki bir asrın icmasının ilişkisi gibi, bir takım meseleler ileri sürerler. Bunlardan bazısı icma eden insanların yaşadığı asrın bitmesini şart koşarken, bir kısmı başka bir asrın hüküm, te'vil ve anlayış olarak icma ettikleri bir meseleye muhalif olarak, bir başka asrın aynı konularda icma etmesinin caiz olmadığını vb. ileri sürer. Şu var ki, bütün bunlar spekülatif "kelâmî" meselelerdir. Fakat, **bunların, doğrudan bu kelâmî meseleleri ortaya atan, tartışan ve bunu çözümlemek için üzerinde fikir yürüten akla hakim olan bir otoriteyi dile getirdiği de doğrudur.** Şu hâlde "icma" hakkında bu çeşit bir "düşünce"yi temellendiren otoritenin mahiyeti nedir?

Bu otorite, "**selefin otoritesinden**" başka bir şey değildir. Burada kastedilen şey muayyen bir geçmiş değil, aksine herhangi bir seleftir. Çünkü usulcülerin ortaya attıkları meseleler, sadece sahabe asrı gibi belirli bir asır ile ilgili değildir. Aksine onlar bir dönem sınırlaması olmadan daha çok herhangi bir asrın icmasıyla, sonraki asrın icması arasındaki irtibatla ilgilenmişlerdir. Bu yüzden burada "selefin sultası" ile kastedilen şey, **bütün geçmiş asırların otoritesi, geçmişin otoritesi, "âdet"in vb. otoritesidir.**

Bu bağlamda, tek başına "icma" ilkesini temellendiren "selef otoritesi"nin mahiyetine kısmen ışık tutabilecek bir başka yön daha vardır.

---

[74] el-Hudarî, *Usûlü'l-fıkh*, 278

Yeni-selefîlik akımının Mağrib'teki en büyük isimlerinden birisi olan Allâl el-Fâsî, icmanın gerçekleşmesini mümkün görmeyenleri eleştirme bağlamında şunları söylemektedir: "Gerçekten de icmanın dinde çok köklü bir yeri vardır.[75] Kur'an âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri Müslümanların icma ettikleri şey ile amel etmenin meşruluğu[76] hakkında gayet açıktır. Fakat Peygamber'in vefatından sonra, halife seçim tarzı ve şûrada karar alırken icmanın kullanılması[77], Şia ve onlardan etkilenen Mutezileyi, icmanın durumu ve delil olması konusunda kuşkuya düşürmüştür. Hz. Peygamber vefat edip yerine bir halife bırakmayınca, Müslümanlar arasında şûra esasına dayanan İslâmî ruh, nizamın korunması ve vatanın savunulması için ümmeti bu işi yerine getirmeye sevk etmiştir. Bu işi bilen kimseler Sakîfe'de toplanmışlar ve görüş alış verişinde bulunmuşlar ve bunun sonucunda Hz. Ebû Bekir'e bey'at etmek hususunda icma etmişlerdir. Sonra ümmet, onların yaptığını kabulde icma etmiş ve hiç kimsenin itirazı olmadan Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in halifesi olmuştur. Bu şekilde icmanın İslâm'a en büyük katkıyı yaptığını görmekteyiz. Çünkü içtihat ve şûra kapısını açmış ve Peygamber'in ifa ettiği fonksiyonların devam ettirilmesini kolaylaştırmıştır. Görüldüğü gibi birinci asır, hakkında nas olmayan her meselede istişare yapılması özelliği ile diğer dönemlerden ayrılır. **Ehl-i hal ve'l-akd, icmanın kaynağı olmak üzere toplumsal ve tarihsel bir esas tespit etme noktasında katkıda bulunmuşlardır.** Ancak Müslümanlar hilâfet ve istişare sisteminden ayrılıp, İran'dan müçtehitlerin ve Müslümanların önderlerinin yoğun olarak eleştirdiği mutlak otorite sahibi hanedanlığa dayanan sistemi almışlardır. Bunun sonucunda mutlakiyet sisteminin korunması için düşüncenin sınırlanması gerekli olmuş ve bu durum ilk Müslümanların anladığı anlamıyla icma düşüncesine zarar vermiştir. Ayrıca icma etrafında onun gerçek mahiyetinden uzak bir takım tartışmaların ileri sürülmesine sebep olmuştur. Altıncı asırdan itibaren bahsedildiği şekliyle icma, bütün yeryüzündeki insanların ittifak etmeleri anlamındadır. **Hâlbuki, ilk Müslümanlar icmadan bunu anlamamaktaydılar ve Kur'an nasları ve Sünnet de buna işaret etmemektedir.**"[78]

Burada üç temel fikir karşısındayız:

---

[75] Allâl'in "İcmanın dinde çok köklü bir yeri vardır" ifadesi ile usulcülerin "icma din kaynaklarından birisidir" ifadesi arasındaki ifade farkına dikkat edilmelidir!

[76] Aynı şekilde "amelin meşruiyeti" ifadesi ile usulcülerin "amelin vücubu" ifadesi arasındaki farka dikkat edilmelidir!

[77] Düşüncenin içeriğinin sınırlanmasında "kullanım/istimal" sözcüğünün rolüne dikkat ediniz!

[78] Allâl el-Fâsî, *Mekâsidü'ş-şerîa*, (Rabat, Matbaatü'r-risâle 1979), 115-16

1- Her ne kadar "dinde çok köklü bir yeri" olsa da icma, **tarihî olarak siyasî bir olaya bağlıdır.** Bu olay da, Peygamber'in vefatından sonra sahabenin halife seçmek için toplanmalarıdır.

2- Birinci asrı teşkil eden, İslâm devletinin kurulduğu sahabe asrı, hakkında nas olmayan her meselede istişare yapılması ile belirginlik kazanmıştır. Bu istişare eylemi sayesinde, "ehl-i hal ve'l-akd, şer'î icmanın kaynağı için tarihî ve içtimaî esaslar ortaya koymuştur." Şöyle ki, teşrii bir kaynak olması anlamıyla "icma," **kaynağını başka bir şeyde değil, tarih ve toplumda bulmaktadır.** Pratiğe dönük olarak ise hakkında nas olmayan her şeyde **istişare etmek** anlamını ifade etmektedir.

3- "Birinci asır"dan sonra İslâmî yönetimin "mutlakiyetçi saltanata" dönüşmesi, "istişare"ye dayanan hüküm vermenin ortadan kalkmasına, "düşüncenin sınırlanmasına", buna bağlı olarak da gerçek anlamıyla icma düşüncesinin daralmasına sebep olmuştur.

Burada, "icma" düşüncesinin ortaya çıkması ve gelişmesiyle ilgili tarihi objektif bir yorum karşısında olduğumuzda kuşku yoktur. Hiçbir düşünürün, günümüzde bu yorumun dikte ettiği siyasî neticelere ve Allâl el-Fâsî'nin kendisinin de, İslâm devletlerini "çağdaş demokratik sistemlerinde İslâmî şûranın canlandırılması ve ilk anlamıyla icmanın gerçekleştirilmesi için uygun metotların bulunması"[79] çağrısında bulunurken ifade ettiği düşüncelere karşı çıkacağını zannetmiyoruz. Böylece "icma", modern çağda demokratik işleyiş anlamına dönüşmektedir. Biz bu yoruma, yani icmanın şûra ve demokrasiyle bağlantılandırılması gayretine kimsenin itiraz edeceğini zannetmiyoruz. Fakat bununla beraber, bu yaklaşım -bu kez olumsuz olmak üzere- bir başka sonucun meydana gelmesini engelleyemez. Bu da fakihlerin ve usulcülerin icmaya bir ilke ve kaynak olarak sarılmaları ve açıkladığımız türde mutlak bir yetkiyi ona vermeleri, sonra da -gördüğümüz gibi- icmanın mahiyeti hakkında bütünüyle ihtilâf etmeleri, İslâm toplumunun kendi faziletli şehrini, yani **"şûra ve icma" şehrini** gerçekleştirmede başarısızlığa düştüğünü göstermektedir. En azından sayılı yılları kapsayan birinci asırdan sonra böyle olmuştur. Bizzat Fâsî de, bu tespiti aşağıdaki cümlesinde başka bir ifadeyle anlatmaktadır: "İslâmî yönetim sistemine bulaşan istibdat rejimleri, şûra ve icmanın işletilmesi yönündeki gelişmeyi, icmanın hüccetliği ve icmanın mümkün olup olmaması gibi anlamsız tartışmalara dönüştürmüştür."[80]

---

[79] *A.g.e.*, 117
[80] *A.g.e.*, 118

Bu tespit, İslâm fıkıh usulü tarihinin şahit olduğu icma etrafındaki tartışmalar ve ihtilâfların hepsinin somut, hatta yegâne neticesinin, icma düşüncesinin sulandırılması, sonuçta da siyasî baskının benimsenmesi olduğunu ifade eder. Bu, fakihlerin bu durumu istedikleri ve amaçladıkları anlamına gelmez. Aksine, siyasî baskının artması ve -denildiği gibi- **"hilâfetin katı krallığa dönüşmesi"** buna sebep olmuştur. Şu var ki, din alanında "ameller niyetlere göre" olmasına rağmen, siyasî ve toplumsal alanda ameller neticeleri ile hesaba katılır. Sabit olan yegâne tarihî netice, -Allâl el-Fâsî'ye göre- objektif olarak en azından **"icma" etrafındaki fikir ayrılıklarının,** şûra ilkesinin zaafa uğraması ve **istibdadı benimsemekten** kaynaklandığıdır.

Tarihçi, bu siyasî okuma biçimini kuşkuya kapılmaksızın kabul eder. Fakat meseleyi epistemolojik açıdan inceleyen kimse bunu kabulle yetinemez, aksine kendi ehemmiyet noktalarına cevap veren, kendisine özgü bir okuma biçimi oluşturmak ve bir netice elde etmek için araştırmaya devam eder. Bu bağlamda, "çağdaş", yani her asrın fakihlerinin çağındaki istibdadın yararına olarak icma düşüncesinin sulandırılmasının, bakışları "icma" ile maziye, yani "selef"e çevirdiğini belirtmek gerekir. Bakışların bu şekilde maziye çevrilmesi sadece icmayı bir kaynak olarak temellendirecek bir şey bulmak için değil, aynı zamanda icmanın uygulandığı yegâne dönem olan "Medine-i fazıla (Erdemli şehir)" yani "selef-i salihîn" şehri için de bir referans bulmak amacıyla olmuştur. Sonuç bu "selef şehrinin", fıkıhçıların aklı üzerinde istibdadı olmuş, yaşayan zalim bir istibdata maziden gelen "faziletli" bir istibdat eklenmiştir. O hâlde **beyânî aklın baskısını yaşadığı iki istibdat vardır: Yöneticilerin siyasî baskısı ve bilgi açısından selefin baskısı. Kuşkusuz, ikinci baskıya düşmenin sebebi, karşı koyma ve mücadele etme gücü olmadığından, birinciden kaçmaktır.**

Dördüncü Bölüm

Asıl ve Fer'

Beyânî Kıyas ve Ta'lil Problematiği

–1–

"Kıyas," beyânî düşüncede merkezî bir yere sahiptir. Hatta, beyânî düşüncenin, "beyânî" oluşunun kıyasa dayanmasından kaynaklandığı söylenebilir. Aynı şekilde nahiv, fıkıh, kelâm ve belagat gibi, akıl yürütme (istidlâl) yöntemini kullanan Beyân ilimlerine de, metot olarak kıyasa dayandıklarından dolayı "istidlâlî" sıfatı verilmiştir. Böylece ister fıkıh, ister belagat isterse de nahiv ve kelâmda olsun, kıyas, beyânî bilgi alanında bir teşri **kaynağı (asıl)** olduğu gibi, aynı zamanda da **metodolojik bir kaynak**, yani beyânî düşüncenin gözde metodudur. Şu hâlde disiplinlerinin farklılığına rağmen tüm Beyân mensuplarının, sadece pratik alanda değil, kıyasın teorisini kurma noktasında da onunla bir şekilde ilgilendiklerini görmemizde bir gariplik yoktur. Genel anlamda usul ilimlerinde (Fıkıh usulü, Nahiv usulü, Kelâm usulü vb.) kıyasın, alt bölümleri en fazla olan bir konu olması da bundandır. Şu hâlde, bizi burada ilgilendiren nokta açısından konuya hakim olabilmek için atılması gereken birinci adım, kıyasın **epistemolojik konumunu (statut epistemologique)** tespite çalışmaktır. Yani, kıyasın yerini, hükmünü, epistemolojik açıdan beyân bilgi sistemindeki bilgi üretme etkinliğinde bir araç olma özelliğini ve kıyasın delil oluşunu tespittir. Şu hâlde, beyân mensuplarının kıyaslarını nasıl temellendirdiklerini araştıralım.

A- Bu bağlamda muhtemelen ilk ortaya konulması gereken şey, "kıyas" kelimesinin sözlük anlamının, beyânî ilimlerde kendisine yüklenen bütün terim anlamlarını içerdiğidir. Bu durum, kıyas teriminin beyân bilgi alanı içindeki özgünlüğünü gösterir. Bununla kıyasın, başka bir dilden yapılmış herhangi bir mantık veya felsefî ıstılahın tercümesi olmadığını kastetmekteyim. Böylece "**kıyas**", sözlük açısından "**herhangi bir şeyi, başka bir örneğe göre ölçmek ve ona eşit hâle getirmek**" demektir. *Lisânu'l-Arab*'da şöyle denilmiştir: "Kase'ş-şey'e

-yekîsuhu, kaysen ve kıyasen- denildiğinde bir şeyi eldeki bir modele göre ölçtü anlamına gelir." Bu anlamı beyânî bilgi alanında kıyas teriminin her türlü tanımının omurgası olarak görmemizin yanında, giriş kısmında açıkladığımız gibi, **ortaya koymak ve izah etmek anlamıyla "beyân", ancak bir şeyi bir başka örneğe göre ölçmekle tamamlanacağı için**, burada verilen anlam bizi doğrudan beyânî çabanın özüne götürmektedir.

Evet, **mantıkçılar ve filozoflar**, "kıyas" lafzını sullogismos (syllogism)'in tercümesi olarak kullanmışlardır. Aristoteles bunu, "sözlerden (önermelerden) oluşan ve vaz edildiği zaman kendisinden bizatihi zorunlu olarak -arazî olarak değil- bir başka sözün meydana geldiği bir ifade"[1] olarak tanımlamıştır. Meselâ, "Her insan fanidir, Sokrates de insandır: O hâlde Sokrates fanidir"[2] örneğinde olduğu gibi. Fakat bununla beraber sullogismos'un, hiçbir şekilde "kıyas" olmadığını aklımızdan çıkartmamalıyız. Kıyas, zikrettiğimiz gibi, bir şeyi bir başka misale göre ölçmektir. Sullogismos ise sözlük anlamı "toplamak" olan 'sullogin'den türemiş Yunanca bir kelimedir. Bu da, önceki örnekte gördüğümüz gibi, kendisinden mantıkî bir zorunlulukla başka bir ifadenin çıkacağı şekilde, belirli bir metot ile, söz ve önermeleri bir araya getirip düzenlemekten ibarettir. Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı eserinde usuldeki kıyası tanımlama bağlamındaki tespiti de bu şekilde olup mantıktaki kıyasla beyândaki kıyas arasındaki farkı belirtir. Şöyle der: "Filozofların kıyas ismini, kendilerinden bir netice çıkan iki öncülün bir araya getirilmesi için kullanmaları ise kıyasın hakikatinden en uzak olan tariftir. Meselâ, "Her sarhoş edici haramdır, her nebiz sarhoş edicidir: Bundan da her nebizin haram olduğu sonucu çıkar" demek böyledir. Biz, bu iki öncülden böyle bir netice çıkacağını inkâr etmiyoruz. Fakat kıyas, aralarındaki bir çeşit eşitlik sebebiyle, birisi diğerine izafe edilen iki durumun varlığını gerekli kılar. Nitekim Araplar "Falanca, falancaya akıl ve neseb açısından kıyas olunamaz" veya "falanca, falanca ile kıyaslanabilir" demektedirler. Bu kıyaslama, iki şey arasındaki izafî bir ilişkiden ibarettir."[3] Şu hâlde beyânî ilimlerdeki kıyasın, -bunu Aristoteles mantığı kıyasından ayırt etmek için **beyânî kıyas** diye isimlendiriyoruz- iki veya daha fazla öncülden zorunlu olarak meydana gelen bir neticenin çıkartılması anlamını ifade etmediğini, aksine "bir çeşit eşitlik yoluyla", bir şeyi bir başka şeye izafe etmek anlamına geldiğini tespit edebili-

---

1 Yûsuf Kerem, *Târîhu'l-felsefeti'l-Yunânî*, (Kahire, 1958), 123

2 Bu mantıkî kıyasının geleneksel formudur. Yukarıdaki mîsâl açısından Aristo'nun tatbik ettiği kıyas şekline en yakın form şöyledir: Her insan fani ise ve her Yunanlı insan ise her Yunanlı da fanidir." Bkz. Ian L., *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristî*, trc. Abdülhamîd Sabra, (İskenderiye, Menşeetü'l-maârif, 1961). Bu kitabın üçüncü kısmında Aristocu kıyasa döneceğiz.

3 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Kahire, el-Mektebetü't-ticâriyye, 1937), II, 229

riz. O hâlde beyânî kıyas, bir telif ve birleştirme işlemi değil, mukayese ve yakınlaştırma işlemidir.

B- Diğer yandan beyânî kıyas "bir şeyin, başka bir örneğe göre ölçülmesi (takdir) ve ona göre düzenlenmesi" olduğu için bunu kullanan, yani kıyası yapan kimse hükmü "ilk olarak" üretmez, yeni bir hüküm ortaya koymaz. Aksine kıyas yapan, belirli bir konuya özgü mevcut bir hükmü -Şariin fıkıhtaki hükmü, şâhidin (duyu alanındakinin) kelâm ilmindeki hükmü veya muvadaanın nahiv ve belagattaki hükmü gibi- esas alır. İşte kıyas yapan birinci konuda, yani kıyasta esas alınan hükümde (makîs aleyh) bu hükmün dayanağı olan özelliğin aynısının, ele alınan başka bir şeyde de bulunduğunu anladığında bu hükmü, bu ikinci olaya (makîs) da tatbik eder. Eğer ikinci olayda aynı özelliğin bulunduğunu tam olarak anlayamaz, yani her iki şeydeki hükmün dayanağını oluşturan özelliği bulamazsa kıyas yapmasına imkân yoktur. Kıyas hakkındaki görüşlerine -usulcülerin genellikle yaptıkları gibi- kendisinden önce yapılan kıyas tanımlarını tartışmakla başlayan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin de üzerinde durduğu şey budur. Tahlil ettiği tariflerden birisi, hocası Ebû Haşim el-Cübbâî'ye aittir ki, ona göre kıyas, "bir şeyi bir başka şeye hamletmek ve hükmünü ona uygulamaktır." Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, bu tanıma şu açıklamayı ilave eder: "Eğer bununla, benzerlikten dolayı hükmünün ona verilmesini kastettiyse bu doğrudur. Bunu da açıkça belirtmesi gerekirdi. Bunu kastetmediyse doğru değildir. Çünkü, kendisi ile başka bir şey arasında benzerlik olmadan bir şey hakkında hüküm vermek, yeni bir hüküm ortaya atmaktır. **Yeni bir hüküm ortaya çıkararak, bir şey hakkında hüküm veren kimse de**, bu yeni hüküm başka bir şeyin hükmü ile tesadüfen aynı olsa bile, "**kıyas yapmış olmaz.**" Sonra da, kıyası "bir çeşit benzeşme sebebiyle bazı hükümlerinde bir şeyi bir başka şeye hamletmek" şeklinde tanımlayan Kâdî Abdülcebbâr'ın kıyas tarifini zikreder. Her ne kadar ana hatlarıyla bu tanımı doğru bularak tanım hakkında sükut etse de, bu tanımın daha teknik ve açık olması gerektiğini düşünür. Bu sebeple şöyle demektedir: "Bu tanımdan daha açık olanı, kıyasın 'müçtehide göre hükmün illeti noktasında birbirine benzemesi sebebiyle, aslın hükmünün fer'e uygulanmasından ibarettir' şeklinde tanımlanmasıdır. "Aslın hükmünün fer'e uygulanması" ifadesinin daha kapsamlı ve genel oluşuna da dikkat çeker. Çünkü bu, "ispat ve nefiyde iki şeyi birleştirmeyi" ifade eder. Şöyle ki, aslın hükmü bazen ispat (olumlu hüküm), bazen de nefy (olumsuz hüküm) formunda olabilir. Bazen, bir şey hükmünün tespiti için başka bir şeye kıyas edildiği gibi, bir hükmü kendisinden gidermek için de kıyas edilebilir. Kıyasta illet denilen benzerliğin, yani fer'in asl'a benzemesinin "müçtehidin kanaatine göre" oluşmuş bir benzerlik olarak tanımlanmasını da şu şekilde açıklamaktadır: "Çünkü müçtehit iki şey arasında bir benzerlik

olmasa da, benzerlik olduğunu zannedebilir. Bu durumda iki şeyden birisinin hükmünü diğerine vermesi (hamletmesi) kıyastır."[4] Bunun anlamı, kıyasta asıl ve fer' arasındaki benzerliğin, işin hakikatine değil, müçtehidin zannına bağlı olmasıdır. Şu hâlde, geçen ifadeleri şöyle özetleyebiliriz: **Kıyas yapan, kendisinden bir hüküm ortaya koymaz, hükmü icat etmez; sadece aralarında kıyası meşru kılan benzerliği görmesiyle, aslın hükmünü menfi veya müspet anlamda fer'e uygular.**

C-Açıktır ki, kıyasta hükmün bir taraftan diğer tarafa, yani asıldan fer'e doğru taşınmasını temin eden yegâne şey, "kıyas yapanın zannı" veya fakihlerin ifadesiyle "müçtehidin zannıdır": Müçtehid önce aslın hükmünü geçerli kılan şeyin "hükmün illeti" denilen asıldaki belirli bir özellik veya sıfat olduğu kanaatine varır. Sonra da bu illeti fer'de bulduğu zaman fer'in hükmünün de aslınki gibi olacağı yönünde bir zanna sahip olur. Bu duruma geleneksel bir örnek, şarap ve nebizin haram kılınmasıdır. Kur'an'da şaraptan sakınmayı emreden bir nas bulunmaktadır. Bu nas, şarabı haram kılar fakat, bu yasaklamaya dayanak olan özelliği, sebebi, illeti veya hikmeti açıklamaz. Fakih güçlü bir zanla şarabın haram olmasının, şaraptaki sarhoş edicilik vasfına bağlı olduğunu düşünür. Böylece "sarhoş edicilikten" şarabın haram kılınmasındaki illeti elde eder. (Bunun için sarhoş edicilik özelliğinin düşünme gücünü ortadan kaldırdığını, dolayısıyla da şer'î mükellefiyetleri düşüreceğini çıkartır. Meselâ sarhoşun namaz kılması caiz olmaz.) Nebiz, Kur'an'da veya hadiste herhangi bir şekilde zikredilmemiş olsa da, sarhoş edicilikte, yani müçtehidin hükmün illeti diye kabul ettiği hususta, şaraba benzemesi sebebiyle, müçtehit onu şaraba kıyas ederek haramlığına hükmeder. Bu durum, bütün açıklığıyla, **müçtehidin kıyasa dayanarak ortaya koyduğu hükmün, yakîne (kesinliğe) değil, sadece zanna dayanan bir hüküm olduğunu ifade eder.** Bu da fıkıhta kıyası reddedenlerin delil olarak kullandıkları, en temel eleştirilerden birisidir. Bunlar, kıyas ile taabbüdün olamayacağını, yani kıyasın dinî hükümleri çıkarmada itimat edilecek güvenilir bir araç olmadığını düşünen kimselerdir. (Bunlar, daha sonra da ifade edeceğimiz gibi özellikle Şia ve Zâhirîler'dir.)[5]

Fıkıhta kıyası benimseyen ve çoğunluğu teşkil eden âlimlerin, (Mutezile, Eş'arîler, Malikî, Şâfiî, Hanbelî ve Hanefî mezhepleri gibi) "müçtehidin zannı"nın gelişigüzel bir zan olmadığı, aksine müçtehidin naslardaki karine ve emarelerin varlığını mülâhazası ve şeriatın hükümlerini öğrenmede bütün gayretini ortaya koyması sonucunda ortaya çıkan bir kanaat olduğunu söylemelerine rağ-

---

[4] Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed*, II, 697-698

[5] Bkz. Şiîlerin kıyası reddi için; Bu kitabın İkinci Kısmının Üçüncü Bölümü. Zâhirîler için de Dördüncü Kısım, İkinci Bölüm.

men, kıyası benimseyen ve savunan kimseler açısından bile, **epistemolojik açıdan kıyası temellendiren şey**, sadece müçtehidin **"karinelere"** ve **"emarelere"** dayanması değildir. Bunun ötesinde kendileri için bir kaynak kabul ettikleri şey, bir başka ilkedir. Bu da, "Her müçtehit isabet eder" hükmüdür. Bununla kastedilen şey, hakkında nas olmayan şer'î meselelerde içtihat eden her müçtehidin, içtihadıyla ulaşmaya çalıştığı hükümde isabet ettiğidir. Bu ilkeyi -veya kaynakbenimseyenlere, "doğrulayanlar (musavvibe)" denilir. Bunu da, şu düşünceye dayandırmışlardır: Şeriatın hakkında nas beyân etmediği bir olay şu ihtimallar altında ele alınabilir: a) Hükmü bulunacak olay hakkında Allah katında belirli bir hüküm olmaması ihtimali: Bu durumda "hüküm zanna tâbidir, Yüce Allah'ın hükmü her müçtehidin öne çıkan kanaati (zann-ı galibi) doğrultusundadır." b) Bu olayın Allah katında belirli bir hükmü olması ihtimali: Bu durumda ise "bu hükmün aranması gerekir. Çünkü talep için bir matlup olması şarttır. Fakat müçtehit isabet etmekten sorumlu değildir. Dolayısıyla, isabet etmesi emredilmeyen bu belirli hüküm hakkında hata etmiş olsa da, üzerine düşeni yaptığı için isabet etmiş kabul edilir."[6]

"Musavvibe"nin hasımları olan ve kendilerine "hatalı görenler (muhattie)" denen kimseler ise şunu ileri sürmektedirler: Hiç bir vak'a yoktur ki, hakkında "Allah'ın belirli bir hükmü bulunmasın." Dolayısıyla da hakkında nas olmayan olayda isabet eden bir kişidir. O da, Allah'ın hükmüne uygun içtihadı yapandır. Bu hükme aykırı içtihatlarda bulunan diğer müçtehitler ise hatalıdırlar. Bu, kıyasın meşruiyetine zarar veren bir tavırdır. Çünkü kıyas, hakkında nas olmayan meselelerle ilgili olduğuna göre, Allah'ın bu meseleler hakkındaki hükmünü kesin olarak bilmenin bir yolu yoktur. O hâlde kıyas, kendisini fıkhî hükümlerde bir "asıl" olarak kabul etmeyenlere göre bu yüzden makbul değildir. Şu var ki, kıyası şer'î hükümlerin kaynaklarından birisi olarak kabul edip, benimseyenler, **kıyasın dinî meşruiyetini** "sahabenin karşılaştıkları ve hakkında nas bulamadıkları her meselede, içtihat ve reyle hüküm vermede icma etmeleri ve bunun da bize kadar şüphe bulunmayan bir tevatürle gelmiş olmasına"[7] dayandırmaktadırlar. Başka bir ifadeyle, kıyas şer'î hüküm kaynaklarından bir kaynaktır (asıl). Çünkü sahabe, "ihtilâfa düştükleri meselelerde hiç birisinin yadırgaması olmaksızın kıyas yapılacağına hükmetmişlerdir. Onların yadırgamadan benimsedikleri şey ise haktır." Bunun da ötesinde, "Her sahabe, bir diğerinin kıyas ettiğinden başka bir asl'a dayanarak kıyas yapmıştır."[8]

---

[6] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 363; el-Basrî, *A.g.e.*, II, 948
[7] Gazzâlî, *A.g.e.*, II, 242
[8] el-Basrî, *A.g.e.*, II, 726

Fıkıhta kıyasın epistemolojik konumunu tespit eden bu üç mülâhaza, kıyasın, akıl yürütme yöntemini kullanan diğer beyânî ilimlerdeki konumunu da belirlemektedir. Bütün bu bilimlerde kıyas, asıl ve fer', şahit ve gaip arasında mukayese ve benzeştirmeye dayanmaktadır, asıl ve fer'i bir araya getirmeye değil. Bu ilimlerde kıyas yapan, bir hüküm icat etmez veya önermelerden bir netice çıkarmaz. Aksine aslın hükmünü fer'e uygulamakla yetinir. Bu da, kıyas yapan kimsenin, "hükmün illeti şudur" şeklindeki zannına dayanmaktadır. Dolayısıyla da, elde ettiği hüküm yakînî değil, zannî bir hükümdür. Çünkü bu hüküm, asıldan zorunlu olarak ortaya çıkmaz. Aynı şeyi, kelâmcıların ve nahivcilerin kıyasında da görmekteyiz. Kelâmcıların bu kıyası, şahide dayanarak gaibi çıkarsamak (istidlâl bi'ş-şahid ale'l-gâib) şeklinde isimlendirilir. Fakat bunu yaparken her iki ilim dalı da, kendi alanlarının gerekli kıldığı tarzda kendi kıyaslarına yeni renkler kazandırmışlardır.

Bu şekilde nahivciler, kıyası fıkıhçılardan daha yaygın olarak kullanmış olmalarına ve çoğunluğunun nahivle kıyas arasındaki ilişkinin malul ile illet arasındaki ilişki[*] gibi olduğunu belirtmesine ve hatta bazılarının "kıyası inkâr eden nahvi inkâr etmiştir"[9] görüşünü ileri sürmesine rağmen onlar, nahiv usulünde "usul-i fıkıh ilminin"[10] epistemolojik omurgasını kopya etmişlerdir. Kuşkusuz usul-i fıkıh ilmi, sürekli olarak, nahiv usulü âlimlerinin kendisiyle düşündüğü bir model olmaya devam etmiştir. Bundan dolayı, fıkıh usulü âlimlerinin nazarında kıyası temellendiren şey, nahivcilerin kıyasını da temellendirmiştir. Böylece fıkıh bilginlerinde olduğu gibi, nahivciler açısından da kıyas, bir şeyi bir başka örneğe göre ölçmek ve karşılaştırmaktır. İbnu'l-Enbârî şöyle demektedir: "İlk sözlük anlamında kıyas, ölçmek ve takdir demektir. Kıyas kelimesi, "kâyestü'ş-şey'e, bi'ş-şey'i mukâyeseten ve kîsen" şeklinde gelen "kâyestü" fiilinin mastarıdır. Anlamı ölçmek ve karşılaştırmaktır. Terminolojide ise fer'e aslın hükmünü vermek demektir. Kıyas, "bir illete dayanarak fer'in asl'a hamledilmesi ve aslın hükmünün fer'e uygulanmasıdır." Kıyas ayrıca "bir ortak vasfa (câmi) dayanarak fer'in hüküm bakımından asl'a katılmasıdır" şeklinde de tanımlanmıştır."[11] İbnu'l-Enbârî, başka bir yerde ise şöyle denmektedir: "**Kıyas, nakle dayanan bir şeyin hükmünü, onunla aynı mana ve özelliği taşıyan hakkında nakil olma-**

---

* Yazar burada malulün illetten doğduğu gibi nahvin de kıyastan doğduğu düşüncesini kastetmektedir. (Çev.)

9 Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv*, (*el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* ile basılmış.), Nşr. Saîd el-Afgânî, (Beyrut, Dâru'l-fikr, 1971), 95

10 Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, 1984), I, 125

11 İbnu'l-Enbârî, *A.g.e.*, 95

yan başka bir şeye vermektir. Tüm durumlar için ayrı ayrı nakil olmadığı hâlde her yerde faili ref', mefulu nasb etmek buna bir örnektir."[12]

Öte yandan, nahivdeki kıyas, tıpkı fıkıhtaki kıyas gibi yeni bir hüküm icat etmek anlamını taşımaz, sadece aslın hükmünü fer'e uygular. Nahiv hükümleri, nahivcilerin de ifade ettiği gibi, yeni bir hüküm koyma tarzında değil, mevcut bir hükme uyma tarzındadır. Bu anlamda *el-Müstevfâ fi'n-nahv*'ın yazarı Kemâlüddin Ali b. Mes'ud el-Fergânî, nahivdeki illetlere ve buna bağlı olarak da, nahivdeki kıyasa itiraz edenlerin görüşlerini çürütmek sadedinde şöyle demektedir: "Sıradan kimselerin, nahvin illetlerinin zorlamalı ve uydurma olduğu iddiası ve bu iddiaya illetlerin sürekli olarak varlığa tâbi olduğu, varlığın illetlere tâbi olmadığı şeklinde bir dayanak öne sürmeleri doğru değildir. **Zira nahivde kullandığımız formları, kendi ortaya koyduğumuz yeni bir şey olarak değil, esas aldığımız bir modele uyarak kullanmaktayız.**"[13]

Esas alınan bu modele uyma, yakîne değil, zanna dayalıdır. Zannı, yani **nahivde müçtehidin zannını** meşru kılan şey dilin "hakîm bir makam" tarafından konulduğuna, yani dilin Allah'ın veya Allah'ın kendilerine ilham ettiği bilgeler topluluğunun belirlemesine bağlı (tevkifî) olduğuna inanmaktır. Failin ref, mefulun nasb edilmesi gibi dil hükümleri, belirli bir hikmetten dolayı olmalıdır. Nahivde kıyas yapan kimse de, yalnızca bu hikmeti aramaktadır. Az önce ismi geçen Fergânî şöyle der: "Biz herhangi bir durumda failin merfu olması gibi bir takım kurallar ve formüllerle karşılaşıp, bunların hepsinin veya en azından bir kısmının, Hakîm kural koyucunun (c.c.) eseri olduğunu bildiğimizden dolayı bu duruma benzerlerinin arasından belli bir kuralın tahsis edilmesindeki hikmeti bulmak isteriz. Bunu ortaya çıkarırsak nihaî gayeye erişmişizdir."[14] Aynı şey İbn Serrâc'ın şu ifadesinde de geçmektedir: "Nahiv, bu dili konuşanın Arapların kelâmını model alması demektir. Nahiv ilmini önceki Arapların sözlerinin tümevarım yoluyla taranmasından çıkarmışlardır. Bu işlem sonucunda bu dili ilk ortaya koyan kimsenin gözettiği gayelere vakıf olmuşlardır."[15] Bu sözden daha açık bir ifade de, nahiv ilminin kurucularından Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin, kendisine nahivde Arapların sözlerinin ta'lil edildiği illetlerden sorulduğu zaman söylediği şu cümledir: **"Ben, illet olarak kullandığın şey hakkında, zannıma göre bu şey illettir dedim. Eğer benimsediğim illette isabet etmiş isem aradığım da budur. Ancak benim bir hükmün illeti olarak kullandığımın dışında**

---

[12] İbnu'l-Enbârî, *el-İğrâb*, 45

[13] Suyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, Nşr. Ahmed M. Kâsım, (Kahire, Matbaatü's-saâde, 1976), 54

[14] *A.g.e.*

[15] Ebû Muhammed b. Serrâc, *Kitâbu'l-usûli'l-kebîr*, I., 37

aha münasip bir illet bulan olursa onu getirsin."[16] Sanki Halil, burada fakihlerden önce- "Ben bir müçtehidim ve her müçtehit isabet etmiştir" demektedir. İbn Cinnî de, kıyasın gücünü nahivcilerin inancına, yani zanlarına ağlarken aynı şeyi söylemektedir: "Nahivcilere göre kıyasın kuvveti, onların Arapların kelâmına kıyas edilerek ortaya konan şeyin de, Arapların kelâmından olduğuna inanmalarıdır."[17] Bunun için, semâ' (nakil) ile çatıştığı zaman kıyasın terk edilmesi gerekir. Çünkü semâ', nastır. Bilindiği gibi nas, beyânî epistemolojide temel kaynak otoritedir. İbn Cinnî şöyle der: "Yaptığın kıyas seni bir sonuca ulaştırır, sonra da sen Arapların, başka bir kıyasa uygun olarak senin kıyasından farklı konuştuklarını görürsen, yaptığın kıyası bırakarak onların kullandığı şekli esas almalısın."[18] Aynı husus fıkıh usulünde de bu şekilde karara bağlanmıştır. Zira hakkında nas bulunan veya üzerinde icma edilen herhangi bir meselede kıyas etmek veya nas ve icmanın çeliştiği kıyas ile amel etmek bâtıl kabul edilir.

Kıyasın epistemolojik açıdan kelâmdaki genel çerçevesi, fıkıh ve nahivdeki durumundan farklılık arz etmez. Kelâmdaki kıyas da, "bir şeyi başka bir örnek ile karşılaştırıp ölçmektir." Kelâmcı da, fakih ve nahivci gibi yeni bir hüküm icat etmez, aksine "şahit" (duyu alanındaki) diye isimlendirdiği aslın hükmünü, "gaip" (duyu alanı dışındaki) diye isimlendirdiği fer'e nakleder. Kelâmcılar bunu şöyle ifade eder: "Şahide dayanarak gaibi çıkarsama, şahitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gaipteki her şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gaip alanında taşıyan şey, aynı illeti şahit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır."[19] Kelâmcılar, illetlerinin zannî olmayıp aklî oldukları için -geçen bölümde gördüğümüz gibi- ilim ifade ettiklerini kabul etmelerine rağmen, bu akıl yürütme tarzları için "yakîn" iddiasında bulunmamışlar, sadece "ilim gerektirir" demekle yetinmişlerdir. Onlara göre "ilim", "zan"dan daha üstün bir mertebede olsa da, gelecek bölümde açıklayacağımız gibi, bu ilim mantıkî anlamıyla yakîn ifade etmez.[20]

Bununla beraber kelâmcıların kıyasla ilgili metodunun epistemolojik statüsünün, doğrudan kelâm ilminden kaynaklanan bazı mülâhazaların dikte ettiği ilâfi ilave bazı unsurlar tarafından belirlendiğini dikkate almak gerekir. Bu bağ-

---

16 Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-Îdâh fî ileli'n-nahv*, Nşr. Mâzin el-Mübarek, (Beyrut, Dâru'n-nefâis, 1982), 65-66

17 Ebu'l-Feth Osmân İbn el-Cinnî, *el-Hasâis*, Nşr. Muhammed Alî en-Neccâr, İkinci Baskı, (Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1952-56), I, 114

18 *A.g.e.*, I, 125

19 Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, Nşr. Richard Joseph McCarty, (Beyrut, el-Mektebetü'ş-şarkiyye, 1957), 12

20 Bkz. Birinci Kısım, Altıncı Bölüm

lamda öncelikle isimlendirmedeki farklılık dikkate alınmalıdır. Fakihler ve nahivciler metotlarını kıyas diye isimlendirirken, kelâmcılar bu isimden kaçınmışlar ve bunun yerine "**şahide dayanarak gaibi istidlâl etmek**" terimini kullanmışlardır. Çünkü kelâmcılara göre şahit tabiat ve insan âlemi; gaip ise uluhiyet âlemi (Allah'ın zatı ve sıfatları vb.) olduğu için, birincisi için "asıl"; ikincisi için de "fer'" kavramını kullanmak uygun değildir. Fakih ve nahivcilere göre ise asıl nastır. Nas ilk asıl olup bütün kaynakların aslıdır. Bu yüzden fer'den daha üstündür. Hâlbuki kelâmcılarda fer'in yerini alan "gaip", aslın yerini tutan "şahit"ten üstündür. Bu nedenle şahidin asıl, gaibin de fer' olarak isimlendirilmesi uygun ve caiz değildir. Bunun yanında özellikle de Kur'an'ın "**gayp âlemi, şehadet âlemi**" terimlerini sıklıkla kullanmasını dikkate alırsak, şahit ve gaip kavramlarının kullanımı, hiçbir problem doğurmaz. (Kur'an'da bu kavramların kullanımı ile ilgili olarak bkz. Enam: 73)

Öte yandan kelâmcılar, kıyas kavramını kullanmaktan sakınmışlar ve bunun yerine "istidlâl (akıl yürütme/çıkarsama)" terimini kullanmışlardır. Bu bağlamda "gaibin, şahite kıyas edilmesi" yerine, "şahide dayanarak gaibi istidlâl etmek (çıkarsamak)" formunu, birisi dinî diğeri ise epistemolojik olan iki mülâhazadan dolayı tercih etmişlerdir. Dinî açıdan, kelâmcılar, "teşbih" ifade ettiği için "kıyas" kavramını kullanmaktan sakınmışlardır. "Gaip" Allah, "şahit" de insan veya tabiat olunca, "gaibin şâhide kıyas edilmesi" düşüncesi, "Allah'ın insana benzetilmesi" ifadesine denk olacaktır. Kelâm ilminin en önemli hedeflerinden birisi bilindiği gibi Allah'ın mahlukatına her türlü benzeyişten tenzih edilmesi olduğuna göre bu, kelâmcıların kabul edemeyeceği bir isimdir. Epistemolojik açıdan ise kelâmcılar, delilden hareket ettiklerinden metotlarını salt "kıyas" olarak değil, "istidlâl" olarak isimlendirler. Onlara göre delil ise "duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren şeydir. Delil, duyu ve zarurî bilgi alanının dışındaki şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret ve belirti"dir.[21] Duyu alanının dışındaki medlûle ulaşmak için "**emare**" olan "**delil**" üzerinde fikir yürütmek, kelâmcılar tarafından "**i'tibar (akıl yürütme)**" diye isimlendirilmiş ve bu i'tibarı, "*Ey basiret sahipleri i'tibar ediniz*" (Haşr: 2) âyetiyle irtibatlandırmışlardır. Allah'ın bilgisine ulaşmak için delil üzerinde akıl yürütmeyi, yani şahit (âlem) üzerinde düşünmeyi insan için zorunlu kabul etmişlerdir.

Burada, pek çok çağdaş eser ve yazarın epistemolojik muhtevasını bilmeden salt ahlâkî muhtevasıyla ele aldıkları beyânî bir terim olan **i'tibar**[*] kavramı üze-

---

[21] Bâkıllânî, *A.g.e.*, 13-14

[*] İ'tibar kelimesinin metin içinde kullanılan ibret ve ubûr kelimeleriyle aynı kelimeden türediğine dikkat edilmelidir. (Çev.)

nde biraz durmak gerekir. Gerçekten de fakih ve kelâmcıların terminolojisinde i'tibar" kavramı, kıyas ve akıl yürütme demektir. Bu, bilinenden bilinmeyene, ani bilinmekte olan aslın veya şâhidin hükmünden, bilinmeyen ve bilinmeye ılışılan fer'in veya gaibin hükmüne "intikal etmektir (ubûr)." Az önce zikredi-n âyetin de belirttiği gibi Kur'an i'tibarı emrettiği için, kıyas savunucuları onu ddedenlere karşı, kıyasın Allah'ın emrettiği i'tibarın ta kendisi olduğunu iddia tmişlerdir. Ebû Hüseyin el-Basrî hükümlerin çıkartılmasında kullanılan bir ıetot olarak kıyası temellendiren şer'î delilleri ortaya koyarken şunları söyle-ıektedir: "Bir başka delil de şudur: Yüce Allah **"Ey basiret sahipleri i'tibar diniz!" buyurmuştur. İ'tibar, bir şeyi bir başkasına nakletmek ve onun ükmünü diğerine uygulamaktır.** "Bu şeyde ibret vardır" ifadesinin anlamı, ›u şeyde başka bir şeyin hükmünün ona bakarak tespit edilmesini gerektiren ir özellik vardır' demektir. İ'tibar, çekinme ve ders çıkarmak demek değildir. Çünkü bunlar i'tibarın neticesidir."[22] Cüveynî de şöyle demektedir: "İbret, öl-ülen işarettir. İ'tibar ise ölçmektir. Sözlük anlamı olarak kıyasa yakındır. Nite-im dirhemlerin tartılması 'âbertü ed-derâhime' ve 'âbertühâ' cümleleriyle ifade dilir. İ'tibar, ibret anlamında; ibret de, i'tibar anlamına kullanılır."[23] Dede İbn Rüşd de şöyle demektedir: "İ'tibar bir şeyi bir şeye benzetip hükmünü ona uy-ulamaktır. Sa'leb'in **"Ey akıl sahipleri i'tibar ediniz"** âyetinden kıyasın kaste-ildiğini söylediği rivayet edilmiştir. Sa'leb, "İ'tibar, kıyastır" demiştir."[24] Seyyid erif el-Cürcânî ise *Tarîfât*'ında şöyle der: "İ'tibar bir hükmün hangi sebeple ıbit olduğu hususunda fikir yürütmek ve benzerini ona katmaktır. Bu da kıya-ın ta kendisidir."

Son olarak, beyânî eğilimi olan Arap düşünürleri arasında da **i'tibar** teriminin ullanıldığını ilave edelim. Bu düşünürlerle İbn Heysem ve İbn Nefîs gibi tabiat limlerini kastediyorum. Bunlar, "i'tibar edersek" veya "i'tibar et" vb. şekillerde i'tibar etmek" fiilini sıklıkla kullanmışlardır. Bununla da, bizim "düşün, dene ve onuca var" tarzında ifade ettiğimiz şeyi kastederler. Bunun ötesinde beyânî erçevede güçlü bir epistemolojik kuvvet ve dinî bir kriter niteliği kazanan bu rimi bazı sûfîler, zâhirden bâtına geçmek (ubûr) esasına dayanan batinî me-otlarına dinî-beyânî bir meşruiyet kazandırmak için kullanmışlardır. Bu anlam-a Gazzâlî, *Mişkât* isimli eserinde şöyle demektedir: "Sadece zâhire bağlanan Haşevîdir, sadece bâtına bağlanan da Bâtınîdir. İkisini bir araya getiren kimse ise ıükemmeldir. Bunun için Hz. Peygamber 'Kur'an'ın zâhiri, bâtını, başlangıcı ve

---

el-Basrî, *el-Mutemed*, I, 738

Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, Nşr. F. Hüseyin Mahmûd, (Kahire, Dâru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, 1979), 62

İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddemât* (Kahire, Matbaatü's-saâde), 19

nihayeti vardır' buyurmuştur. Zaman zaman bu rivayet mevkuf bir hadis olarak Hz. Ali'den rivayet edilmiştir. Buradaki anlam şudur: Musa, 'ayakkabısını çıkarması' emrinden, iki âlemin terk edilmesini anlamıştır. Zâhiren ayakkabılarını çıkartarak, batinen de iki âlemden yüz çevirerek bu emri yerine getirmiştir. İşte bu, i'tibarın ta kendisidir. Yani i'tibar bir şeyden bir başka şeye, zâhirden sırra geçmektir."[25]

Kıyas, istidlâl, nazar, i'tibar, aralarındaki ortak bir vasıftan (câmi)* dolayı bir şeyi diğer bir şeyle karşılaştırma esası üzerine kurulan aynı zihnî etkinliğin isimleridir. Ancak terimler sadece ilmî bir delâlet ve anlama değil, aynı zamanda genellikle de ideolojik karakterli bir içeriğe de sahiptir. Önceki sayfalarda, beyâna ait bu zihnî akıl yürütme eyleminin epistemolojik konumunu tespit eden temel unsurları ortaya koyduğumuza ve kelâm ilminde "kıyas" kavramının kullanımını caiz ve uygun kılmayan dinî mülâhazalara işaret etttiğimize göre şimdi de, en azından portreyi tamamlamamız için zarurî olan şu noktaya temas etmemiz gerekir: Fakih ve nahivcilerin kıyas kavramına sarılmalarının ve onu 'istidlâl' ve 'i'tibar' lafızlarına tercih etmeleri sadece "masum" ve sebepsiz bir tavır değildir. Aksine bu tavır -bilerek ya da bilmeyerek- fer'leri asıllara kıyas ettiklerini, yani fer'lere asılların hükmünü verdiklerini vurgulamak içindir. Bu vurgulamada gözden kaçmayan ideolojik bir meşrulaştırma da bulunmaktadır. Kelâmcıların ise "şahide dayanarak gaibi çıkarsama (istidlâl)" diye formülleştirdikleri yöntemlerine sarılmaları ise sadece zikrettiğimiz dinî ve epistemolojik mülâhazalardan dolayı değil, bunun ötesinde dinî açıdan istenilen istikamette olduklarını vurgulamak içindir. Dinen istenen istikamet ise mahlukata (şahit) bakarak Yaratıcı (gaip) hakkında istidlâlde bulunmaktır. Kelâmcıların bu çabalarında kendi ilim sahalarına ideolojik meşruiyet kazandırma gayesi gizli değildir. "İ'tibar"ın bazı sûfîlerce kullanılması ve bir şeyden bir başka şeye geçmek ile, "zâhirden sırra veya bâtına geçmek" arasında bir uyum görmeleri ise açık bir ideolojik kullanımdır.

Muhtemelen geçen mülâhazalar, hem epistemolojik ve hem de dinî ve ideolojik açıdan beyânî kıyasın genel 'statüsünün' tespiti için yeterlidir. Fakat kıyas,

---

[25] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, Nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî, (Kahire, 1964), 73. Sûfîlerdeki itibar anlayışına gelecek bölümde döneceğiz.

* Beyânî kıyasta aslın hükmünü fer'e uygulamaya imkân veren özellik, mantıkî kıyastaki orta terimin karşılığı ve pareleli olarak kullanılan "câmi" ya da "câmi vasıf"tır. Beyânî kıyas mantıkî kıyastan farklı olduğu için câmi vasıf kelimesini orta terim kavramıyla karşılamak doğru değildir. Ayrıca câmi vasıf bazen illet niteliğinde, bazen de salt bir benzerlik (şebeh) şeklinde bazen de hükme gerekçe olamıyacak bir vasıfta ortaklık şeklinde vb. olabildiği için de illet ya da benzerlik terimleriyle de karşılanması doğru değildir. Bu yüzden bu terimi ortak vasıf kavramıyla karşıladık. (Çev.)

epistemolojik değeri açısından bütünüyle aynı derecede değildir. Aksine fer'i asl'a, gaibi şâhide veya kıyas edileni kıyas olunana bağlayan **"Câmi unsur (ortak vasıf)"**un türüne göre, güç ve zayıflık bakımından farklı derecelerde bulunabilmektedir. Şimdi üzerinde durmamız gereken konu budur.

–2–

Genel yapısı itibarıyla beyânî kıyas, dört unsurdan oluşur: Asıl, fer', hüküm ve illet. Bu unsurların bu şekilde sıralanması aslında gelişigüzeldir. Bu sıralama bu unsurların ne mantıksal önceliklerini ve epistemolojik kuvvetlerini belirtir ne de kıyas yapan kimsenin takip edeceği düşünsel süreci ifade eder. Gerçekte bu unsurların kesin ve nihaî bir sıraya yerleşimi ciddi ölçüde zordur. Çünkü farklı yaklaşım tarzlarına göre bu unsurların önemi ve yerleri de değişebilmektedir. Meselâ zaman sırasını dikkate alırsak, o zaman önceliğin "aslın hükmü"nde olduğunu söylemek mümkündür. Burada asıl ve aslın hükmü birbirinden ayrılmadan ele alınıyor. (Bu da, aslın kelâmcılardaki anlamıdır.) Yani, meselâ önce şarabın haram olduğunu ifade eden âyet nassı, bunu hakkında nas olmayan bir olay olarak meselâ nebiz takip eder; üçüncü aşamada illet (aslın hükmü'nün- illeti) yani sarhoş edicilik gelir, son olarak da aslın hükmünü fer'de elde etmek, yani nebizin de haram kılınması takip eder.

Ancak bu sıralama eleştirilebilir. Çünkü mantıkî açıdan "aslın hükmü ve bunun illeti"nin fer'den önce olduğu söylenebilir. Zira bu asl'a bağlıdır ve asıl içinde barınmaktadır. Dolayısıyla sıralamanın şu şekilde de olması gerekir: Aslın hükmü, aslın hükmünün illeti, fer', aslın hükmünün fer'de uygulanması. Fakat bu sıralama da bir durum dışında eleştiriden kurtulamaz. O da, illetin aslın hükmü ile birlikte -hazır olarak- zikredildiği durumdur. Kıyas denince akla gelen ve yaygın olan diğer durumlarda ise illet asılda açıkça belirtilmez. Aksine müçtehit, daha sonra arz edeceğimiz belirli yöntemlerle bunu kendisi çıkarır. Müçtehit, her şeyden önce istinbâtında aslın illetini bulmak için yaptığı içtihattan dolayı müçtehit ismini alır. Müçtehit bu içtihadı, ortada hakkında nas olmayan yeni bir mesele, yani fer' bulunduğu için yapar. Şu hâlde müçtehidin bu fer' hakkındaki bilgisi, aslın hükmünün illeti olduğuna inandığı şeyden daha önce vardır. Bundan sonra bu illetin fer'de bulunup bulunmadığının araştırılmasından ibaret olan bir başka aşama gelir. Eğer bu illetin fer'de de bulunduğu kesinlik kazanırsa, aslın hükmü fer'e uygulanır. Mantıkî sıraya göre müçtehidin düşünce aşamalarını takip eden bu seyri esas alırsak sıralama şu şekilde olmaktadır: Fer', asıl, illet ve hüküm. Yani müçtehit öncelikle hakkında hüküm olmayan olay (fer') ile karşılaşır, hakkında hüküm bulunan olaylardan fer'e benzeyen bir örnek arar (asıl), sonra da asıl ve fer'de beraberce bu hükmün illetini araştırır. Müçtehidin düşünce aşamalarındaki bu öncelik, aslın hükmünün illetinin fer'de

daha açık ve daha güçlü olduğu için fer'in bu hükmü almaya asıldan daha münasip olduğu durumlarda kesin bir epistemolojik önceliğe dönüşür. Bunun için bu tür kıyas "kıyas-ı evlâ" olarak isimlendirilmiştir.

Geçen ifadeler özellikle fıkıh alanında olmak üzere, kıyasın yapısının zor ve kompleks olduğu ve belli bir yaklaşıma dayanarak kıyasta nihaî bir form elde etmenin kolay olmadığını göstermek açısından yeterlidir. Bu durum, usulcülerin kıyasın cüz'î ve detay meseleleri üzerindeki sayısız tartışma ve ihtilâflarını açıklamaktadır. Bunlar, salt mantıksal yaklaşımlarla birlikte fıkhî veya kelâmî mezhep tercihlerinin harekete geçirdiği bir ihtilâftır. Araştırmamızın bu aşamasında bizi ilgilendiren şey, beyânî kıyası daha basit bir yapıya dönüştürüp kendini dikte eden sonuçları seçip çıkararak bu kıyas türüne hakim olan karmaşık yapıyı çözümleme imkânı verecek bir metoda ulaşmak değildir. Bunu ilerde yapmaya çalışacağız. Yukarda yaptığımız tespitlerden burada bizi ilgilendiren şey, kıyas türlerinin tahlilinde esas alacağımız bir sınıflandırma meydana getirmektir. Bu bağlamda aşağıdaki yaklaşımlara göre beyânî kıyasın türlerini, özellikle fıkıhta olmak üzere, üç büyük sınıfa ayırmak mümkündür. Her sınıfın başka türleri ve kısımları kapsadığını göz önünde bulundurmalıyız. Şu hâlde, bir taraftan, aslın ve fer'in ilgili hükmü hak edişinin ve hükme yakınlığının derecesi açısından kıyasa bakmak mümkündür. Bir başka açıdan ise hükmün bizzat bir illete ya da sadece illete delâlet eden bir vasfa dayandırılması itibarıyla kıyasa bakılabilir. Üçüncü olarak da, asıl ve fer' arasındaki "ortak vasfın" gücü açısından kıyasa bakılabilir.

O hâlde, bu kısımları açıklayalım.

A- Aslın ve fer'in ilgili hükmü hak edişinin ve hükme yakınlığının derecesi bakımından kıyasa baktığımız zaman, kıyasın üç kısım olduğunu görürüz.

1- Fer'in hükme asıldan daha yakın olduğu kıyas: Bu çeşit kıyas "kıyas-ı evlâ" veya "celî kıyas" olarak isimlendirilir. Bunun örneği, hakkında nas olmayan bir "fer'" durumundaki, anne babaya sövmek veya dövmek yoluyla kötülük yapmayı, hakkında nas olan asıl durumundaki "öf!" demek ve azarlamaya kıyas etmektir. Bu azarlama hakkındaki nas, "*onlara "öf!" deme ve onları azarlama*" (İsra: 23) âyetidir. Burada fer' olan dövmek ve azarlamak hükme yani yasaklanma hükmünü almaya, asıl olan "öf" demekten daha daha yakındır. Usulcülerin büyük bir kısmı, bunu bir kıyas çeşidi olarak değil, sadece nassın kapsamına "katma" işlemi olarak görürler. Bu, Hanefîlerin sınıflandırmasına göre "delâletin delâleti" (veya nassın delâleti ya da fehva'l-hitâb) iken, Şâfiîler bunu "mefhum-u Muvâfakât (uygun anlam)" olarak isimlendirirler. (Birinci bölüme bakınız.)

2- Aslın ve fer'in hükme eşit yakınlıkta olduğu kıyas: Bu kıyas türü, "Nas manasındaki kıyas" olarak isimlendirilir. Bazıları, onu "nassın delâleti" kapsamına sokarlar. Gerçekte bu, sadece bir genelleştirme, yani illeti asılda zikredilen hükmün bu illetin bulunduğu bütün durumlara genelleştirilmesidir. Bunun örneği, yetimlerin mallarını yemenin haram olmasının, bu malların itlaf edilebileceği bütün durumlara genelleştirilmesidir. Bu hüküm, "*Haksız olarak yetimlerin mallarını yiyen kimseler karınlarına ancak ateş doldururlar*" (Nisa: 10) âyetine dayanmaktadır. Burada asıl, yetimlerin mallarını yemekten sakındırmak, fer' ise hangi yolla olursa olsun onların mallarını itlaf etmektir. İster yemek suretiyle olsun, ister başka bir şekilde olsun, bütün itlaf tarzları hüküm açısından eşittir.

3- Fer'in hükme asıldan daha yakın veya ona eşit olmadığı aksine, aslın hükmünün fer'e uygulanmasının müçtehidin zannına bağlı olduğu kıyas: Bu, asıldaki hükmün illetinin zikredilmemesinden dolayıdır. Bu durumda illeti müçtehit kendisi çıkarır ve sonra da onun fer'de de olup olmadığını araştırır. Bu tarz kıyas, "hafî kıyas" olarak isimlendirilir ve temelde kıyastan kastedilen şey de budur.

B- Hükmün, illet ya da sadece illete delâlet eden bir vasıf üzerine kurulması açısından bakarsak, kıyasın iki kısım olduğunu görürüz:

1- İllet kıyası (kıyasu'l-ille): Bu, asılda hükmün illetini bulduktan ve bu illetin fer'de de bulunduğundan emin olunduktan sonra aslın hükmünü fer'e vermektir.

2- Delâlet Kıyası: Aslın hükmünü, hükmün illetine değil, asıl ve fer'de illete delâlet eden şeye dayanarak fer'e vermektir. Bu kıyas asl ve fer'in illetin delilini birlikte taşımalarının doğrudan illette, dolayısıyla da hükümde müşterek olmalarını gerektirmesi esasına dayalıdır. Başka bir ifade ile delâlet kıyası, "illetin sonucuna (malul) bakarak illetin varlığını, sonra da illetin varlığına bakarak yeni bir sonucu çıkarsamaktır." Fakihler zaman zaman bu çeşit kıyası kullansalar da, bunu daha çok kelâmcılar kullanmaktadırlar. Bu da şahide dayanarak gaibi çıkarsamaktır.

C- Asıl ve fer'deki "ortak vasfın"ın gücü açısından baktığımız zaman, Gazzâlî'nin de yaptığı gibi kıyasın dört mertebede tasnifi mümkündür.

1- Asıl ve fer' arasındaki ortak vasıf hükümde **müessirdir**, yani hükmün illeti ve dayanağıdır. "Müessirin müessir olduğu, nas veya icma veya eleyici bir tahlil (sebrun hâsır) ile bilinir." Nas ile bilinmesi, hükmün, "şu sebepten dolayı şundan sakının", "şundan dolayı ...", "... olmasın diye" veya "... için" (bunların hepsi de yaklaşık olarak aynı anlamdadır) gibi hükmün illetini ve ona sevk eden şeyi veya hükümdeki hikmeti ve ondan amaçlanan şeyi açıklayan bir lafızla gelme-

siyledir. İcma ile bilinmesi ise müçtehitlerin (ya da öncelikli olarak sahabenin) herhangi bir hükmün şu veya bu sebepten kaynaklandığına icma etmeleridir. Eleyici tahlil veya yaygın ifadesiyle "sebr ve taksim"in anlamı ise hakkında hüküm olan şeyin taşıdığı sıfat ve özelliklerin tam olarak belirlenmesi, sonra da bunların tek tek araştırılarak, hangisinin tek başına hükmün gerçek illeti ve etkeni olduğunu tespittir. Müçtehit, aslın bütün özelliklerini tam olarak belirleyip, zann-ı galibiyle de bunlardan hükmün gerekçesi olmaya uygun olanını tespit ettikten sonra bu özelliği hükmün illeti ve müessiri kabul eder. Meselâ şarap (hamr) sıvıdır, kırmızıdır, sıkılmıştır, ekşitilmiştir ve sarhoş edicidir. (Bu taksim işlemidir) Bu özelliklerin teker teker denenmesi, son özelliğin (sarhoş edicilik) haram kılınma illeti olduğuna dair güçlü bir zanna götürür. Yani sarhoş edicilik özelliği, şarabın haram kılınmasına dayanak olmaya uygun (münasip) bir vasıftır. Bu anlamda müessir vasfın tesiri (sarhoşluk), doğrudan hüküm (haram kılınma) üzerinde kendini göstermektedir. Gazzâlî bu hususu şöyle belirtir: "Bu (müessir vasıf) aslın anlamında olan şeydir. Bunun asıl gücünde olması kesin olup, yer yer kıyası inkâr edenler dahi bunu itiraf ederler. Çünkü böyle bir durumda fer' ile asıl arasında, mahal farklılığından başka hiçbir ayrılık kalmamaktadır: Eğer sadece sarhoş edicilik, şarap içmenin yasaklanmasında müessir ise nebiz de kesin olarak ona katılır."[26] Bundan daha alt düzeyde ise "müessirin hükmün zatında değil, cinsinde ortaya çıkmasıdır. Ana baba bir kardeşliğin mirastaki öncelikte etkili olduğunun ortaya çıkarılması ve nikâh velâyetinin buna kıyas edilmesi böyledir. Miras, nikâh velâyetinin aynı değildir, fakat gerçekte aralarında cins birliği bulunmaktadır. Bu haktır, önceki de haktır."[27]

2- Asıl ve ferdeki ortak vasfın **mülâim** olduğu kıyastır. Buna "münasip mülâim" de denir. Mülâim vasıf "cinsi, hükmün zatında tesir eden vasıftır. Sıkıntı ve zorluk sebebiyle hayızlı kadının namazları kaza etme mükellefiyetinden kurtulması gibi. Zira, meşakkat cinsinin hayızlı kadınından kılamadığı namazın kazasını düşürmede müessir olması, yolculuk meşakkati ile kısaltılan namazın kılınmayan iki rekâtının sakıt olmasındaki tesiri gibidir."[28] Burada cins, meşakkattir. Somut hüküm ise namazın kazasının düşmesidir. (Bunu şöyle açıklayabiliriz: Buradaki asıl, yolcunun namazı kısaltarak, dört rekât yerine iki rekât kılmasıdır. Bunun sebebi de, yolculuk meşakkatiyle karşılaşmasıdır. Bu meşakkat, ıskat ettiği iki rekât namazın sorumluğunu yolcudan kaldırır ve yolculuğun bitmesinden sonra yolcu bunları kaza etmez. Burada meşakkat, yolcunun yolculuk esnasındaki namazlarda kılmadığı rekâtların kaza edilmesi mükellefiyetini orta-

---

[26] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 319

[27] *A.g.e.*, 319

[28] *A.g.e.*, 320

dan kaldıran "münasip" sebeptir. Bilinmektedir ki, hayızlı kadın namazlardan muaftır. Kadın, hayız döneminde kılmadığı namazlarını sonradan kaza etmez. Çünkü hayız hâlinde meşakkat vardır. Burada meşakkatin kendisi değil, cinsi hükmün illetini oluşturmaktadır.)

3- Asıl ve ferdeki ortak vasfın bir çeşit **benzerlik (şebeh)** şeklinde olduğu kıyastır. Bu da "cinsinin tesirinin, hükmün cinsinde ortaya çıktığı" kıyastır. Gazzâlî, bunu "garib münasip" diye isimlendirmiştir: "Çünkü anlamlar/vasıflar için en genel cins, onun maslahat olmasıdır. Münasip de bir maslahattır. Maslahat tesirini hükümler üzerinde gösterir. Çünkü, Şeriatın maslahatları gözettiği bilinmektedir. Şeriatın maslahatların cinsini dikkate alma noktasındaki bu genel ilkeden hareketle bir noktada münasebetin görülmesi müçtehidin zannının harekete geçmesini sağlamıştır. Ayrıca şeriatın genel tavrına baktığımızda, benzerlik zan doğurmaktadır. Çünkü bu, şeriatın hüküm koyarken itibar ettiği bilinen vasıflar cinsindendir."[29] Buradaki ortak vasıf, hükmün kendisi için değil, illeti için münasiptir. Bu da şuna dayanmaktadır: "Biz, Yüce Allah'ın her hükmünde bir sırrı olduğunu biliyoruz Bu da, hükme münasip olan maslahattır. Her ne kadar bu maslahatın bizzat kendisini her zaman ortaya çıkarmak mümkün olmasa da bu maslahatı içerdiği izlenimini veren ve maslahatın muhtemel yeri ve onu içeren kalıbı olduğu zannedilen vasfa muttali olunabilir. İşte biz hükümlerdeki bu sırrın bizzat kendisine muttali olamazsak da, hükmü gerektiren maslahat hususunda bir ortaklığı ima eden böyle bir vasıfta ortaklık, hükümde de ortaklığı yani aynı hükmü almayı gerektirir."[30] Şebeh kıyasının örneği, Ebû Hanife'nin teyemmüm ve mest üzerine mesh yapma ile arasında benzerlik kurarak abdestte başı birden çok kez meshetmenin uygun olmadığı görüşüdür. Burada ortak vasıf meshtir ve mükerrer olması dinen uygun değildir. Bununla beraber fakihler, "şebeh kıyası"nın tanımlanmasında ve sınırlarının tespit edilmesinde çok zorlanmışlardır. Muhtemelen şebeh kıyası konusundaki sözlerin en açığı şudur: "Salt kendi başına hükme münasip olmadığı hâlde, sadece münasip vasfa benzediğinden dolayı münasip olan vasıf esas alınarak yapılan kıyastır." Fakihlerin çoğunluğunun şebeh kıyasını zayıf kabul etmelerine rağmen, Gazzâlî'nin de tespit ettiği gibi, kullandıkları kıyasların büyük kısmı, şebeh kıyasıdır. Çünkü "illetlerin hükme tesirini nas, icma ve maslahat münasebeti ile açıkça tespit etmek zordur."[31] Şu hâlde, geriye sadece şebeh/benzerlik kalmaktadır.

4- Asıl ve ferdeki ortak vasfın, **salt tard'a dayalı olduğu kıyastır. Bu, kıyas türlerinin en zayıfıdır. Meselâ "sirke, cinsi üzerine köprü inşa edilemeyen bir**

[29] *A.g.e.*
[30] *A.g.e.*, 310
[31] *A.g.e.*, 312

sıvıdır. Öyleyse sirke tıpkı yağ gibi pisliği giderici değildir" iddiası bu tür bir kıyastır. Sanki bu kişi suyun pisliği gidermesi hükmünü, köprülerin yalnızca su üzerine inşa edilmesine bağlamış, illet olarak bunu görmüştür. Bu şekilde az miktardaki su da her ne kadar kendisi üzerine köprü inşa edilmese de, cinsi üzerine inşa edilmektedir. (Yani üzerine köprü inşa edilen şey de nihayetinde bir sudur.) **Bu, nakz* taşımayan ve tarddan başka da özelliği olmayan muttarit bir illettir."**[32] Bütün usulcülere göre, tard kıyası batıldır. Çünkü bu kıyas, birinci tarafın (asıl) hükmünün ikinci tarafın (fer') hükmüyle aynı olduğu zannına sebep olacak bir gerekçe bulunmaksızın iki tarafa da aynı hükmü vermekten ibarettir. Gazzâlî şöyle der: "Bizim, tard kıyasının geçersiz sayılmasında kesin kabul ettiğimiz ölçü, hükmün sadece bir vasıf ile beraber bulunmasının bu vasfın illet olarak kabul edilmesi yönünde bir kanaat oluşturmayacağıdır."[33] Tardın bütün özelliği, her illette tardın bulunması şartı olmasıdır. Çünkü tardın anlamı, "nakz içermemektir." Fakat bu şart, usulcülere göre yeterli değildir. Çünkü tardın ötesinde şebeh ya da illet gibi bir başka unsur daha gerekir.

Bununla beraber işaret etmek gerekir ki, "**tard**" ile kastedilen şey, illet bulunduğunda hükmün de varlığını devam ettirmesidir ki bu da, "nakz/çelişki"nin zıddıdır. Bu türün öncesinde zikredilen kıyas türlerinin hepsinde de illet bulunduğu zaman hükmün de bulunmasından dolayı, hepsi bir sınıfın altına girerler. Bu da en genel anlamıyla, yani, illetin veya illet anlamında olan bir şeyin bulunmasıyla hükmün de devam etmesi demek olan "tard" kıyastır. Bu kıyas, akis kıyasının (kıyasu'l-aks) karşıtı olarak tard kıyası diye isimlendirilmiştir. Akis **kıyası**, "Hükmün illeti bakımından **farklı oldukları** için, aslın hükmünün zıddını fer'de tatbik etmektir. Şu iddia buna örnektir: Eğer itikafa girmek için oruçlu olmak normalde şart olmasaydı, bir kimse itikafa oruçlu girmeyi adamış olsa bile oruç itikafın şartı olmazdı. Aynı şekilde namaz normalde itikafın şartı olmadığı için, bir insan itikaf ile beraber namaz kılacağını adamış olsa da, namaz itikafın şartı olmaz. Burada asıl namazdır. Hüküm, namazın itikafta şart olmayışıdır. Bu hüküm fer'de, yani oruç hakkında geçerli değildir, oruç hakkında bunun zıddı geçerlidir. Burada asıl ve fer' aynı illeti taşımamakta, aksine farklı özellikler taşımaktadır. Çünkü itikafta namazın şart olmayışını temin eden illet,

---

* Yazarın ileriki sayfalarda tanımladığı gibi, nakz, illet olarak gösterilen vasfın bulunduğu her durumda hükmün bulunmaması, bazen illet bulunduğu hâlde hükmün geri kalmasıdır. Tard ya da ittirat ise illet diye sunulan vasfın bulunduğu her durumda hükmün de bulunmasıdır. (Çev.)

32 *A.g.e.*, 311

33 *A.g.e.*, 323

nezredilse bile itikafta şart olmayışıdır. Bu anlam oruçta yoktur. Çünkü, nezretmekle oruç şart olur."[34]

Bunlar, zikrettiğimiz üç yaklaşıma göre kıyasın kısımlarıdır. Bu sınıflamalara asıl ve fer' etrafında odaklanan bir ilişkiler manzumesine uyguladığımız "hâl değişimleri" olarak bakarsak, bu değişimlerde hakim olan öğenin asıl ve fer'deki "ortak vasıf" olduğunu görürüz. Bu ortak vasıf, fer'de asıldan daha açık ise kıyas **"kıyas-ı evlâ"** olur. Asılda fer'den daha açık ve müessir ise **"nass anlamında olan kıyas"**tır. Eğer ortak vasıf açık olmaz, fakat hükmün gerekçesi olmaya münasip ve mülâim bir vasıf şeklinde asıldan çıkartılması (istinbat) mümkün olursa buna dayanılarak yapılan kıyas da **"illet kıyası"**dır. Asıl'dan çıkartılması mümkün olan bu ortak vasıf, münasip vasıf derecesine yükselmeyip ve asıl ve fer' arasında salt bir benzerlikten ibaret kalırsa bu durumda yapılan kıyas **"şebeh kıyası"** adını alır. Eğer bu "ortak vasıf", sadece, asıl ve fer'in birlikte taşıdıkları ancak hükmün gerekçesi olmaya ve asıl ve fer' arasında bir benzerlik kurmaya uygun olmayan bir vasıf ise bu durumda kıyas, **"salt tard"** olur. Eğer ortak vasıf, münasip ve yatkın bir özellik olmayıp, bu vasfa delâlet eden bir şey olursa, bu durumda kıyas **"delâlet kıyası"** olur. Son olarak da, aslın hükmünü fer'de uygulamak değil de, aksine illette farklı oldukları için aslın hükmünün zıddını fer'de elde etmeye dayanırsa bu durumda kıyas **"akis kıyası"** olarak isimlendirilir... Böylece kıyasın türünü, etkisini ve sıhhatini belirleyen temel unsurun, aslın hükmünü fer'de elde etmenin "illeti ve dayanağı" olarak gösterilen ortak vasıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle şu söylenebilir ki kıyastaki temel problematik "ta'lil" problematiğidir. Gelecek paragrafta bu konuyu biraz ayrıntılı olarak ele alacağız. Şimdi ise önce nahivcilerdeki sonra da kelâmcılardaki kıyasa değineceğiz. Bu, bize akıl yürütme yöntemini kullanan bütün beyânî ilimlerde ta'lil problematiğini tartışma imkânı verecektir.

Nahivcilerdeki kıyas türleri, fıkıhçılarınkinden farklı değildir. İbn Cinnî, İbnu'l-Enbârî gibi nahivde kıyası inceleyen kimseler, gerçekte fakihlerin yaptığını nahive taşımaktan başka bir şey yapmamışlardır. Burada bu tespitin nahiv usulcülerinin çabalarına herhangi bir zarar vermediğinin altını çizmek gerekiyor. Zira bütün nahivciler, fıkıh ve fıkıh usulü ile doğrudan bir temas içinde idiler. Çünkü, nahivciler arasında fıkıh ve nahiv alanında eser telif eden pek çok yazar bulunduğu gibi, kelâm tartışmaları hakkında da eser telif edenler bulunmaktadır.

---

[34] el-Basrî, *el-Mutemed fî usûli'l-fıkh*, II, 698-99. Bilindiği üzere "İtikaf" sadece ibadet kastıyla belirli veya belirsiz bir miktarda gece gündüz bir mescitten ayrılmamaktır. Bazıları orucu itikafın şartından kabul ederler. "Nezr" ile kastedilen şey, bir insanın itikaf, veya itikaf döneminde meselâ namaz gibi muayyen bir ibadet yapmayı adamasıdır.

Bunun yanında akıl yürütme yöntemini kullanan beyânî ilimlerin arasında sürekli bir alış verişi mümkün kılan konu ve metot birliği bulunmaktadır.

O hâlde, nahivdeki kıyasın türleri fakihlerde gördüğümüz kıyasın türleri ile örtüşmektedir. Şu farkla ki, nahiv usulcüleri fıkıhta kıyas bölümünü kaplayan bütün teferruatı benimsememişler, çoğunlukla fıkıhtaki genel sınıflamalarla yetinmişler ve özellikle Basralılarla Kûfeliler arasındaki farklılıklar olmak üzere ilim branşlarını dolduran tartışmaları bu genel sınıflamalar çerçevesinde ele almışlardır.

O hâlde şimdi nahivcilere göre kıyas türlerini ele alalım:

1- Öncelikle, fakihlerin "nas anlamında kıyas" diye isimlendirdikleri tarza paralel bir kıyas bulunmaktadır. Bu kıyas, gördüğümüz gibi **aslın hükmünü fer'i içine alacak şekilde genelleştirme** esasına dayanmaktadır. İşte, "Arapların dili kullanma tarzını takip etmek" anlamına geldiği için bu kıyas, nahiv çabasının özünü teşkil etmektedir. Arapların bazı sözlerinin hükmünü diğer bazısına teşmil etmek anlamındaki bu çeşit kıyası, İbnu'l-Enbârî şu şekilde anlatır: "Kıyas, ortak bir vasfa sahip iseler, hakkında nakil olan şeyin hükmünü nakle dayanmayan şeye vermektir. Her durumda faili merfu, mefulü mansup etmek örneğinde olduğu gibi. Oysa her durumda böyle olacağı rivayet edilmemiştir. Bu konuda hakkında nakil olmayan konu, hakkında nakil olan ile ortak vasfa sahip olduğu için hüküm bakımından ona katılmıştır. İ'rab tekniklerindeki her kıyas böyledir."[35] Bu çeşit kıyas, Zeccâcî'nin "ta'limî (öğrenmeye dayalı) illetler" diye isimlendirdiği şeydir. Zeccâcî, ta'limî illetleri şöle anlatır: "Kendisiyle -Bedevî- Arapların dili kullanımlarının bilgisine ulaşılan şeydir. Çünkü, onların sözlerinin tümünü lafzen ne biz işittik ve ne de bir başkası. Onların sözlerinin bir kısmını işittik, diğerlerini de ona kıyas ettik"[36] diye ifade ettiği kıyastır. Açıktır ki, bu çeşit kıyas, istikranın, yani tekil şeylerin tümevarımından elde edilen bir neticenin, tümevarımın yapıldığı şeylerin hepsine genelleştirilmesinden ibarettir.

Şu var ki, nahivciler sadece bu tür ta'limî illetlerle yetinmemişler, kendileri de dildeki kaidelerden illetler çıkarmışlardır. Bu şekilde her illetin dayandığı illeti bulmaya çalışmışlar ve bu şekilde illetleri zincirleme olarak birbirlerine bağlamışlardır. Ayrıca özellikle kuruluş dönemini temsil eden Sibeveyh, talebeleri ve çağdaşlarından itibaren, nahivciler, fakihlerin kıyas etrafında ileri attıkları teorik pek çok meselenin içine çekilmişdir ki bu, fıkıh epistemolojisinin nahiv düşüncesinin tümünü ele geçirmesine yol açmıştır. Şu hâlde nahiv usulcülerinin fakihlerin kıyas sınıflamasının aynısını benimsediklerini gördüğümüzde şaşır-

---

[35] İbnu'l-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*, 45
[36] ez-Zeccâcî, *el-Îdâh*, 64

mamamız gerekir. Bu çerçevede, fakihlerin düşündüğü şekilde hakkında nakil ve rivayet olmayana, hakkında nakil olanın hükmünü verme işleminden ibaret olan nas anlamında kıyastan sonra aşağıdaki diğer kısımlar gelmektedir.

2- **İllet kıyası:** Bu, "asıldaki hükmün dayanağı olan illetin fer'de de olması sebebiyle fer'e aslın hükmünü vermektir. Meselâ, nâib-i faile, isnat illetine dayanarak failin hükmünü vermek böyledir."[37] Böylece, "her kıyasta dört şey gerekir: Asıl, fer', illet ve hüküm. Meselâ, naib-i falin merfu olması hakkında şöyle denilir: Naib-i fail, öncesindeki fiilin kendisine isnat edildiği bir isimdir. Faile kıyas edilerek merfu olması gerekir. Çünkü asıl, faildir; fer' ise naib-i faildir. Aralarındaki ortak illet ise isnattır. (Yani bir eylem faile isnat edildiği gibi naib-i faile de isnat edilir.) Hüküm ise merfuluktur. Asıl olan şey, yani fail için asıl merfuluktur. Böylece ikisi arasındaki ortak illetten dolayı naib-i faile de merfuluk hükmü uygulanmıştır ki, bu ortak illet, isnattır. Nahivcilerin bütün kıyasları, bu şekilde meydana gelmektedir."[38]

Artık geriye illet ve illetin nasıl bilineceği meselesi kalmaktadır? İbnu'l-Enbârî buna şöyle cevap verir: "Bir şeyin gerçekten illet olduğu iki şeyle tespit edilebilir: Hükme etkisinin olması (tesir) ve asılların şahitliği. Tesir illetin varlığı ile beraber hükmün de bulunması, illet olmadığında ise hükmün de olmayışıdır. Meselâ bazı kelimelerinin izafet (isim tamlaması) hâlinde olmayışları sonlarının zamme ile mebni olduğunu gösterir. Tespit edilen illetin doğru olduğuna delil istenirse, "bunun doğru olduğuna delil, tesirdir" denir. Tesir de illetin bulunmasıyla hükmün bulunması, -ki bu da mebniliktir-, illetin olmayışında ise hükmün de ortadan kalkmasıdır. Görüldüğü üzere tamlama hâlinden çıkmadan önce kelime murab iken tamlamadan çıktıktığında mebni olmaktadır. Yeniden tamlama hâline getirilince de, yine murab olmaktadır. Tamlamayı kaldırsak, tekrar mebni olur.[39] İşte tesir, bundan ibarettir. Aslın şahitliği ise keyfe (nasıl), eyne (nerede) ve meta (ne zaman) gibi edatların harf anlamını içermelerinin, mebni oluşlarına delâlet etmesi gibidir. Bunun doğru bir illet olup olmadığı sorulduğunda şöyle deriz: Bunun gerçekten illet olduğuna delil, asılların, harf anlamını içeren her ismin mebni olduğuna delâlet etmesidir."[40]

---

37 İbnu'l-Enbârî, *Lümaü'l-edille*, 105
38 *A.g.e.*, 93
39 *A.g.e.*, 106. İbnu'l-Enbârî burada "kable (önce), ba'de (sonra) gibi kelimeleri kastetmektedir. Bu kelimeler eğer isim tamlaması hâlinde olmazlarsa damme ile mebnî olurlar. Meselâ: 'Lem ye'ti ehadun ba'du' şeklinde. Tamlama hâlinden çıktıklarında ise murab olurlar: 'Ba'de hum, min ba'dihim' gibi.
40 *A.g.e.*

3- Şebeh kıyası: Fıkıhçılar gibi nahivciler de şebeh kıyasının tarifinde zorlanmışlar ve buna dayanılarak yapılan kıyasın doğruluğu hususunda ihtilâf etmişlerdir. İbnu'l-Enbârî bu kıyasın tarifini yapmayıp şu açıklamayla yetinir: "Şebeh kıyası, aslın hükmünün dayanağı olan illet şeklinde olmayan bir tür benzerlikten dolayı fer'in aslın hükmünü almasıdır. Muzari fiilin genellik ifade ettikten sonra kapsamı daralarak özel hâle gelmesinin onun murab olmasını göstermesi böyledir. Burada muzari fiil, genellik ifade ettikten sonra özeli ifade eden ve murab olan isme benzetilmiştir. Böylece isim gibi, muzari fiil de murab kabul edilmiştir. Bunun açıklaması şöyledir: "**yekûmu**/kalkar" dediğin zaman, bu hem hâli ve hem de gelecek zamanı kapsar. Buna gelecek zaman takısı olan **sin harfini** ilave edersen, sadece gelecek zamanı ifade eder. "Adam" dediğinde bu cins isim bütün adamları ifade eder, başına belirlilik takısı ilave ettiğin zaman ise "belirli bir adam" anlamını ifade eder. Bu fiil, genellik ifade ettikten sonra hususîlik kazandığı gibi, isim de genellikten sonra özellik kazanmıştır. Fiil, burada isme benzemiştir. İsim muraptır, kendisine benzeyen şey de murab olmalıdır."[41] Bu, isim ile muzari fiil arasındaki yegâne benzerlik değildir. Bunlara ilave olarak muzari fiilin murab oluşunun illeti olarak, isme şu açılardan benzerliği de gösterilebilir: Bilindiği gibi isimlerde asıl olan murablıktır. Muzari fiilin başına isimlerdeki gibi **başlangıç lam'ı** (*lamü'l-ibtida*) gelebilir. İsimler gibi, muzari fiil de şimdiki zaman veya gelecek zamana işaret eder. Muzari fiilin hareke yapısı, isminki gibidir. Çünkü "**yadribu**/vurur" muzari fiili, hareke bakımından **dâribun** (*vuran*) ism-i faili gibidir. Dolayısıyla **dârib** ism-i faili nasıl murab ise muzari fiil de öylece murabtır.

İbnu'l-Enbârî nahivde şebeh kıyasının sıhhatini, bunu fıkıhta savunan kimselerin delilleriyle savunmaktadır. Şöyle der: "İllet kıyası ile amel etmenin caiz olması yalnızca ağır basan bir zan oluşturması sebebiyledir. Şebeh kıyası da, aynı şekilde güçlü bir zannı doğurduğu için geçerlidir. **Fer'in asl'a benzemesi, hükmünün de aslın hükmü gibi olmasını gerektirir.** Caiz olmasına dair sadece sahabenin zannî meselelerde bu kıyasa dayanmaları ve bunu hiç kimsenin inkâr etmemiş olması tek delil olsa bile, bu yeterli olurdu."[42] Nahivcilerin, kıyasın temellendirilmesinde ve ona meşruiyet kazandırmada, fakihlerin dayanaklarının aynısını, yani sahabenin kıyası kullanmalarını esas aldıklarını görmekteyiz. Böylece selefin fıkıh alanındaki egemenliği, nahiv alanında da etkinliğini sürdürmektedir. Diğer beyânî ilimlerde etkinliğini sürdürdüğünde de kuşku yoktur. Bu şekilde bu ilimlerdeki konu ve metot birliğinin yanında, **kaynak otorite, yani selef otoritesi bakımından da birlik bulunmaktadır.**

---

41 İbnu'l-Enbârî, *Lümaü'l-edille*, 107-108
42 *A.g.e.*, 109

4- Tard kıyası: İbnu'l-Enbârî fıkıhtaki tard kıyası tarifini harfi harfine nahve taşıyarak şöyle der: Tard, hüküm kendisiyle beraber bulunmasına rağmen, illette uygunluk ve münasebet özelliklerinin bulunmadığı bir vasfa bağlı olarak yapılan kıyastır. Nahivciler bunun hüccet olmasında ihtilâf etmişlerdir. Bazıları, tardın tek başına zann-ı galibi gerektirmediği için hüccet olmadığını düşünmüşlerdir... Dikkat etmek gerekir ki "Leyse"nin mebni oluşu çekimsiz (yani kendisinden muzari ve emir yapılamaz) oluşuna dayandırılsaydı, çekimsiz olan bütün fiillerin bu doğrultuda mebni olması gerekirdi. Gayr-ı munsarif isimlerin (Ahmed, Ömer) murablığı, bunların gayr-ı munsarif oluşlarına bağlansaydı, bütün gayr-ı munsarif isimler murab olurdu. Bu tard, "leyse"nin mebniliğinin, gayr-ı munsarif olmasından veya gayr-ı munsarifin murab oluşunun gayr-ı munsarifliğinden kaynaklandığına dair bir zann-ı galibe götürmez. Aksine kesin olarak biliriz ki "leyse" fiillerde asıl olan mebnilik olduğu için mebnidir. Munsarif olmayanın murab oluşu ise sadece, açıkladığımız gibi isimlerde asıl olanın murab olması dolayısıyladır. Sürekliliğine (tardına) rağmen bu illetin batıl olduğu ortaya çıktığına göre "salt tard"ın hükme dayanaklık etmede yetersiz olduğu anlaşılmıştır. Hükme dayanak olacak vasıfta ise şebeh/benzerlik ya da uygunluk nitelikleri olmalıdır."[43] İbnu'l-Enbârî sonrasında, tard kıyasın nahivde geçerli olduğunu iddia edenlerin delillerinin tartışmasına geçer. Bu bağlamda tard kıyasa yapılan itirazlar gibi, onu destekleyen deliller de fıkıhta ileri sürülen delillerden ibarettir. Aradaki fark, sadece örneklerdir. Fıkıhta fıkhî örnekler, nahivde ise nahvî örnekler verilir. Düşüncenin yapısı yani ispat ve çürütme metotları ise aynıdır.

Kelâmdaki kıyas ve türleri, fıkıh ve nahivdekinden farklı mıdır?

Yukarıda kelâmcıların şahide dayanarak gaibi çıkarsamaktan ibaret olan metotlarının epistemolojik konumunun, kelâm ilmine ait bir takım özel mülâhazalar sebebiyle, fakihlerin ve nahivcilerin kıyasının epistemolojik konumundan ne şekilde farklılaştığını ortaya koymuştuk. Gerçekte de nahivciler ve fakihlerin kıyas anlayışı ile kelâmcıların kıyası arasındaki temel fark şudur: Aklî konularda (kelâm ilminde) "illet" ilim ifade ederken, fıkıhta ve nahivde sadece zan ifade eder. Her üç ilimdeki "ta'lil" meselesini özel bir bölümde inceleyeceğimiz için, şimdi bu farkları göz ardı ederek dikkatimizi bu bölümde bizi ilgilendiren noktaya, yani kıyasın türlerine yöneltmekle sınırlayacağız.

Fıkıh usulü alanında değişik asırlara ait çok sayıda mükemmel ve kapsamlı eserler bulunmasına ve Nahivde de Sibeveyh'in *Kitab*'ı, Sîrâfî'nin Şerhi, Serrâc, Zeccâc, İbn Cinnî ve Enbârî gibi yazarların eserleri gibi yeterli miktarda kaynağa

[43] *A.g.e.*, 110

sahip olmamıza rağmen elimizde kelâm ilmindeki metot ve usule özgü bir eser bulunmamaktadır. Bunun yerine -en azından bugün için- sahip olduğumuz şey başta Kâdî Abdülcebbâr'ın eserleri olmak üzere- şu veya bu eserde, sadece mevzu dışı sunulan bilgiler ve açıklamalar tarzında ortaya konan birkaç paragraftan ibarettir. Bu alandaki metinlerin kıtlığına rağmen, elimizdekiler kelâmcıların akıl yürütme metotlarının genel yapısını kavramaya engel teşkil etmez. Çünkü fıkıh usulü alanıdaki bilgimiz kelâm ilminde metinler düzeyinde karşılaştığımız eksikleri büyük ölçüde telafi eder. Başka bir ifade ile, birisinde karşılaştığımız kapalılığı diğerindeki açıklık ortadan kaldırır.

Mutezilenin son önderlerinden birisi olan Kâdî Abdülcebbâr, "şahide dayanarak gaibi çıkarsama" yönteminin, "hakkında çok söz söylenen" bir konu olduğuna işaret ederek şu tespiti yapar: Kelâm ilminde doğrudan "uzaklaşanların büyük kısmının yanlışlık yaptığı nokta" yalnızca "konu dışında olan şeylerde bile şahide dayanarak gaibi çıkarsama" yöntemine başvurmalarıdır. Başka bir ifade ile, bu kıyası, sahih olması için gerekli şartlara bağlı kalmadan kullandıkları için doğru yoldan çıkmışlardır.[44] Abdülcebbâr'dan (ö. 415 h.) önce vefat eden, gerçekte Eş'arîliğe çok yakın olan ve ismiyle anılan bir mezhebin kurucusu olan Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333 h.), "şâhidin gaibe delâleti" türleri konusunda kelâmcıların ihtilâflarına işaret etmektedir. Sözlerinden anlaşılan, bu konudaki tartışmanın, bu çeşit bir akıl yürütmenin akide alanında ortaya çıkardığı problematikler hakkında olduğudur. Çünkü bazı kelâmcılara göre, şahit "benzerine delâlet eder, çünkü şahit, görünmeyenin (gaip) aslıdır ve asıl da fer'inden farklı olamaz." Buna ilave olarak, şahit gaibin bilinme yoludur ve bunun dayanağı da "bir şeyin benzerine kıyasıdır." Açıktır ki, şâhidin "benzerine delâlet ettiği" görüşünün, bu görüşü benimseyeni -Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadesiyle- "hakikatten saptırması" gerekir. Çünkü, bu ifadeden şahidin her zaman kendisinden önce olan bir benzerine delâlet ettiği anlaşılabilir ki, bu durumda "her şeyin kadim olması gerekir,"[45] Yani Allah'ın kıdemine dayanarak âlemin kadim olduğunu söylemek gerekir. Bu ise ulaşılmak istenen gayenin zıddıdır. Çünkü kelâmcının her şeyden önce amaçladığı şey, âlemin hâdis olduğunu ispattır.

Bu mahzurun ortadan kaldırılması için bazı kelâmcılar, "şahit sadece benzerine delâlet etmez, aksine hem benzerine ve hem de kendinden farklı olana delâlet eder" görüşünü benimsemişlerdir. Mâtürîdî şöyle ilave eder: "Kendinden farklı olana delâleti daha açıktır. Çünkü dünyada gözlemlediğimiz her şey, kendisinin ya hâdis ya da kadim olduğuna delâlet eder. Kıdem ve hudus ise bu şeyin benzeri ya da dengi değildir. Aksine bu şey ya onu var edene ya da kendiliğinden

[44] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, Nşr. Ömer es-Seyyid Azmî, (Kahire, 1965), 167
[45] Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, Nşr. Fethullah Huleyf, (Beyrut, 1970), 27-28

var olduğuna delâlet eder. Bu ikisi de, bu şeyden farklıdır. Sonra bu şey, onu yapanın hikmetli ya da gayesiz oluşuna, iradesine ve tabiatına delâlet eder ki, bunların hepsi de gözlemlediğimiz şeyden farklıdır. Gözlemlediğimiz şeyler eğer kendi benzerine delâlet etse idi, kendisini müşahede eden herkes bütün âlemin de kendisi gibi olduğu zannına kapılırdı ki, bu yanlıştır." Mâtürîdî, şâhidin gaiple ilişkisinin aslın fer'le ilişkisi gibi olduğuna dair ileri sürülen iddia ve görüşü reddederek şöyle demektedir: "Asıl ve fer' hakkında iddia edilen şeyin tersi doğrudur. Kadim ve kıdem olmasa, istidlâlde esas alınan şey de olmazdı. Bu sesepten kadim olanın buna fer' kılınması caiz değildir. Aksine âlem onun sayesinde var olduğu için aslolan gâibdir."[46] Daha açık bir ifade ile şahit asıl, gaip fer' değildir. Bunun zıddı doğrudur. Çünkü, gaip (Allah) kadimdir, yani o akıl yürütmede esas alınan şahidin yaratılmasından önce vardır. Böylece doğru olan, gaibin şâhide asıl olduğudur, yoksa bunun tersi değildir. Şu hâlde Mâtürîdî'ye göre şâhidin gaibe delâleti, farklı olana (hilâfa) delâlettir. Yani şahit gaibe, kendi benzeri olarak değil, kendinin zıddı olarak delâlet eder. Buna göre, âlem, değişken ve hâdis bir şahit olarak, kendi hilâfına, yani kadime şahitlik eder ki, o da Allah'tır. Aynı şekilde, şahit hükmündeki yaratılmışlar, gaip hükmündeki Yaratıcı'ya delâlet eder. Yapılmış bir sandalye, kendisini yapan marangoza delâlet eder vb. Burada ve diğer örneklerde gaip, şâhidin benzeri değildir, hilâfıdır.

Burada önceliğin, epistemolojik ve mantıkî yaklaşımların değil, inançla ilgili yaklaşımların olduğu açıktır. Genel planda kelâmî doktrine boyun eğen akidevî yaklaşımlar nahiv ve fıkıhtaki "nass"ın yerini tutmaktadır. Bu şekilde fıkıh ve nahivde temel müracaat kaynağı nas iken, kelâm ilminde metafiziktir. Fakat bu, "salt aklın" teşekkül ettirdiği metafizik değil, nassı yorumlayan aklın istinbat ettiği metafiziktir. Çünkü akıl, kelâm ilminde kural koyucu değildir. Bu yüzden akıl kendi başına doğrudan ilkeler tespit edemez. Bunun yerine, bir bütün olarak inancı ya da şu veya bu kelâmî ekolün akidenin temel önermelerini anlama ve yorumlamasına yardımcı olmak için deliller ortaya koyar.

Gerçekten de kelâm ilminin bu alandaki misyonu, karmaşık bir mahiyet arz etmektedir. Bir taraftan, dinî akidenin "rasyonelliği" için ilkeler tespit etmek görevi kelâmın üzerindedir. Bu sadece, Arap olmayanların, yani zihinleri Kur'an ile mucize mertebesine ulaşan beyânî Arap mantığını kavrayamayan kimselerin bu inanç konusunda ikna olmalarını temin için inanca küllî bir karakter kazandırmak amacıyla değil, aynı zamanda bizzat beyân, yani Arap dil mantığına bir rasyonellik kazandırmak için yapılacaktır. Bu görev de, beyânî mantığın küllî kaideler veya apriori ilkelere dayandırılması suretiyle ifa edilebilir. Bu ilkeler,

---

[46] *A.g.e.*, 28

duyulardan uzak olan yani sadece akıl yürütme ile idrak edilebilen gaibe ulaşmak için şahidi bir delil olarak ortaya koyar. **Buradan, kelâm ilminin amaç ve metodunda bir karışma ve çatışma meydana gelmektedir.** Amaç, bütün durumlarda gaibin şâhide üstünlüğünün ispat edilmesidir: Gaibin kadim, şahidin hâdis oluşu ile, gaibin zamansal üstünlüğü ispat edilir. Şahidin yaratılmışlığı ve gaibin varlığına tâbi oluşu ile, ontolojik ve mantıksal üstünlüğü ispat edilir. Bu işlemdeki araç veya metot ise gaibin (Allah) sadece varlığını değil, zat ve sıfatlarının vb. hakikatini de şâhide dayanarak çıkarsamaktır. Bu karmaşık mesele, kelâmcıların sadece metotlarını her meseleye göre yeniden şekillendirmelerini ve değiştirmelerini gerektirmekle kalmamış, gelecek iki bölümde genişçe açıklayacağımız üzere, **gaibin kendisine kıyas edilmesini mümkün kılacak şekilde şâhidin yeniden inşa edilmesini** de gerekli kılmıştır.

Belki de bu ilave bilgiler, kelâm ilmindeki metodun karakterinin aydınlatılması için zorunluydu. Hatta daha önceden değindiğimiz, kelâm ilminde "usul"[47] ve metoda ait eserlerin bulunmadığı şeklindeki tespitimiz hakkında bir izah getirdiği de söylenebilir. Çünkü kelâm ilminde konu ve metot, araç ve amaç arasındaki tedahül, kelâm pratiği yapmadan, yani akide ile ilgili meseleler hakkında belirli bir tavır almadan, metot hakkında bir eser yazmayı, imkânsız kılmasa da son derece zorlaştırır. Kelâm ilminde metot, tatbikattan ayırt edilemez. Bunun için kelâmcıların metot alanında yaptığı şeyin, eserlerinin başlangıcında, inanç için -akıl yürütme yöntemlerini kullanmak anlamına gelen- "nazar'ın gerekliliğini" savunan mukaddimelerle sınırlı kaldığını görmekteyiz. Bu, akide alanında "kelâm" yapmanın yani aklî delillerden sonuca gitmenin meşruiyetini savunmak anlamına gelmektedir. Bu delillerden sonuca gitmenin yöntemi ise inanç konularında kelâm yapmaktır. Başka bir ifade ile, bu alanda kelâm yapmak, bizzat kelâm ilminin bir parçasıdır.

Bu tespitlerin ışığı altında, kelâmcıların metotlarının ortaya çıkardığı en önemli epistemolojik meseleleri inceleyelim.

Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: "Kitaplarda yazılı olan, şahide dayanarak gaibi çıkarsamanın sadece iki tarzda olduğudur: Birincisi, delâlette ortaklık, ikincisi ise illette ortaklıktır." Bu tür akıl yürütmenin "bilinenden hareketle bilinmeyenin çıkarsanması" türünde olduğunu ileri süren hocası Ebû Haşim'in görüşüne, "bu şekilde mutlak bir ifade, bütün akıl yürütmelerin şahide dayanarak gaibi çıkarsamak tarzında olmasını gerektirir" iddiasıyla itiraz eder. Sonrasında ise

---

47 "Usul" ile fıkıh usulü ilmindeki anlamıyla usulü yani kelâm ilmine has olan epistemolojiyi kastediyoruz. Kelâmcıların teorisine işaret eden bir kelime veya terim olarak "usul" ise kelâmcıların söyleminde sıklıkla geçer. Bunun gibi, bütün olarak kelâm ilmine zaman zaman "usulu'd-din" ismi de verilmektedir.

'şahide dayanarak gaibi çıkarsama" yöntemine iki tür daha ilave eder: Bunların birisi, "İllet görevini gören şeyde ortaklık" diğeri ise "ortada ne bir illet ne de onun görevini gören bir şey olmaksızın herhangi bir şekilde şahitte gerçekleşen bir hükmün, sonra gaipte daha açık olarak bulunmasıdır."[48] Böylece şahide dayanarak gaibi çıkarsama türleri dört çeşit olmaktadır ve bunlar büyük ölçüde fıkıh ve nahivdeki kıyas türlerini yansıtmaktadır. Bunlar şunlardır:

1- **Delâlette** müşterek oldukları için şahide dayanarak gaibi çıkarsama: Bu, fıkıhtaki delâlet kıyasının aynısıdır. Bunun kelâmdaki örneği şudur: 'Şahitte (:beşerî âlem...) bir kişinin bir fiilde bulunması bu kimsenin kudretli olduğuna delildir. Buradan, kendisinden fiiller sadır olduğu için gaibin de (Allah) kudretli olması gerekir' tarzında bir çıkarsamayla Allah'ın kudretli olduğu sonucuna ulaşırız. Burada şahit ve gaibin ortak olduğu vasıf, "hükme götüren yolun bilinmesidir." Çünkü "Allah'ın kudretli olması, bu hükme ulaştıran fiillerin bilinmesi yoluyla zorunlu olarak bilinmiştir." Böylece "şahitte delil olan şeyin aynısı (fiil) gaibe de delil olmuştur." Başka bir ifade ile önce duyu alanında bilinen şeyden (şahit) hareketle illet istidlâl edilmiş, sonra da bu hüküm aynı illete bağlı bir sonucu taşıyan gaibe nakledilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: "Allah'ın sıfatlarından büyük bir kısmının durumu böyledir. Tevhit meselelerinden çoğunluğu bu tanıma uyar." (Tevhit, Mutezilenin beş esasının birincisidir.)

2- **İllette** müşterek oldukları için şahide dayanarak gaibi çıkarsama: Bu da fıkıh ve nahivdeki illet kıyasının aynısıdır. Kelâm ilminde bu kıyasın örneği şudur: "Duyu alanında bir insanın kötüyü tercih etmeyişindeki illetin aynısı duyu alanı dışında Allah için de söz konusudur. Buna dayanarak Allah'ın, kötülüğünü bildiği ve ondan müstağni olduğu hâlde kötü şeyin faili olamıyacağı ortaya çıkar." Başka bir ifadeyle: Herhangi birimiz, kötülüğünü bildiği ve ondan müstağni olduğu için kötüyü yapmadığı gibi, Allah da aynı illet ile yani o şeyin kötü olduğunu bildiği ve ondan müstağni olduğu için kötü işi yapmaz. Kâdî Abdülcebbâr şöyle demektedir: "Adalet (Muteziledeki beş esasın ikincisi) meselelerinin çoğu, bu yöntem üzerine kuruludur. Zira bu düşünüş türü kıyas tarzındadır." Eş'arîler bu tarz kıyası, kendi doktrinleri doğrultusunda sıfatların Allah'ın zatına zait oluşunu ispat için kullanmaktadırlar. Bu konuda şöyle düşünürler: Duyu alanında herhangi birimizin âlim oluşu bir illete (:bilgi) bağlı olduğundan, gaipteki âlimin de (Allah) böyle bir ilme bağlı olarak âlim olduğu, yani ilmin onun için bir sıfat olduğu ortaya çıkar.

3- **İllet görevi gören şeyde ortaklık** sebebiyle şahide dayanarak gaibi çıkarsama: "Bu kıyasın örneği şudur: Herhangi birimizin bir hükmü irade ettiğini

---

48 Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 167-68

bildiğimizde, zorunlu olarak insanlarda irade etme sıfatının bulunduğunu biliriz. Bu sıfatın gaip hakkında da bulunduğunu bildiği zaman gaip için irade sıfatını kabul edersin." Bu akıl yürütme tarzı diğer iki tarzdan farklıdır. Çünkü bu kıyas ne delâlet ne de illet noktasındaki bir ortaklığa dayanır: "Çünkü bu türde, ta'lil yolu takip edilmemiştir ve şahitteki sıfatın bilinme yolu gaipteki sıfatın bilinme yolundan farklıdır. Aksine bu sıfat şahitte zorunlu olarak, gaipte ise akıl yürütme yoluyla bilinmiştir." Burada anlatılmak istenen şudur: Duyu alanımızda, herhangi bir insanın irade sahibi olduğunu zorunlu olarak onun yaptığı fiillerden dolayı biliriz. Öte yandan bu hükmün gaip (Allah) hakkında da bulunduğunu, yani onun da fail olması dolayısıyla "irade sahibi" olduğunu biliriz. Duyu alanında, bir eylemde bulunan kimsenin zarurî olarak irade sahibi olarak niteleneceğini duyuların ve aklın şahitliği vb. ile öğreniriz. Sonra da kendimize kıyas ederek, Allah'ın yaptığı fiillerin delâletiyle O'nun da irade sahibi olduğunu çıkarsarız.

4-Hükmün, gaipte şahitten daha güçlü olması sebebiyle şahide dayanarak gaibi çıkarsama: Bu fakihlerdeki "kıyas-ı evlâ"nın aynısıdır. Meselâ: Zanna dayanarak bir zararın ortadan kaldırılması iyi ise bunun ilme dayanarak olması daha iyidir. Bir insana aç olduğunu zannederek yemek ikram etmek iyi bir davranış ise aç olduğunu bildiğimizde bu davranış daha da iyidir. Muteziledeki "salah ve aslah" inancı açısından ise şöyle demek mümkündür: İyi olduğunu zannettiğimiz bir şeyi yapmak bizim için zorunlu ise bu Allah için öncelikle zorunludur. Çünkü Allah, o şeyin aslah (en uygun) şey olduğunu -zannın ötesinde- kesin olarak bilmektedir.

Bunlar Kâdî Abdülcebbâr'a göre şahide dayanarak gaibi çıkarsamanın caiz olduğu dört şekildir. Bu şekillerin aynısını küçük terim farklılıklarıyla Ebû Ya'lâ el-Hanbelî'de de görmekteyiz. Şöyle der: "Şahitten hareketle gaip dört şekilde istidlâl edilir: Birincisi, illet yoluyla, ikincisi tanım yoluyla, üçüncüsü musahhih yoluyla, dördüncüsü de delil yoluyladır." Bunlardan ilki illet kıyasının; dördüncüsü de delâlet kıyasının aynısıdır. İkinci ve üçüncüsü ise Kâdî Abdülcebbâr'ın "illet görevi gören şey" diye isimlendirdiği türün içine girerler. Ebû Ya'lâ ekler: "**İllet** yoluyla şahide dayanarak gaibi çıkarsama şöyle olur: Bir insanın bilgili (âlim) olmasının illeti bilgi olduğuna göre Yüce Allah'ın da âlim olmasının zorunlu olarak bir bilgi sebebiyle olduğunu çıkarsamak gibi. **Musahhih** yoluyla istidlâl ise şöyledir: Bir insanın âlim ve kudretli olabilmesi için diri (hayat sahibi) olması gerekir. Yüce Allah'ın da âlim ve kudretli olduğu bilindiğinden buradan onun da diri olması gerektiğini çıkarsarız. **Tanım** yoluyla istidlâl ise şöyle olur: Yüce Allah'ın cisim olmadığını şöyle istidlâl etmemiz mümkündür: Cisim, tanım olarak, mürekkeb olan (farklı unsurlardan oluşan) şeydir. Bundan dolayı gaipteki bir cismin de mürekkeb olması ve mürekkeb olmayan bir cismin var

olmaması zorunludur. Zira eğer mürekkeb olmayan bir cisim var olsa cismin yukarıdaki tanımı doğru olmazdı. (Dolayısıyla Allah mürekkeb olmadığı için cisim değildir.) **Delil** yoluyla istidlâle şu örnek verilebilir: Bir insanın bir fiilde bulunması onun kudretli olduğunun delilidir. Gaipte de bir fiilde bulunmak fiilin sahibinin kudretli olmasını zorunlu olarak gerektirir. Buna dayanarak kendi fiillerinini meydana getiren Yüce Allah'ın da kudretli olduğu istidlâl edilir."[49] Ebû Ya'lâ, kıyas-ı evlâyı zikretmez. Bu kıyas-ı evlayı reddettiği için değildir. Çünkü beyân âlimleri kıyas-ı evla'nın kabulü konusunda icma etmişler ve onu kıyasın en güçlü türü olarak görmüşlerdir.

Böylece kelâmcıların metoduna, yani şahide dayanarak gaibi çıkarsama ve bunun türlerine özet bir bakış yapmış olduk. Bu inceleme yoluyla, fıkıh ve nahiv usulcülerinde gördüğümüz şekliyle beyânî kıyas ve türlerinden zihnimizde şekillenmiş olan genel portre tamamlanmaktadır. Bu bakış, aynı zamanda, beyânî usul araştırmasında "ta'lil" meselesinin sahip olduğu önemin bir başka noktasını görmemizi mümkün kılmaktadır. Bu da, ta'lil konusunun kelâm ilminde ortaya çıkardığı, fıkıh ve nahivde karşımıza çıkmayan akide alanındaki sorunlardır. Fakat acaba bu durum, "ta'lil" meselesi ile bağlantılı olan kelâmî meselelerin sadece kelâm ilmiyle sınırlı kaldığını mı ifade eder? Eğer buna inanırsak, hata etmiş oluruz. Bu noktada fıkıh usulü bilginlerinin, usul-ı fıkhın ilkelerine bu ilmin kendi imkânlarıyla kesinlik (burhân) kazandırılamayacağı bunun bir başka ilmin yardımıyla yapılacağına dair ifadelerini hatırlamak yeterlidir. Kastedilen bu ilim kelâm ilmidir. Gazzâlî, şöyle der: "Dinî ilimlerden küllî olan ilim, kelâm ilmidir. Fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir gibi diğer ilimler ise cüz'î ilimlerdir."[50] O hâlde, kelâm âlimlerinin "ta'lil meselesi"ni fıkıhta ve bir dereceye kadar da nahivde nasıl temellendirdiklerine bakmak gerekir. Bu bakış, akıl yürütme yöntemini kullanan beyânî ilimlerde "ta'lil" probleminin genel olarak ele alınması ile ortaya çıkacaktır.

–3–

Şimdiye kadar haklı olarak kıyasın en önemli konusu kabul edilen illet meselesine girmedik. Bu konuyu ele almayı kasıtlı olarak erteledik. Çünkü gerçekte illet, sadece kıyasın dört rüknünden (asıl, fer', illet ve hüküm) birisi değil, aynı zamanda kıyas düşüncesinin mihveri ve temel problematiğidir. İllet, kıyasa dayanan düşüncenin odağıdır. Zira kıyas yapanı ilgilendiren şey, "asl"ın hatta onun taşıdığı hükmün bizzat kendisi değildir. Onu ilgilendiren şey, hükmün dayanağı

---

[49] Ebû Ya'lâ el-Hanbelî, *el-Mutemed fî usûli'd-dîn*, Nşr. Vedî' Zeydân, (Beyrut, 1974), 41-42
[50] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II. 5

olan "illet"tir. Kıyas yapanın "fer'" hususunda ilgilendiği şey ise bu illetin fer'de bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Aynı şekilde aslın hükmünü fer'de elde etmekten ibaret olan kıyas ameliyesine, asıl ve fer'in **ortak illet taşıdıkları** açıkça ortaya çıkarılmadıkça kıyas denmez. O hâlde beyânî kıyas düşüncesi başından sonuna kadar "illet" etrafında döner. Bunun gibi beyânî kıyas uygulamasını temellendiren ve ona meşruiyet kazandıran şey kıyas yapanın aynı "illet"in asıl ve fer'de, şahit ve gaipte bulunduğuna inanmasıdır.

Fakat bu, beyânî kıyasın sadece pratik yönüdür. Kıyasın diğer cephesi olan teorik tarafı ise kıyas çabasına içeriğini veren ve onu temellendiren problematik bir karaktere sahiptir. Bu ise "illetin" mahiyetinin tanımlanmasıdır: "Hükmün bir illetinin" olması ne demektir ve bunu gerçekleştiren şey nedir? Bu meseleye ortaya çıkardığı "kelâmî" problemler çerçevesinden bakılmadığı problem zaman basit kalmaktadır. Çünkü ister fıkıh, ister nahiv ve isterse de kelâmdaki illet ile ilgili olsun ortaya çıkan problem akide ile ilgilidir. Yani kelâmî bir meselede belirli bir tavır almayı gerektirmektedir. Bilindiği kelâm ilminin konuları birbirine sıkıca bağlıdır. Öyleki herhangi bir kelâmî meselede belirli bir tavır alındığında bu diğer meseleler hakkında alınacak tavrı da kendiliğinden belirlemektedir. Şu hâlde fıkıh alanına ait olan aşağıdaki sorudan hareketle akıl yürütme yöntemini kullanan beyânî ilimlerdeki ta'lil problematiğini ele almaya geçelim.

Şer'î hükümlerden birisinin illete bağlı (muallel) olmasını ne ifade eder?

Kuşkusuz bunun doğrudan cevabı şudur: Yüce Allah, bu hükmü herhangi bir "illet" dolayısıyla koymuştur. Bu cevap, problematik mahiyette, yani çözüm kabul etmeyen bir kelâmî mesele ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Allah'ın koyduğu şer'î bir hüküm onun bir fiilidir. Bu hükmün illete bağlı olduğunu söylemek, Allah'ın fiillerinin illete bağlı yani bir "illet"ten hareketle meydana geldiğini söylemek demektir. Bu da problematiğin ta kendisidir. Çünkü Allah'ın fiillerinin illete bağlı olduğunu söylemek, Allah'ın iradesinin herhangi bir şekilde mutlak anlamda hür olmadığı, Allah'ın, mutlak mükemmellik ilkesine zıt olarak, bir takım sebeplerin, etkilerin, amaçların ve yaklaşımların tesirinde kaldığını ve bunlara bağlı olduğunu söylemek demektir. Bunlara Allah'ın, fiillerinde -hangi çeşit olursa olsun- hiç bir etkinin olamadığını, yaptıklarında bir şeye karşı sorumlu olmadığını ve dolayısıyla fiillerinin kesinlikle illete bağlı olamayacağını ifade eden âyetlerin bulunduğunu da ilave etmeliyiz.

Yüce Allah'ın fiillerinin illete bağlı olabileceği varsayımından hareket ettik ve Allah'ın fiillerinin illete bağlı olamayacağı gibi bir zıt neticeye vardık. Şimdi de bu neticeden hareket edelim ve ileri sürülen sorunun cevabını buradan hareketle arayalım. Allah'ın fiillerinin illete bağlı olmayacağını söylemek, fiilinin herhangi bir amaç hedeflemediği ve herhangi bir hikmete bağlı olarak gerçekleşmediği

anlamına gelir. Bu çeşit fiiller gayesizlik ve anlamsızlık vb. Allah'ın mutlak mükemmelliği düşüncesiyle çelişen vasıflarla nitelenmekten kurtulamaz. Allah'ın Kur'an'da "*Sizi boş yere yarattığımızı mı zannettiniz*" (Müminûn: 115) âyetinde olduğu gibi, kendisini anlamsız işler yapmayan ve işlerinde hikmet olan şeklinde nitelediğini dikkate alırsak ve bu mantıksal sonuca bu şer'î delilleri ilave edersek, Allah'ın fiillerinin illetsiz olamayacağı ve bir "illet"e bağlı olarak meydana gelmesi gerektiği sonucuna varırız. Ulaştığımız bu sonuç da hareket noktamızın zıddıdır. **Buna göre, eğer Allah'ın fiillerinden olan şer'î hükümler "illete bağlı" hükümlerdir dersek, buradan onların illete bağlı olmadıkları dikte eden bir görüşe ulaşabileceğimiz gibi; "illete bağlı" olmadıklarını söylediğimizde buradan da "illete bağlı" olduklarını dikte eden bir neticeye ulaşabiliriz.**

O hâlde, burada Alman filozofu E. Kant'ın analiz ettiği, "salt aklın" bir paradoksu (antinomy) karşısındayız. Aynı zamanda bu paradoks, geçen asrın bitip bu asrın başlamasıyla matematik bilimlerini büyük bir açmaza sokan paradokslara benzemektedir. Usulcüler, bu kelâmî çelişkiyi veya **Beyân aklının karşılaştığı bu ilk paradoksu nasıl çözümlemişlerdir?**

Problem, kelâmî bir mesele ile ilgili olduğu sürece usulcü fakihin tercih edeceği "çözüm" tarzını doğal olarak benimsediği kelâmî ekolün dikte edeceği beklenir. Gerçekte de durum böyle olmuştur. Eğer meseleyi kelâm ilmindeki temel çerçevesi itibarıyla sunmak istersek, Emevîler döneminde ortaya çıkan kelâmın ilk meselelerinden birisine, yani "cebr ve ihtiyar" meselesine baş vurmamız gerekir. Müslümanların Sıffîn harbinde birbirleriyle savaşmaları, savaş sonunda "bir Müslümanı öldürmek gibi büyük bir günah işleyen bu insanların hepsi de bütün bunlardan sonra Müslüman olarak kalmış mıdır?" sorusunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu soru, başka bir soruyu doğurmuştur. Birbirleriyle savaşan bu insanların yaptıkları şeyde iradeleri var mı idi yoksa buna -kader gereği- mecbur mu idiler? Bu mesele sonraları genel bir şekil kazanmış ve şöyle denilmiştir: Fiillerini yapan insan mıdır, yoksa onları yaratan Allah mıdır?

Mutezile, insanın fiillerini, Allah'ın kendisinde yarattığı bir kuvvetle yaptığını ve Allah'ın kötü bir şey yaratmayacağını, kötünün insanın fiili olduğunu, bunun için de insanın kıyamet günü fiillerinden hesaba çekileceğini ileri sürmüştür. **Allah'ın kötü şeyi yapmasının caiz olmadığınının** anlamı, uygun (salah) hatta en uygun olanı (aslah) yapması demektir. Bu düşünce denk bir ifadeyle olumlu formda şöyle ifade edilebilir: "En uygun olanı yapmak Allah'a vaciptir." Bu, Mutezilenin benimsediği görüştür. Her ne kadar onlar, **"Allah'a aslah olanı yapmak vaciptir"** demekle "onun kötü olan (kabih) bir şeyi yapması caiz değildir" demek istiyorlarsa da, Eş'arîler ve Ehl-i sünnet, özellikle de Allah'ın mükemmelliği ile çelişen bir şekilde, fiillerinde kendi hükümranlığının dışında baş-

ka bir otoriteye boyun eğdiği vehmini uyandıran "Allah'a vaciptir" ifadesi başta olmak üzere onların bu görüşüne karşı çıkmışlardır. O hâlde Ehl-i sünnet'in bu tepkisi, "Allah için hiçbir şey yapmanın -ne aslah ne de başkası- vacip olamayacağı", aksine onun *"Allah yaptığından sorumlu tutulamaz, onlar ise sorumludurlar"* (Enbiya: 23) âyetinin işaret ettiği gibi, dilediğini yapan hür irade sahibi olduğu yönündedir.

Şüphesiz ki, "Allah'ın aslah (en uygun) olanı yapması vaciptir" veya "Allah sadece aslah olanı yapar" demenin anlamı, Allah'ın fiillerinin illete bağlı olduğu ve buna bağlı olarak da şer'î hükümlerin maslahat* illetine dayanması demektir. Böylece illet, hükmü -zorunlu olarak- gerektiren şey olmaktadır. Bu hükme sebep olan ve hükme tesir eden ve onu gerekli kılan şey anlamına illettir. Mutezilenin genel tavrı budur. Nitekim Mutezilî düşünür Ebû Hüseyin el-Basrî **illeti** aşağıdaki gibi tanımlar: "İllet'e gelince, bu kelime hem dilcilerin, hem de fakih ve kelâmcıların terminolojisinde kullanılmaktadır. Dilcilerin terminolojisinde, **herhangi bir şeye tesir eden şey için kullanılır.** Tesir eden şey sıfat ve zat olabildiği gibi, yapma ya da yapmama konusunda da tesirli olabilir. "Ahmed'in gelmesi, Mehmet'in çıkmasının veya çıkmamasının sebebidir" denilir. Hastalık da, insanın normal etkinliğinin kaybolmasına sebep olduğu için "illet" olarak isimlendirilmiştir. Fakihlerin terminolojisinde ise illet, şer'î bir hükmü doğuran şeydir. Hüküm, sadece şeriattan çıkartıldığı zaman şer'î olur. Kelâmcılar ise illeti hem mecaz ve hem de hakikat anlamında kullanılmaktadır. Hakikî anlamı ile illet, kendisi dışındaki bir şeyin hâlini değiştiren her şey için kullanılır. Meselâ şu ifadedeki gibi: Hareket, hareket edenin hareket etmesini gerektiren illettir. İlletin mecaz anlamında kullanımı ise şu şekillerde olabilir: a-İlletin isme tesir etmesi. Şu ifade gibi: Siyahlık siyahın siyah olmasındaki illettir, yani siyah olarak isimlendirilmesinin illetidir. b-İlletin anlama tesir etmesi. Bu da iki türdür: İlki beyazın siyahlığı ortadan kaldırması gibi, olumsuz tesirdir. Diğeri ise olumlu tesirdir. Bu da kendi içinde gruplara ayrılır. İlki sebebin sonucuna tesir etmesi gibi, zatın tesiridir. İkincisi ise cevher olmanın uzamlı olmayı gerektirmesi gibi, bir vasfı gerekli kılan vasıf tarzındadır. Bu, üstadlarımızın sözüne göredir. Bütün bunların illet olarak isimlendirilmesinin sebebi, hepsinin bir sonucu zorunlu olarak gerektirme (icap) hususunda tesiri olmasındandır. Şu var ki, onlar bu kısımlara (mecaz olanlara) nadiren illet adını verirler. Birinci kısımdaki hakikî anlamındaki iiletleri ise illet diye isimlendirirler. Çünkü bunlar, her hâlükârda kayıtsız şartsız sonuçlarını zorunlu olarak gerektirirler. Diğer kısımlar ise

* Burada salah, aslah ve maslahat kelimelerinin aynı kelime kökünden türemiş olduklarına dikkat edilmelidir. (Çev.)

böyle değildir."[51] O hâlde bizi de burada bu ilgilendiren husus, Mutezileye göre illetin hem fıkıhta hem de kelâmda, yalnızca hükmü zorunlu olarak gerektirme noktasında tesiri olduğundan dolayı "illet" adını almasıdır. Yani illetler hükmü gerektiren şeylerdir. Buna göre şarabın ayrılmaz bir özelliği olarak kabul ettikleri sarhoş edicilik, şarabın haramlığını -zorunlu olarak- gerektiren illettir. Bu, Mutezile terminolojisinde illetin "mucip (zorunlu)" olmasının anlamıdır.

Eş'arîler ve genel olarak Ehl-i sünnet ise illetin bu anlamda hükmü -zorunlu olarak- gerektiren şey oluşunu reddederler. Çünkü onlar, gördüğümüz gibi, "Allah için hiç bir şey vacip değildir" ve "onun fiilleri illete bağlı değildir" görüşünden hareket ettiklerinden şer'î illetin -Mutezilenin bu kelimelere verdiği anlamda- hükmü zorunlu kılmadığı, ona tesir etmediği ve onun sebebi olmadığını düşünürler. Onlara göre illet, Allah'ın hüküm üzerine bir alâmet olarak koyduğu salt bir emaredir. Gazzâlî şöyle der: "Şer'î meselelerde illet ile hükmün kendisine izafe edildiği şeyi, yani şeriatın hükmü dayandırdığı ve ona alâmet olarak koyduğu şeyi kastetmekteyiz."[52] Buna göre sarhoş edicilik, şarabın haram kılınmasını gerektiren illet değil, şarabın haram kılınmasının sebebini anlamamız için Allah'ın işaret kıldığı bir şeydir. Böylece, bu özelliğe sahip olan her şeyi ona kıyas etmemiz mümkün olur. Bu anlamda Gazzâlî şunu vurgulamaktadır: "Şer'î illetler, emarelerdir. Zannedilen münasip illet, (yani hükmün illeti olmaya uygun olduğunu zannettiğimiz şey) hükmü zorunlu kılmaz. Hükmün zorunlu hâle gelmesi sadece şeriatın onu gerektirmesi ve onu hüküm için bir sebep olarak ortaya koymasıyladır. Çünkü sebeplerin hükümleri icap ettirmesi, sadece şeriat ile bilinir. Meselâ, her ne kadar hüküm için münasip bir vasıf olmasa da, tenasül uzvuna temas edildiği zaman abdestin yenilenmesi gereği şeriatla bilinir."[53] Buna göre Eş'arîler bir vasıf hakkında "**münasip (uygun)**" lafzını kullandıkları zaman bunun anlamı, bu vasfın aklî açıdan hükmü zorunlu kılmaya **uygun** olduğu değil, aksine bizim illeti anlamamız için **uygun** olduğudur. Hükmü -zorunlu olarak- gerektirme (icap) ise Allah'ın fiillerindendir. Gazzâlî şöyle der: "Hükmün illetinin bulunması, illetin ve vasıflarının tam olarak tespit edilmesi yalnızca sem'î deliller vasıtasıyla olur. Çünkü şer'î illet kendi başına bir hükmü gerektirmeyen alâmet ve emareden ibarettir. Onun illet olmasının anlamı, şeriatın onu bir alâmet olarak koymasıdır."[54]

---

51 el-Basrî, *el-Mutemed*, II, 704-705

52 Gazzâlî, *A.g.e.*, II, 230

53 Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*; Bu rivayeti Muhammed Mustafâ Şelebî, *Talîlu'l-ahkâm*, (Kahire, 1981) isimli eserinde 115'te zikretmektedir.

54 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 280

O hâlde fıkıhta ta'lil problematiğinin, esasta kelâmî bir problem olduğu açıktır. Fıkıh usulü alanında Eş'arîler ve Mutezile arasında bu konudaki tartışma, ilk kelâmî problemlerin biri üzerindeki ihtilâfın bir uzantısıdır. Bu da "iyi ve kötü (hüsün ve kubuh)" meselesiyle bağlantılı olarak "fiillerin yaratılması" ve "cebr (kaderci belirleme) ve ihtiyar (özgür irade)" problemidir. Çoğu defa olduğu gibi, için fikrî problemler ile bunların kaynakları arasındaki bağlantı görünüşte kesilir ve problem kendine yeni bir çerçeve edinir. Böylece problem kaynağını ve arkaplanını insanlara unutturabilir. Nitekim, Eş'arîler ve Mutezile arasında fıkıh alanındaki anlaşmazlık salt fıkhî bir görünüm elde etmiş veya etmeye çalışmış, bu şekilde de ilk kelâmî kaynağını araştırmacının dikkatinden kaçırmıştır. Mutezile, kendi fıkhî tutumlarını -sükûnetle- savunurken, "illet hükmü -zorunlu olarak- gerektirir" ifadesini, aşağıdaki şekilde yorumlarlar: Öncelikle akıl bir fiilde iyi ve kötü şeyi idrak eder, sonra da aklın idrakine göre bu fiilde Allah'ın bir hükmü olduğunu idrak eder. Sonra bu fiile göre sevap veya azap verilir. Burada illetin "icâb (zorunluluk) vasfı" ile nitelenmesinin anlamı illetin akılla kavranabileceği yani hükmün aklî bir onayı kabule müsait olduğudur. Rakipleri ise -aynı sükûnetle- illetin hükmü icap ettirici olarak nitelenmesi gerekirse, bunun anlamı, aklın bunu anlayabilmesi için Allah'ın onu mucip kıldığıdır. O hâlde, bu durumda da illet hüküm için salt bir alâmetin ötesinde bir şey değildir. Bu bağlamda Fahreddin Râzî şöyle demektedir: "Allah'ın hükümlerinin illete bağlı olmadığını söyleyenler, münasip vasfın insanların fiillerindeki âdetine uygun şeyler olduğunu söyler." (Burada âdet terimi, Allah'ın yürürlükteki âdetidir. İlerde göreceğimiz gibi bu âdet terimi, Eş'arîler'e aittir ve bununla sebeplilik görüşünden kaçınmak isterler.) Râzî şöyle ekler: "Allah'ın hükümlerini illete bağlı görenler ise illetin, insana bir fayda kazandırmaya ve bir zararı kendisinden uzaklaştırmaya sebep olan vasıf olduğunu söylerler."[55]

Şu var ki, şer'î hükümleri illete bağlı saymayanlar, 'illet, Allah kendisini hükmü mucip kıldığı için hükmü -zorunlu olarak- gerektirir' ifadesini tercih etmektedirler. Endülüs'te Malikî mezhebinin büyüklerinden Dede İbn Rüşd şöyle demektedir: "Şer'î illet, esas olarak kendiliğinden hükmü icap ettirmez, şeriatın, onu bir şeye illet kılması ile mucip olabilir. Bunun örneği, şarapta bulunan sarhoş ediciliğin, şeriat sahibinin onu şarabın haram kılınmasına illet yapıncaya kadar haramlığa delâlet etmeyişidir. Sarhoş edicilik, gerçekte bir illet değildir, sadece hükme bir işaret ve alâmettir."[56] Bazı Hanefîler ise orta bir tutum benimsemeye çalışarak, şöyle demişlerdir: "İlletleri kendi başlarına hükmü icap ettiren şeyler olarak kabul edersek, bu uluhiyette ortaklığa götürür. Çünkü ger-

[55] Bu ifadeyi Şelebî "*Talîlu'l-ahkâm*" isimli eserinde zikretmiştir, s. 95. Bkz. 53 nolu dipnot.
[56] İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddemât*, 23

çekte hükmü gerekli kılan, sadece Allah'tır. Bununla birlikte illetlerin, salt alâmet olarak kabul edilmeleri de mümkün değildir. Çünkü o durumda kulların fiilleri aradan çekilir ve bütün fiiller bir sebebe bağlı olmaksızın cebrî olarak gerçekleşmiş olur. Hüküm, fiile karşılık olarak tespit edilmiştir. Böylece sebepleri alâmet yaparsak, cezalar bir karşılık olmaz. Adalet ilkesine uygun olan görüşün, ifade ettiğimiz olduğu ortaya çıkmıştır. Bu da 'sebepler Allah'ın kendilerinde bu özelliği yaratması ile hükmü gerektirirler, amel hakkında da durum böyledir' görüşüdür."[57]

Bazı usulcüler de, fıkıhta "illet" kelimesinin kullanımının mecazi bir ifade tarzı olduğunu öne sürerek bu problematikten kurtulmaya çalışmışlardır. Bunlara göre fıkhî illetler, "**anlamlar**"dan ibarettir. Anlamlar ise sözlük anlamları ve şer'î anlamlar şeklinde ikiye ayrılır. "Şer'î anlamlar, illet diye isimlendirilen şeylerdir. Selef, illet lafzını değil, Hz. Peygamber'in "Üç anlam -yani illet- dışında bir Müslümanın kanını dökmek helal olmaz" hadisinden alınan "anlam" lafzını kullanmakta idiler."[58] Şâfiî, dinî açıdan kıyasın meşruiyetini, illetlerin salt anlamlar olması esasına dayandırmıştır. Şöyle der: "Eğer birisi, "kendilerine kıyas ettiğin şeyleri nasıl kıyas yaptığını anlat" diyecek olursa, ona şöyle cevap verilir: Allah'ın ve Resulünün hakkında hüküm verdiği bir meselede ya da bir böyle bir hükmün delâlet ettiği bir meselede mevcut hüküm, bir **anlama** binaen verilmiştir. Hakkında nas olmayan bir vak'a, hakkında nas olan vak'ayla aynı anlama (illet) sahip ise ona bu vak'anın hükmü verilir."[59]

Bazı usulcüler illet kavramının salt bir anlam ve delâlete indirgenmesinden ibaret olan bu yoruma dayanarak, ta'lil problematiğini bütünüyle aşmaya çalışmışlardır. İlk dönem Ehl-i sünnet büyükleri "illet, hükmü tanıtan şeydir" derken bu usulcüler illetin fer'in hükmünü tanıtan şey olduğunu söylemişlerdir. Zira "illet hükmü tanıtan şeydir" ifadesi aslı da içermektedir. Oysa aslın hükmünü bize bildiren illet değil nastır. Bundan dolayı Fahreddîn Râzî illetin sadece fer'in hükmünü bildirdiğini söylemiştir. Fakat bu görüş, sahibini başka bir probleme düşürür: İlletin sadece fer'in hükmünü tanımlayan şey olduğunu söylemek, aslın herhangi bir etkisinin olmaması ve asılda bulunan vasfın illet olmaması anlamına gelir. Bu da, illeti ve ta'lili, dolayısıyla da kıyası ortadan kaldırır.

Gerçekten de fıkıhta kıyası inkâr edenler dayanaklarından biri de, şer'î hükümlerin aklî bir gerekçeyi kabul etmeyeceğidir. Şunu ileri sürürler: "Temelinde Allah'ın hükmünün mutlak geçerliliği, taabbüd, benzer şeylerin hükümlerinin

---

57 Bkz. *Fahrulislâm*, Şelebî'nin *Talîlu'l-ahkâm*'ında, 113-14
58 Şelebî, *A.g.e.*, 124
59 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Nşr. Ahmed Şâkir, (Kahire, 1940), 512

farklı, farklı şeylerin hükümlerinin de aynı olması esasları yatan bir Şeriatta kıyas ile nasıl amel edilebilir?" Buna şöyle örnek verirler: Şeriatta benzer olayların hükümleri birbirinden ayrı olabilmektedir. Meselâ, küçük kız çocuğunun idrarından dolayı -namazın caiz olabilmesi için- elbisenin yıkanması gerekirken, küçük erkek çocuğun idrarından dolayı elbiseye su serpmek yeterli görülmektedir. Meni ve hayız sebebiyle gusül vacip iken, idrar ve mezi sebebiyle gusül gerekmez. Bunun gibi hayızlı kadının hayız esnasında kılamadığı namazları ile tutamadığı oruçların hükümleri farklıdır. Köle kadına bakmak mubah iken hür kadına bakmak mubah değildir. Bazen de farklı şeylerin hükümleri aynı olabilmektedir: Meselâ, -hacda- ihramlı iken kasten veya yanlışlıkla öldüren kişiye, aynı ceza, avlanma cezası vacip kılınmış; tıraş olmanın ve koku sürünmenin kasten ve yanlışlıkla yapılması arasında ise fark gözetilmiştir. Zıhar (kocanın karısına "sen bana anamın sırtı gibi haramsın" demesi), adam öldürme, oruç bozma ve yemini tutmamaya karşılık keffaret vacip kılınmıştır. Zina edenin, katilin, irtidat edenin ve namazı terk edenin -herbiri farklı şeyler olsa da- öldürülmesi vaciptir." Kıyası inkâr eden bu grup devamla şöyle sorarlar: "Böyle bir metodu olan bir şeriatta, naslarda ifade edilmeyeni (meskût) naslarda ifade edilene (mantuk) katmaya nasıl cesaret ve teşebbüs edilebilir?"[60] Kıyası savunanlar ise şer'î hükümlerin iki farklı türünün birbirinden ayrılması gerektiğini savunarak bu iddiayı reddeder: Bunlar namazların rekât sayısı ve had cezalarına ait hükümler gibi bir illete bağlı olmayan salt taabbüdî hükümler ile; şarabın haram kılınması ve benzeri bir çok örnekte olduğu gibi illete bağlı hükümlerdir. Tartışma sürüp gider... **Çünkü kıyasa karşı şu iki tavırdan birini benimsemek kaçınılmazdır: Ya kıyası reddederek ta'lil problematiğinden kurtulmak, ya da ta'lil problematiğini çözüme kavuşturmadan, kıyası benimsemek.** Bu problematiğin aşılması ise **usulun yeniden kurulmasını** gerektirmektedir. İşte, Endülüs'ün son büyük fıkıhçısı olan **Şâtıbî'nin**, dinî hükümlerin, nihayetinde gerçekte dilsel içtihatlara dayanan illetlere değil de, şeriatın maksatlarına dayandırılmasını savunurken yapmaya çalıştığı şey budur. Şâtıbî'nin çabasını, Endülüslülerin Beyânın bir bütün olarak yeniden yapılandırılması çalışmalarına ayırdığımız özel bir bölümde ele alacağız. Şimdi fıkıhtaki ta'lil meselesi ile ilgili noktada duruyoruz ve aynı problemin nahiv ve kelâmda kazandığı yapıyı incelemeye geçiyoruz. Biraz sonra açığa çıkacak sebeplerden dolayı bu defa kelâmdan başlayacağız.

Kelâm ilmi ile ilgili olarak, her şeyden önce fıkıh usulünde gördüğümüz ta'lil problematiği ile bilim ve felsefede ortaya çıkış biçimiyle sebeplilik (sebep ile sonuç arasında zorunlu illiyet bağı) problemini birbirinden ayırmak gerekmek-

---

60 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 264. Bu düşünce, Mutezile mezhebinden Nazzâmî'ye nispet edilir.

tedir. Bu anlamdaki sebeplilik problemini ve kelâmcıların bu husustaki görüşlerini, gelecek bölümde beyânî dünya görüşünü analiz çerçevesinde ele alacağız. O hâlde bizi burada ilgilendirecek şey, fıkıhta öğrendiğimiz anlamdaki ta'lil problematiğidir.

Kelâm ilminde bu problem tam tersi bir konumdadır. Fıkhî kıyastaki temel problem, illetin hükmü -zorunlu olarak- gerektirdiği ve hükümde müessir olduğu görüşünün, dinî akidenin belirli bir anlayışı ile çatışmasıydı. Kelâm ilminde ise durum farklıdır: Çünkü fıkıhta illet hakkındaki tartışma, kelâmcılardaki "gaip"in karşılığı olan aslın hükmünü, yani Allah'ın emir ve yasaklarından ibaret olan şer'î hükümleri içine almaktadır. Nitekim, önceden arz ettiğimiz problemlerin de kaynağı burasıdır. Kelâm ilminde ise aslın yerini şahit yani beşerî âlem ve tabiat almaktadır. Buna bağlı olarak da şâhidin illete bağlı olması (ta'lili), geçen problemlere sebep olmaz. Aksine illetin malule bağlanması gibi, hükmün de illete bağlanmasının mümkün olması için şahitteki illetin, mucip ve müessir olması gerekir. Çünkü maksat, bu "illet"in ispat edilmesidir ve bu bütün durumlarda gaibin **vasfıdır**. Bu meseleyi açıklayan bir örnek olarak Eş'arîler'in şu ifadelerini zikredebiliriz: "Bir insanın âlim olmasının illeti, âlimin zatıyla var olan bir anlam, yani sıfattan ibaret olan ilimdir. Bu illet, yani ilim mûcibtir. Yani bir insan ilim sıfatına sahip olduğu zaman zorunlu olarak âlim olarak nitelenir. Alim olmadaki illet ilim olduğundan ve bu ilim de sonucunu zorunlu olarak gerektirdiğinden, her âlimin bir illete bağlı olarak "âlim" olması gerekir. O illet de, ilimdir. Allah **âlim** ise -ki can alıcı nokta burasıdır- bir "ilim"e bağlı olarak âlim olması gerekir. Yani Allah için bir "ilim sıfatı"nın varlığı gerekir. Diğer sıfatlar da böyledir. Şu hâlde bu noktada kelâm ilmindeki ta'lil, Allah'ın zatı için sıfatların ispatı gayesiyledir. Kelâmcılar kendilerini, sıfatları "gaip"te ispat edebilmek için önce zorunlu olarak şahitte ispat etmek zorunluluğu karşısında bulmuşlardır. Eş'arîler, sıfatların Allah'ın zatı üzerine zait olduklarını söylemekle birlikte, zikrettiğimiz gibi, şâhidin hükmünü gaibe taşıyabilmek için, kelâm ilmindeki illetin "mucip" bir illet olduğu görüşünü en çok vurgulayan ekol olmuşlardır. Sıfatların Allah'ın zatının aynı olduğunu söyleyen Mutezile ise geçen bölümde Kâdî Abdülcebbâr'ın şahide dayanarak gaibi çıkarsama yönteminin türlerini açıklamasında gördüğümüz gibi, sıfatların illete dayanarak istidlâl yoluyla ispatından sakınarak, **delâlet** yoluyla ispatını tercih etmiştir.

Bu tespitten sonra meselenin özünün aydınlanması için iki grubun görüşlerini sunacağız. Cüveynî, *eş-Şâmil* isimli eserinde kelâm ilminde "İlletin hakikati hakkında" ismiyle açtığı bölümde şöyle demektedir: "Ehl-i hak (Eş'arîler) bu konuda farklı lafızlarla aynı anlamı ifade etmişlerdir. Bazıları 'illet hükmü ortaya çıkaran vasıftır'; bir kısmı 'illet hükmü doğuran şeydir'; kimi ise 'hükümde müessir olan şeydir' demiştir. Üstat Ebû Bekir ise şöyle demiştir: 'İlletin gerçekte

ne olduğu hususunda itimat edilecek görüş şudur: İllet, bir hükmün veya bir ismin hak edilmesini gerektiren şeydir... İlletin hakikati hakkındaki gerçek ifade, Kâdî'nin benimsediği görüştür: **İllet, vasfı olduğu şeyin zorunlu olarak bir hükmü almasını gerektiren vasıftır.**"[61] Böylece illetler, "sıfatların aslı, dayanağı ve vasıflara ulaşma aracı"[62] olmaktadır. Nitekim Bâkıllânî *et-Temhîd* isimli eserinde, "Sıfatlar hakkında kelâm" başlığıyla açtığı bölüme şu ifadelerle başlar: "Eğer birisi, 'niçin kadim olan Yüce Allah'ın hayat, ilim, kudret işitme, görme, kelâm ve irade sahibi olduğunu söylediniz?' diye itiraz ederse, şöyle cevap verilir: Çünkü, bizden yani insanlardan diri, âlim ve kadir olan birisinin bu sıfatları alması da ancak hayat, kudret, ilim, irade kelâm işitme ve duyma sıfatlarına sahip olması sebebiyledir. Zira bu kişinin hayat sahibi, kadir ve mürîd olarak nitelenmesinin anlamı bundan başka bir şey değildir. Herhangi birimizin, ilim, hayat ve kudret sahibi olmadan diri, âlim, kâdir ve mürîd olmasının mümkün olmayışı buna delildir. Bu sıfatlara sahip olan kimsenin de -zorunlu olarak- hayat sahibi, âlim ve kadir olması gerekir. Bu yüzden bir insanın bu sıfatlarla nitelenmesinin illeti bu sıfatların kendisidir. Failin fail olmasının illeti fiilde bulunması; irade sahibi olanın da böyle olmasının illeti iradesinin olması olduğuna göre; fiil ve irade sıfatları bulunduğunda bunun sahibinin fail ve mürîd olması gerektiği gibi, bu sıfatlar olmadığında da fail ve mürîd olmaması gerekir. Bu nedenle Yüce Allah'ın da hayat, ilim, kudret, işitme ve görme sıfatlarının sahibi olması gerekir. Zira bu sıfatlar onda bulunmasaydı diri, âlim, kâdir, mürîd, işiten ve gören niteliklerinin hiçbiri onun hakkında söylenemezdi. Allah bundan münezzehtir. Allah'ın iradesi ve fiili olmasa idi, hem bize ve hem de onlara (Mutezile) göre Allah fail ve mürîd olamazdı. **Bir illetten zorunlu olarak meydana gelen aklî bir hükmün, bu illete sahip olan kimselerin sadece bir kısmında meydana gelmesi veya bu hükmün bu illetin zıddı bulunduğunda da aynı şekilde meydana gelmesi aklen mümkün değildir. Çünkü bunlar, onu hükmün illeti olmaktan çıkarırlar.**"[63]

Eş'arîler, illetin kelâm ilminde -onlar bunu aklî illet olarak isimlendirir- "mucip" oluşunu ispat etmede olduğu kadar illet ile kastedilen şeyin "zat" değil, "anlam" olduğunu vurgulamada da ısrarlı olmuşlardır. Cüveynî şöyle der: "İlletlerin kendilikleriyle kâim "zatlar" olmasının mümkün olmadığı, aksine "anlamlar"dan ibaret olduklarını kesin olarak bilmek gerekir."[64] Eş'arîler bu noktada ısrarlıdırlar, çünkü illetlerin "zat" ve "mucip" olduklarını söylemek, daha

---

[61] Cüveynî, *eş-Şâmil*, Nşr. Faysal Bedir Avn, (İskenderiye, 1969), 646

[62] *A.g.e.*, 685

[63] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 197-98

[64] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 678

sonra açıklayacağımız gibi, Eş'arîler'in kesin olarak reddettikleri "sebeplilik" teorisini benimsemek demektir.

Eş'arîler, illetin zat değil, anlam olduğunu vurgulamakla kalmazlar, illete bağlı ve illetsiz şeyleri de birbirinden ayırırlar. Onlara göre illete bağlı olması caiz olmayan şeyler zikrettiğimiz gibi, "zat"lardır. Cüveynî şöyle demektedir: "Zatlar, zat olması noktasında illete bağlanamaz. Bunun delili şudur: Zat olmaları itibarıyla bir illete bağlı görülseler, illetin de bir zat olması gerekir ve bunun da ta'lil edilmesi gerekir ki, bu da teselsüle götürür." Bu da âlemin kıdemi anlamına gelir. "Ta'lil"i doğru olmayan şeylerden birisi de, fiilin meydana gelmesidir. Çünkü fiilin meydana gelmesi illete bağlı olsa idi bu da başka bir illete ihtiyaç duyardı." Bu, bir taraftan Allah'ın fiillerinin illete bağlı olduğunu söylemeye sebep olurken, diğer taraftan kulların fiillerinde de illetlerin teselsülüne, dolayısıyla da âlemin kıdemine neden olurdu."[65] Bunun için Eş'arîler, fiilin kudret ile vuku bulduğunu söylemektedirler. Çünkü, "kudretin bu kudrete bağlı olarak ortaya çıkan fiil (makdur) ile zaman olarak aynı anda olması gerekmezken" illetin -zaman olarak- sonucundan önce var olması mümkün değildir."[66] Onlara göre bir illete bağlanamayacak şeylerden birisi de "cinslerin vasıfları"dır. Meselâ "siyah, niçin siyah; cevher, niçin cevher oldu?" denemez. Bu da aynı endişeden, yani âlemin kıdemine götüren teselsüle düşmekten sakınmak içindir. **O hâlde, Eş'arîler'e göre illete bağlı olan şeyler, hükümlerdir. Fakat bütün hükümler değil, sadece** Cüveynî'nin şu ifadesiyle tanımladığı **özel bir kısımdır:** "İllete bağlı hükümler hakkında söyleyeceğimiz şey şudur: Kendi başına bir varlığı olan zatın taşıdığı bir anlamdan dolayı var olan hükümler illete bağlıdır. Bu ifadenin içine, âlimin âlim olması, kadirin de kadir olması vb. girer."[67]

Kelâm ilmindeki illetler meselesinde Mutezilenin tutumu Eş'arîler'den sadece bazı noktalarda farklılık taşır. Her iki ekol de kelâm ilminde illetlerin "mucip" olduğunu ileri sürerlerken illetleri şöyle tanımlarlar: "İllet, bulunduğu mahallin hükmünü değiştiren ve hükmü bir hâlden başka bir hâle taşıyan şeydir. Bazıları da bunu şöyle ifade etmişlerdir. İllet, yenilenmesiyle hükmün de yenilendiği şeydir."[68] Kâdî Abdülcebbâr şöyle demektedir: "Fikir yürüten kimse fikir yürüttüğü andaki hâli ile diğer durumlardaki hâli arasındaki farkı bildiği için fikir yürüttüğünün de farkındadır. İnandığını ve irade edip etmediğini de böyle bilir. Bu durum doğru olduğuna göre bu kişinin fikir yürütme eylemi içinde olması bir mana dolayısıyladır. Zira bu kişinin fikir yürütme eylemi içinde

---

65 *A.g.e.*, 693
66 *A.g.e.*
67 *A.g.e.*, 700
68 *A.g.e.*, 646

olmaması da mümkün ve caizdir. Aynı şekilde bir kişinin irade ediyor ve inanıyor olması da -zorunlu olarak- bir mana sebebiyle olduğundan fikir yürütüyor olması da bu şekilde bir illete (mana) bağlıdır."[69]

Kelâm ilminde ta'lil problematiğiyle ilişkili meselelerden birisi de, meşhur Mutezilî düşünür Ebû Haşim el-Cübbâî'nin ileri sürdüğü "**hâller**" problemidir. Eş'arîler ve Mutezile içinde de bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmış, her iki ekolden de hâlleri kabul eden ve reddedenler bulunmuştur. Mutezilenin büyük kısmı, "hâller"i inkâr ederken, Ebû Haşim'in taraftarları bunları kabul etmişlerdir. Bâkıllânî "hâller" hakkında mütereddit iken, Cüveynî kabul etmiş ve şarta bağlı olan şey ile şart arasındaki bağ gibi kelâm ilmindeki ta'lili de hâllere bağlamıştır. (Ömrünün sonuna doğru bu görüşünden vazgeçtiği iddia edilmiştir.) Cüveynî şöyle der: "İlletlerin hükümlerini doğurması, hâllerin varlığına dayanır."[70] Hâlleri inkâr edenler, hem ta'lili doğru bir çerçeveye oturtamazlar ve hem de Allah'ın sıfatlarının varlığını ispat edemezler. Çünkü şahitten gaibe geçişi mümkün kılan şey, ikisinin de bir şeyde ortak olmasıdır. Meselâ insanın ve Allah'ın "ilim" konusunda ortak olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü durum böyle olsa idi, o zaman bilgileri eşitlenir ve insan da bir ilâh veya uluhiyete ortak olurdu. O hâlde ortak olunan husus Allah hakkında da, insan hakkında da aynı şekilde "**âlim**" dememizden başka bir noktada değildir. İşte Ebû Haşim'in "hâl" dediği şey budur. Bunu açıklamak için ortada üç durum olduğu bilinmelidir: **Zat** (İnsan, Allah), **sıfat** (ilim) ve **hâl** (âlim). Açıktır ki, "Allah **âlimdir** insan da **âlimdir**" diye ifade edebileceğimiz bir durumdan ibaret olan ve Allah ve insanın zatının "bir hâlde" müşterek oluşunu ifade eden "hâl görüşü"nden hareket etmesek ne ilim sıfatını âlim olmak için bir illet olarak ispat edebiliriz ve ne de insanın bu sıfata (ilim) sahip olmasından hareketle Allah için aynı sıfatın ispatına intikal edilebiliriz. Hatta Cüveynî bunun da ötesine giderek şöyle demektedir: "Hâli inkâr eden, bu ilkeden hareketle farklı şeyleri tutarlı bir şekilde bir gerçek altında toplayamaz. Hâllerin inkârı, aklî illetlerin ve hakikatlerin bütünüyle ortadan kaldırılmasına neden olmuştur."[71] Hâl meselesi, kompleks problemler ortaya çıkarmış, hatta bütün kelâm ilmini derin bir krize sevk etmiştir. Bu meseleyi gelecek bölümde genişçe açıklayacağız. (Altıncı bölüm) Şimdi ise kelâm ve fıkıhtaki ta'lil problematiğini özetlediğimiz için artık geriye aynı problemin nahivdeki durumunu ele almak kalmıştır.

Nahiv usulcüleri, fıkıh usulünün genel yapısını örnek almış olsalar bile, ta'lil meselesinde fıkıhçılardan ziyade kelâmcılara daha yakındırlar. Bu da nahivdeki

---

69 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, (Kahire, 1960-61), XII, 77
70 Cüveynî, *eş-Şâmil*, 629
71 *A.g.e.*, 633

ta'lil problematiğinin, aynı problemin fıkıhta ortaya çıkardığı dinî probleme, yani Allah'ın fiillerinin ta'lil edilmesinin caiz olup olmaması problemine bağımlı olmayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü her ne kadar bazı nahivciler dilin Allah'ın tespitine bağlı olduğunu söyleseler de, mahiyet açısından tümevarım ile elde edilmiş olan nahiv hükümleri ile Allah'ın katından gelmiş olan fıkıh hükümleri arasındaki bu farklılık, ta'lil problematiğini, fıkıhtakinden çok kelâmdaki konumuna yakınlaştırmıştır. Evet, fakihler illetlere ilâhî maksatların emare ve alâmetleri olarak bakmışlardır. İlâhî maksatlar da, şeriat tarafından nas ile açıklanmadığı sürece insana kapalıdır ve zandan başka bir yol ile bilinemezler. Bu yüzden illetlerin -hükmü zorunlu olarak gerektirmediği- sadece hükme götüren bir delil olabileceklerini düşünmüşlerdir. Buna karşın nahivciler, illetlerini Arap dilinden tümevarım yoluyla çıkarttıklarının farkındadırlar. Bunu açıkça vurgularlar. Arap dili ise gözlem ve duyu verilerine dayanır. Yani bunlar "gayp" âlemine değil, "şehadet" âlemine aittirler. Buna bağlı olarak bu illetlerin, hükmü zorunlu olarak gerektirdiklerini söylemek ortaya herhangi bir dinî problem çıkarmamaktadır. Aksine sadece nahivdeki illete, tanım gereği "mucip" olan aklî illet gücünü vermektedir. Fakat nahivdeki illetler, gerçekte bu derecede kuvvetli değillerdir. Aksine zikrettiğimiz gibi, tümevarım ile elde edilmişlerdir ve bu da kuşkusuz eksik bir tümevarımdır. Acaba buna dayanarak nahiv illetlerinin zorunluluğa (vücuba) değil de zorunsuzluğa (cevaza) dayandıklarını söyleyebilir miyiz?

Nitekim aşağıdaki ifadesiyle Zeccâcî'nin çok net bir şekilde vurguladığı da budur: "Öncelikle nahiv illetleri zorunlu değildir. Bunlar dilin vaz'ından kıyas yoluyla istinbat edilmiş şeylerdir. Sonucunu zorunlu olarak belirleyen illetler gibi değildir."[72] Zeccâcî, bu hükmü, üç kısma ayırdığı nahivdeki ta'lil safhalarının hepsine teşmil eder. İlletin bu üç türü şunlardır: 1- **Ta'limi (öğrenmeye bağlı) illetler**: Geçen paragrafta gördüğümüz Bedevî Arapların sözlerini birbirine kıyas ederek Arap dilinin öğrenilmesine götüren illetler gibi. 2- **Kıyasî illetler**: Nahve ait hükümlerin bağlı olduğu illetlerdir. Meselâ "enne" edatının mübtedayı nasb etmesi, geçişli fiile benzediğinden dolayı bu fiillerin hükmünü almasına bağlıdır. Bu tür illetler ta'limi illetlerin de illetini oluşturur. 3- Üçüncü seviyede **cedelî akıl yürütmeye bağlı** illetler vardır. Bunlar da, kıyasî illetlerin bağlandığı illetlerdir. Bunlar illetin illetinin illeti veya üçüncü illettir. İlletler bu noktada kalmaz, dördüncü ve beşinci seviyeye de ulaşır."[73] Zeccâcî'ye göre bütün bu illetler zorunlu değildir. Bu noktada, Halil'in kendi zannınca illet olduğunu düşündüğü şeyi illet gösterdiğine ve yanlış veya doğru yapması mümkün

---

[72] Zeccâcî, *el-Îdâh*, 64
[73] *A.g.e.*, 64-65

bir müçtehit olduğunu itiraf ettiği onun şu sözünden delil getirir: "Eğer illeti doğru tespit ettimse, bu aradığım şeydir. Bir kimse bir hususta benim illet olarak gösterdiğimden daha uygun bir illet tespit edebilirse onu rahatlıkla illet olarak sunabilir."[74]

Her ne kadar Halil, Nahivde temel bir kaynak otorite ise de, bazı nahiv usulcüleri nahve ait illetleri kelâmî illetlere katmakta ve dolayısıyla onların da zorunlu olduklarını söylemekte tereddüt etmemişlerdir. Meselâ aşağıdaki ifadesiyle İbn Cinnî'nin meylettiği görüş budur: "Nahivcilerin illetleri, -ki bunlarla ehil olmayan nahivcileri değil, vukufiyet sahibi uzmanları kastetmekteyim- fakihlerin illetlerinden ziyade kelâmcılarınkine yakındır. Çünkü onlar, duyulara dayanmaktadırlar ve ifade tarzının kulağa zorlamalı gelmesi veya akıcı olması ile delil getirmektedirler. (:Nahiv usulcülerinin illet göstermede dayandığı metotlardan birisi şu sözle ifade edilmiştir: Bedevî Arap dili dilde zorlamadan sakınıp, kolaylığın dikkate alınmasına dayanmaktadır.) Fıkıh illetlerinin durumu böyle değildir. Çünkü fıkıh illetleri, hükümler için emare ve alâmet niteliğindedir ve hikmetleri bize kapalıdır... Eğer, "fıkıh illetlerinde de doğru olduğu bilinen ve illeti ortaya çıkmış olan illetler vardır. Niçin fıkıh illetlerini nahiv illetlerinden daha düşük derecede görüyorsunuz?" diye sorulursa, şu cevap verilir: Fıkıh illetlerinden bu şekilde olanlar, fıkıh metoduyla elde edilmediler ve şeriatın ifadesiyle belirtilmediler. Aksine bunlar, şeriatın varit olmasından önce zihinlerde bulunmakta idi. Meselâ -din gelmeden önce de- en cahil insanlar bile eşlerinin namuslarını korurlardı."[75] İbn Cinnî'nin demek istediği şudur: Fıkıhtaki bu gibi hükümlerin illetini teşkil eden şey gerekçesini bizzat fıkıhta değil, şeriat bunu açıkça belirtmemiş olsa da akılla idrak edilen maslahatlarda bulmaktadır. Bu, Mutezilenin akıl eşyadaki iyiyi ve kötüyü kendi başına bilebilir şeklinde meşhur olan görüşlerine uygundur. İbn Cinnî iyi ve kötü konusundaki bu ilkeyi, nahiv illetlerini "insan zihninin kabulüne" ve ondan tatmin olmasına kıyas etmektedir. Bu "kabul"ü de, aklın iyi ve kötüyü idraki seviyesinde görmektedir. Şöyle der: "Nahivcilerin i'rab tarzlarında illet olarak gösterdikleri her şeyi, insan zihninin kabul ettiğini ve duyunun da bunu kabule eğilimli olduğunu görürsün. Bunlarda görülen özellikler, şeriattan önce gelmiştir ve onların illet olup olmadığı noktasında aklın bedihi ilkelerine başvurulur. O hâlde tüm nahiv illetleri üzerinde insan tabiatının onayı vardır. Fıkıh illetlerinin tümü için ise aynı şey söz konusu değildir."[76]

---

[74] *A.g.e.*, 66
[75] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 50-51
[76] *A.g.e.*, I, 51

Bu tahlilin yapıldığı bağlam nahvî illetleri mekanik olarak kelâmî illetlere bağlamaya ve onların zorunluluk gerektirdiğini iddia etmeye götürse de, İbn Cinnî, hem fıkıht, hem de nahiv ve kelâmda[77] ta'lil problematiğinin derinliğinin farkındadır. Bu noktada nahiv illetlerinden "zorunlu" ve "tecviz eden (zorunsuz)" olanları birbirinden ayırt eder. Şöyle der: "Bizim illetlerimizin çoğu, zorunluluğa dayanmaktadır. Meselâ 'fudla'nın [78] veya lafzen fudlaya benzeyen şeyin nasbedilmesi; mübtedanın, failin, haberin ref edilmesi, muzaf-ı ileyhin mecrur olması vb. Bu nahiv hükümlerini doğuran illetler cevaz sınırında kalmayıp aynı zamanda hükümleri zorunlu olarak gerektirir. Arap kelâmının istikameti böyledir. Bir başka çeşit ise illet olarak isimlendirildiği hâlde, hakikatte sadece cevaz ifade eden bir sebep[79] olup zorunluluk ifade etmez. Meselâ imaleyi gerektiren altı sebep, cevaz illetidir, zorunluluk illeti değildir. İmaleyi zorunlu kılan bir illet ise mevcut değildir. Bu yüzden bahsedilen altı sebebin bulunduğu durumlarda da imale yapılmaması mümkündür.[80] O hâlde bunlar vücup illeti olmayıp cevaz illetidir. Buna göre "uktut" kelimesindeki vav harfinin hemzeye dönüşmesinin sebebi nedir, diye sorulduğunda şöyle denilebilir: Bunun sebebi vavın, dönüşü olmayan bir şekilde elife çevrilmesidir. Bununla beraber elife çevirmeden vav olarak kalması ve "uktut" yerine "vaktut" denmesi de mümkündür."[81] Her ne kadar İbn Cinnî, burada nahivdeki illetlerin çoğunun zorunlu olduğunu benimsese de, bir başka açıdan nahivdeki illetlerde "tahsis"e cevaz vermeyi vurgulamaktadır. **Tahsis** ise fıkhî bir ıstılahtır, aynı zamanda nakz olarak da isimlendirilir. Nakz, illetin bulunduğu her durumda hükmün bulunmaması, bazen illet bulunduğu hâlde hükmün olmamasıdır. Bunun anlamı, -kelâm ilmindeki- aklî illetlerin aksine olarak nahivdeki illetlerin, fıkhî illetler gibi zorunlu olmadığıdır. Aklî illetlerde, malul (illetin sonucu) illetten ayrı bulunmaz. İbn Cinnî, bu bağlamda şöyle demektedir: "Bizim mezhep büyüklerimizin görüşlerinin neticesi ve ifadelerinin özü, illetlerin tahsisinin caiz olduğudur. Çünkü her ne kadar fıkıhtaki illetlerden önce olsalar da, bunların hepsi veya geneli, söylenişi kolaylaştırma ve kelimelerin birbirinden ayrılması işlevi görmektedir. Bu yüzden dilin kullanımında zorluğu seçen bir kişi belirli bir noktada bu illetleri işletmezse, bu -her ne kadar kıyas dışı ve kendine özgü olsa da- mümkündür.

---

77 İbn Cinnî, dil bilgini olmasının yanında Hanefî bir fıkıhcı ve kelâmcıdır.

78 Arapça cümle fiil ve failden veya müpteda ve haberden meydana gelir. Cümledeki diğer unsurlar ise -mef'ul gibi- fudla (ikinçil unsurlar) olarak isimlendirilir.

79 Beyânî terminolojide illet ile sebep arasındaki farkı gelecek bölümde açıklayacağız

80 İmâle, "fethanın esreye yakın tarzda okunması ile ikisi arasında bir sesin çıkartılmasıdır. Meselâ "sığar" kelimesindeki ğayın harfinin imaleyle okunması gibi. Fetha harekesinden sonra bir elif varsa, ya' harfine imâle edilir. Meselâ "ummal" kelimesinde elifte imale yapılması gibi." Bkz. Ebû Yakûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), 23

81 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I. 164-65

Meselâ bir kimse zorlamalı bir ifade ile mîzan ve mîâd kelimelerinin ilk kök harfini -bir illet sebebiyle dönüştüğü şekilden çıkararak- asıl şekliyle okuyup, mivzân ve mivâd diyebilir." İbn Cinnî şunu ekler: "Kelâmcıların illetleri böyle değildir. Çünkü, o illetlerde başka bir seçeneğimiz yoktur. Meselâ beyazla siyahın aynı yerde bir araya gelmesi veya bir cismin aynı anda hem hareketli hem de hareketsiz olması (nahivdeki gibi) kulağa çirkin gelen bir şeyden öte, aklen imkânsızdır. Nahivcilerin illetleri iki türlüdür: Birincisi zorunlu olanlardır. Bunlar kelâmcıların illetleri gibidir. Meselâ öncesindeki harf dammeli olduğunda elifin vav; kendisinden önceki harf kesreli ise yâ harfine dönüşmesi, ve kelimenin harekesiz (ünsüz) bir harf ile başlamasının imkânsızlığı gibi hükümler illetlerinden dolayı zorunluluk taşırlar. Diğer illet türünde ise tahsis (illetin hükmü gerektirmemesi) mümkündür. Bir kelimede yanyana gelen vâv ve yâ harflerinden önce gelen harf harekesiz olursa bu durumda -bir illet sebebiyle başka bir harfe dönüşmüş olan- vâv harfi asıl şekliyle yazılır (hayat ve avye kelimeleri gibi)."[82]

Son olarak da, nahivde "illetlerin tearuzu"nu ilave edelim. Bunu aynı şekilde fıkıhta da görmekteyiz. İlletlerin tearuzundan, bir hükmün "birbirinden farklı iki veya daha fazla illete bağlı olması"[83] kastedilir. Fıkıh ve kelâmda da bir hükmün farklı iki illete bağlanmasının mümkün olup olmadığı noktasında yaygın bir problem ortaya çıkmaktadır. Fıkıhta bu durum caizdir. Çünkü, "şer'î illet, bir alâmettir. Bir şeyde iki alâmetin konulması imkânsız değildir."[84] Kelâm ilminde ise caiz değildir. "Bir hüküm, iki illet ile sabit olmaz düşüncesi, kelâm ilmindeki illetlerde en önemli rükünlerden birisidir ve imamların eserlerinde üzerinde durdukları bir konudur. Kelâmcılar, aklî illet, mürekkeb değildir, aksine tek vasfa sahiptir demişlerdir."[85] Yani illetler arazdır ve arazlar birbirinin illeti olamazlar. Bu yüzden siyahlık, bulunduğu cismin hareketli olmasının veya âlim olmasının illeti olamaz. Bu meseleyi gelecek bölümde açıklayacağız. Kelâm ilminde durum böyledir. Nahiv usulcüleri ise bu meselede ihtilâf etmişler ve bazı nahivciler bir hükmün iki veya daha fazla illete bağlı olmasının caiz olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü bu illet, (nahvî illet) aklî illete benzer. Aklî illette, bir hüküm sadece bir illet ile sabit olur. Buna benzeyen şeyde de durum böyle olmalıdır. Bir grup ise nahvî illetleri fıkhî illetlere benzeterek, hükmün iki veya daha fazla illete bağlı olmasının caiz olduğu kanaatindedir."[86]

---

[82] *A.g.e.*, 144-45

[83] *A.g.e.*, I, 166

[84] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 342; Basrî, *el-Mutemed*, II, 799

[85] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 680-681

[86] İbnu'l-Enbârî, *Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv*, 117

O hâlde nahvî illetler, fıkhî illetler ile kelâmî illetler arasında gidip gelmektedir. Bir kısmı fıkhî illetlere katılırken, bir kısmı da kelâmî illetlere katılmaktadır. Bu durum, nahivde ta'lil problematiğinin, aynı problemin kelâm ve fıkıhtaki statüsünün bir uzantısı olduğu anlamına gelir. O hâlde nahiv âlimlerinin nahiv illetleri hakkındaki tartışmaları, kelâm ve fıkıh âlimlerinin aynı konuda kendi alanlarındaki tartışmalarına başvurmadan tam olarak anlaşılamaz. Bunun için konuyu nahivdeki kıyas ile fıkıhtaki kıyası birbirine bağlayan ortak organik ilişkiyi gözeterek ele almakla birlikte, nahivdeki ta'lil problematiğini sona bıraktık. Bu noktada duralım ve bazı ulaştığımız sonuçları sunalım!

Son paragrafa gelmemiz hasebiyle bu bölümdeki neticeleri tespit etmek istediğimizde, vurgulanması gereken ilk şey, **nahivdeki ta'lil problematiğinin fıkıh ve kelâmdan "ithal" edildiğidir.** Nahivcilerin, kıyası ve ta'lili ilk kullanan beyân âlimlerinden olduğu doğrudur. Bununla beraber, nahivcilerin illetin mahiyeti hakkında "bu illet zorunlu mudur, değil midir?" gibi ve benzeri meseleler üzerindeki tartışmaları, fakihlerin "şer'î" illetler; kelâmcıların da "aklî" illetler üzerindeki tartışmalarının doğurudan bir uzantısından ibarettir. Biz burada "ta'lil problematiği -bununla fer' olarak kabul edilen şeyin, asıl olarak kabul edilen şeyin hükmünü almasının bir gerekçe ve illete bağlanmasının ortaya çıkardığı bütün problemleri kastetmekteyim- nahive, kelâm ve fıkıhtan taşınmıştır" derken, bununla önceden İbn Hazm'ın, özellikle de İbn Medâ el-Kurtubî'nin ileri sürdüğü, günümüzde de yeniden başlatılan nahivdeki ta'lil ve amiller nazariyesi hakkında bir tartışmanın içine çekilmek istemiyoruz. Bu konu şu anki ilgimizin dışındadır. Burada arzuladığımız yegâne şey, tamamladığımız bu bölümde konu düzeyinde ortaya koyduğumuz bir sonucu bu defa metot düzeyinde yeniden belirginleştirmektir. Bu sonuç şudur: **Akıl yürütmeyi kullanan beyânî ilimlerdeki bu akıl yürütme (istidlâl) bir tek problematiğin baskısı altında meydana gelmektedir. Bu da, hükümlerin illet ve gerekçelere bağlanılması problematiğidir.**

Gerçekten de, kaynak ve asılların temellendirilmesi düzleminde **kaynak otoritenin birliğine** (*:selef otoritesi*) ilave olarak, **konu** (:lafız ve anlam problemi) ve **metot** (*:ta'lil problematiği*) **düzleminde de** aynı problematiğin varlığı, kısaca bu üç düzlemdeki birlik, bir tek şeye delâlet eder. **O da şudur: Ortada bilfiil bu ilimlerdeki akıl yürütme etkinliğini tesis eden özel bir bilgi sistemi vardır.** Henüz tam vakti gelmese de bir bütün olarak bu bilgi sistemindeki metot ve dünya görüşüne ilişkin genel sonuçlar tespit etmek istediğimizde, bu ilimlerdeki akıl yürütme etkinliğinin metodunu, bu etkinliğin odak noktasını oluşturan lafız-mana, asl-fer' kavram çiftleri yoluyla tahlil ettiğimiz geçen dört bölüm, bu sistemdeki metoda özgü bir takım neticeler çıkartmayı mümkün kılabilir.

Bu kısmın birinci ve ikinci bölümlerinde, birinci çiftteki gerilim merkezinin, lafız ve anlam arasında, yani ikisinin arasındaki **ilişkide** olduğu açığa çıkmıştır. Bu ilişkiyi detaylı olarak, birinci bölümde dil mantığı ve delâlet problemi düzeyinde; ikinci bölümde de, söylemin ve aklın sistemi düzeyinde inceledik. İkinci çiftteki gerilim merkezi ise usulün (kaynakların) temellendirilmesi ve işlevselleştirilmesi arasında yoğunlaşmaktadır. Bunlardan usulün temellendirilmesi meselesi çözümünü selefin otoritesine boyun eğmekte bulmuştur. Bu durum teorik faaliyetini baştan beri, aklî işleyişin (makul) menkul olan dinî malzeme üzerine kurulması noktasından hareketle başlatan ilimlerle ilgili olduğunda kabul edilebilir bir durumdur. Bu hususu yani usulün temellendirilmesi meselesini şimdilik bir tarafa bırakırsak asl-fer' ikilisindeki gerilim bütünüyle ikinci tarafta, yani usulun işlevselleştirilmesi noktasında odaklaşacaktır. Başka bir ifade ile, bütün gerilim asıl ve fer' **ilişkisinde** odaklaşacaktır. Bu bölümün son bendinde beyân mensuplarının kurallarını ve gerekçelerini ne şekilde tespite çalıştıklarını incelediğimiz **ilişki** de budur (*:ta'lil problematiği*).

Bu defa beyânî bilgi sistemindeki bu iki gerilimin merkezine yapısal açıdan baktığımız zaman, bu gerilimde, **iki taraf ve bu taraflar arasındaki bir vasıtadan**, (Lafız-anlam ve karine; asl-fer' ve illet) oluşmuş bir yapı içindeki ilişkilerden doğan bir gerilim daha olduğu görülür. O hâlde mesele gerçekte beyânî aklın bütün etkinliğini üzerinde toplayan bir odak noktasıyla alakalıdır. Çünkü gerek istinbat yani anlamın lafızdan çıkarılması tarzında, gerekse de kıyas yani fer'in asl'a veya gaibin şâhide kıyası tarzında olsun içtihat, sürekli olarak bu taraflardan birini diğerine bağlamaya çalışmak ve bu işlemi bir şekilde meşru kılma yolunda içtihat etmekten ibarettir. Müçtehit, lafzı, muhtemel olan diğer anlamları bırakarak belirli bir anlam ile bağlantılandırırsa, bu noktada "karine" olarak isimlendirdiği bir "alâmet/işaret"e dayanır. Bu alâmeti ya hitabın lafzi içeriğinde (lafzî karine) ya da aklî içeriğinde (aklî karine) bulur. Müçtehit, aslın hükmünü fer'de elde etmek için fer'i asl'a bağladığı zaman da aynı işlemi yapar. Yani asılda bulduğu ve kuvvetli bir zanla hükmü zorunlu olarak gerektirdiğine (mucip olduğuna) inandığı ve illet veya delil adını vediği bir "alâmet"e dayanır.

Burada bir sonraki adımı atmadan önce, ister kelâm isterse fıkıh ve nahivde olsun, "mucip/zorunlu illet" ifadesinin içerdiği çelişkiye dikkatimizi çevirmemiz gerekir. Çünkü illet ile kastedilen şey, şarap açısından "sarhoş edicilik", veya âlim açısından "ilim" olduğu sürece "zorunluluğun" anlamı yoktur. Nitekim bu bağlamdaki ta'lil salt meşruiyet kazandırmadan ve gerekçeyi tespitten ibarettir. Meselâ sarhoş edicilik, müçtehidin zannına göre şarap (hamr) hakkındaki haramlık hükmünün gerekçesidir. Kelâmcılara göre ise ilim, sahibinin âlim olarak nitelenmesinin gerekçesidir. Kelâmcıların illetlerinin yani aklî illetlerin sıkıntısını çektiği zayıf noktalar fakihlerin illetlerinin yani şer'î illetlerinin yaşa-

dığından hiç bir bakımdan daha hafif değildir. Hatta fıkıhçılarınki muhtemelen daha hafif kalmaktadır.

Zira fakih, hükmün illeti zannettiği şeyin kesin olarak Şariin maksadı olduğunu ileri süremez. Fıkıhçılar bunu başlangıçtan itibaren açık olarak ifade etmişlerdir. Çünkü şeriat açıklamadığı sürece ilâhî maksatları bilmek insanın gücü dahilinde değildir. Kelâmcı da kendi illeti hakkında hükmü -zorunlu olarak- gerektirir yargısında bulunsa da, bunun bir yandan "dilsel bir zorunluluk" olduğunu, diğer yandan da bu illetin şâhidle alaklı olup gaibi zorunlu olarak kapsamayacağını unutur veya görmezden gelir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: "İlim, herhangi birimizin âlim olmasını zorunlu olarak gerektirirken gücünü dilden, yani dildeki türeyişinden almaktadır. Zira "âlim" lafzı, ilimden türemiştir. Aralarındaki fark, dilsel yani yapısal bir farktır, anlam ve içerik düzeyindeki bir fark değildir. Gazzâlî'nin de haklı olarak tespit ettiği gibi, "âlim olmanın anlamı, sadece bir sıfat ve hâl üzere olmaktır. Bu sıfat veya hâl ise yalnızca ilimdir."[87] Öte yandan bu dile ait bakışı bir tarafa bırakırsak şu ortaya çıkar: "İlim herhangi bir insanın âlim olmasının illetidir" önermesi, anlam ve doğruluğunu duyu alanında (şahit) cahilin ilme sahip oluncaya kadar âlim olarak isimlendirilemeyeceği ve cahil kalacağını bilmemizden almaktadır. Bu da zarurî olarak ilim hâlinden önce cehalet hâlinin var olduğunu gösterir. Durum böyle olunca, bu önermenin gerektirdiği böyle bir hükmün, cehalet sıfatına sahip olması tasavvur edilemeyen ve ilmi de mahiyeti itibarıyla insan bilgisinden bütünüyle farklı olan "gaip"e yani Allah'a nakledilmesi nasıl caiz olur? Dolayısıyla, zat-ı ilâhîde "ilim" ve "âlim" ilişkisi, insan türündeki ilim ve âlim ilişkisinden farklıdır. O hâlde "zorunluluğun"un, şahitten (şahitte zorunluluğun olduğunu kabul ediyorsak) gaibe nakledilmesinin hiçbir gerekçesi yoktur. Söylenebilecek yegâne şey ortada kelâmcının iddia ettiği bir **benzerlik olduğudur** ki, bu benzerliğin esasını **ilişkide benzerlik** teşkil etmektedir: İlâhî ilmin zat-ı ilâhî ile ilişkisi, beşerî bilginin beşerî zat ile ilişkisine benzemektedir. Eğer maksat, meselenin anlaşılmasını kolaylaştırmak ise kelâmcının, aradaki ilişkide bu benzerliğin bulunduğu iddiasını kabul ederiz. Fakat kelâmcı, bu benzerliğin ortaya koyduğu ilişki ile şahit ve gaip arasında bir uyum ve denkliğin varlığını kastediyorsa, bu durumda mesele açık bir demogojiye dönüşmektedir. Çünkü gaip ve şahit aynı mahiyette değildirler.

Geçen ifadelerden, fıkıhta ve kelâmda olduğu gibi nahivde de ta'lilin sadece imkâna dayandığı ve zorunluluk ifade etmediği ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ta'lilin görevi salt bir **yakınlaştırmayı** aşmaz. Bu netice şimdi **lüzum (zorunlu bağlılık)** meselesini tartışmamızı mümkün kılmaktadır. Kitabın ikinci bölü-

---

87 Gazzâlî, *el-İktısâd*, Nşr. Âdil el-Avvâ, (Beyrut, 1969), 151

münde gördüğümüz gibi Sekkâkî mantıkî akıl yürütme ile beyânî akıl yürütmeyi lüzum düşüncesinden hareketle birbirine bağlayan bir köprü kurma yoluna gitmişti. Sekkâkî'nin iddiası şuydu: "Beyân ilimlerinden teşbih, kinaye, istiare gibi temel bir konuyu ve kastedileni ifade etmek için bunların nasıl kullanılacağını gereği gibi bilen bir kimse bu bilgisiyle aklın sisteminin (işleyiş mekanizmasının) bilgisine erişir." Çünkü "beyân ilminin temeli manalar arasında birbirini zorunlu gerektirme (mülâzemet) bağıdır." Gerçekten de Sekkakî'nin beyânın yapısını, bir bilgi sistemi olarak şekillendirmedeki katkısı, esasta Arap beyân üslûplarının akıl yürütmeye dayanan tabiatını ve bu üslûpların -ona göre- ne şekilde mantıkî akıl yürütme üslûplarıyla örtüştüğününü ortaya çıkarmış olmasında gizlidir. Çünkü, her ikisi de sadece "lüzum"dan ibaret olan bir tek mekanizmaya dayanır. (bkz. İkinci bölümün dördüncü bendi.)

Burada, henüz mantıkî kıyasın mekanizmalarını tanımadığımız için (Bkz. Burhân kısmının girişi) **beyânî lüzum ile mantıkî lüzumu** ayrıntılı olarak tahlil edemiyoruz. Ancak şu an için genel olarak şunu belirtebiliriz: **Mantıkî kıyastaki lüzum, zorunludur.** Yani öncüllerden zorunlu olarak bu sonuç çıkar ve bundan farklı mahiyette bir sonucun ortaya çıkması mümkün değildir. "Sokrates insandır, her insan da ölümlüdür" dersek, bu önerme zorunlu olarak Sokrates'in de ölümlü olduğunu "ilzam" eder. Bu lüzum ve zorunluluk, illetinin -veya orta terimin- **açıkça ifade edilmesinden kaynaklanır** ki, bu da Sokrates'in insan olmasıdır. Sokrates ölümlüdür, **çünkü** o insandır; **çünkü** her insan ölümlüdür. **Beyânî lüzum ise bunun aksine, zorunlu değildir.** Çünkü illet açıkça ifade edilmemiştir. Aksine akıl yürüten kimse, Şariin hükmü bağlı kıldığına inandığı bir takım emarelerden yola çıkarak veya şahitteki bir takım delilleri, amacına ulaşmak için rehber kabul eder illeti kendisi araştırır.

Gerçekte de beyânî lüzum, öncelikli ve orijinal ortamını, teşbih, temsil, istiare ve kinaye gibi beyânî üslûplarda, yani Sekkakî'nin "anlamlar arasındaki mülâzemet ilişkileri" olarak isimlendirdiği şeylerde bulur. Fakat bunlar, mantıkî lüzumun konusu olan aklî hükümler anlamındaki anlamlar değil, lafızların medlûlü (delâlet ettiği) ve medlûlün medlûlü (anlam ve anlamın anlamı) olan şeyleri ifade eden anlamlardır. Diğer taraftan: Kinayede (kılıcın bağının uzunluğu: boy uzunluğu) lâzımdan/öncülden melzuma/sonuca veya mecazda (yağmuru otlattık: yağmurun bitirdiği otu otlattık) sonuçtan öncüle intikal etmek normalde zarurî bir geçiş değildir. Bu sadece belirli bir konumda lafız ile anlam arasındaki ilişki bakımından zarurî olabilir. (Yani hayvan, yağmuru değil, yağmurun bitirdiği otu yer. Bizi övgü sadedinde kılıcın bağının uzunluğu ilgilendirmez. Bizi ilgilendiren şey bunun sahibinin boyunun uzunluğuna işaret etmesidir.) O hâlde "yağmuru otlattık" ifadesini belagat teknikleri açısından kastettiği anlamın dışında anlamaya mani olan herhangi bir şey yoktur. Meselâ bu ifadeyi,

yağmur yağarken hayvanları otlattığımız ya da hayvanımızın yağmur suyundan içtiği şeklinde anlayabiliriz. Aynı şekilde "kılıcın bağının uzunluğundan" da sadece doğrudan sözlük anlamını anlayabilir, bununla yetinebilir ve bu ifadede zorunlu olarak bu kişinin boyunun uzunluğunu gerektiren bir yön bulmayabiliriz.

O hâlde beyânî lüzum, cevaz/imkân ya da en iyi durumda tercih ifade eder. Bunun mantıkî zorunlulukla ilgisi yoktur. Bu netice, gelecek bölümde beyânî aklın varlıklar arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünü ortaya koyduğumuz zaman daha açık ve net olarak belirginlik kazanacaktır.

Beşinci Bölüm

Cevher ve Araz

1- Mekan, Zaman ve Sebeplilik Problemi

–1–

Lafz-mana ve asl-fer', gördüğümüz gibi, beyânî bilgi sistemindeki metoda yani beyânî ilimlerde düşünme ve bilgi üretim yöntemine hakim olan epistemolojik kavram çiftleridir. Ancak herhangi bir bilgi sistemi yalnızca bir metot olmakla kalmaz, aynı zamanda diğer bilgi sistemlerinden farklı bir epistemolojik otoritenin hakim olduğu kavram ve tasavvurların dokuduğu belirli bir dünya görüşüdür de. Beyânî dünya görüşüne hakim olan epistemolojik otorite -ki biz bununla, "tedvin edilip" kanunlaştırıldıktan sonra beyânî bilgi sisteminin temelini oluşturan "bilgiye yönelik/entellektüel" dünya görüşünü kastediyoruz- temelde cevher-araz kavram çiftinin otoritesidir. Bu ve sonraki bölümde göreceğimiz üzere, "entellektüel" beyânî dünya görüşünün çerçevesini belirleyen, sınırlarını çizen ve üzerine kurulduğu kavramlara içeriklerini kazandıran unsur bu kavram çiftinin otoritesinden başkası değildir... Şu var ki, "entellektüel" beyânî dünya görüşü, kendi başına ve müstakil bir algılayış tarzı değildir. Aksine o, Kur'an'ın Allah, âlem ve insan ilişkileri hususunda getirmiş olduğu dünya görüşünün hizmetindedir. Bu yüzden konuyu derinliğine incelemeye başlamadan bu dünya görüşünün en önemli ayırıcı özelliklerini hatırlatmak gerekmektedir.

Beyânî dünya görüşü; Kur'an'ın Allah, tabiat ve insan ilişkileri hususunda sunduğu tasavvur biçimine dayanır. O hâlde bu, özünde dinî bir görüş biçimidir. Ancak beyân âlimleri, özellikle de kelâmcılar, bu dünya görüşüne özel metafizik boyutlar kazandırmışlardır. Kelâmcılar bunu, ilk olarak Maniheizm vb. diğer din ve kültürlere mensup hasımlarının saldırılarına karşı bu dünya görüşünü akla dayanarak savunurken; ikinci olarak da kendi aralarındaki hizipleşmenin sonucu olarak savundukları doktrinin temel ya da fer'î meseleleri etrafında değişik şekilde cedel ve diyalektiğe girişirken gerçekleştirmişlerdi.

Bilindiği üzere, İslâm inanç sisteminin temelinde bulunan odak düşünce Kur'an'ın da belirttiği gibi "tevhit" düşüncesidir. Kur'an'ın mücadele ettiği putperest (paganist) dinler ise şirke yani Allah ile insan arasında bir takım aracıların varlığı görüşüne dayalıdır. Bu aracılar ya halk paganizminin putlarında olduğu gibi maddî ya da felsefî inanışlar ve gnostik (irfânî) doktrinlerdeki semavî akıllar ile yüce ruhlar gibi ruhanî vasıtalardır. Bütün bu putperest dinler ilâhî âlemle, beşerî ve tabiî âlem arasında ittisal (süreklilik/kesintisizlik) ilkesine dayanmaktadır. Bütün gayretleri, bu iki âlem arasında köprüler kurmaktır. İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavî dinler ise bilindiği gibi "tevhit" düşüncesine dayanmaktadır. Bununla birlikte Kur'an, Yahudilik ve Hıristiyanlığı gerçek tevhitten uzaklaşıp, şirke yaklaşmış olarak görür.[1] "*Yahudiler, 'Üzeyr Allah'ın oğludur' dediler; Hıristiyanlar, 'Mesih Allah'ın oğludur' dediler. Bu, daha önce inkâr edenlerin sözlerine benzeterek ağızlarında geveledikleri sözdür. Allah onları yok etsin! Nasıl da uyduruyorlar; Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, papazlarını ve Meryem oğlu Mesih'i rableri olarak kabul ettiler. Oysa tek Tanrı'dan başkasına kulluk etmemekle emrolunmuşlardı. Ondan başka tanrı yoktur. Allah, koştukları eşlerden münezzehtir.*" (Tevbe: 30-31).

İslâm, şirkin bütün çeşitlerine karşı çıkmaktadır. Nübüvvet ve risâlet dışında Allah ile insanlık âlemi arasındaki bütün köprüleri de kaldırmaktadır. Bu şekilde İlâhî âlem ile beşerî âlem arasında tam bir ayrılık (infisal) ilkesini ortaya koymaktadır.

Melekler, ibadet, tesbih ve takdis bakımından Allah'a en yakın varlıklar olsalar da onların Allah ile olan ilişkileri Allah ile maddî ve manevî âlem arasındaki ilişkiden yanî Yaratıcı ve yaratılmış arasındaki ilişkiden farklı değildir. Bu ise İslâm anlayışına göre bir süreklilik (ittisal) ilişkisi olmayıp, bir ayrılık-süreksizlik (infisal) ilişkisidir. Kur'an bu ayrılık ilişkisini iki açıdan tekit etmektedir. Bir yandan Kur'an çoğu yerde "Allah bir şeyi dilediğinde, ona 'ol' der ve o da olur" (Bakara: 117; Ali İmran: 47; Gâfir: 68) anlamını vurgulamaktadır. Bunun anlamı şudur veya en azından Müslümanlar ve özellikle de beyân mensupları, bu âyetten şunu anlamaktadır: Allah, âlemi yokluktan yaratmıştır. Zira Allah âlemi yaratmadan önce onun dışında hiç bir şey yoktu (yoktan yaratma). Bu nedenledir ki, yaratma eyleminde Allah ile âlem arasında vasıta olabilecek bir şey yoktur. Bu yaratma, daimî ve sürekli bir yaratmadır. Öte yandan Kur'an, sıklıkla nebilerin ve resullerin -ki bunlar İslâm inancında meleklerden daha üstündür- insan ve insan tabiatında olduklarını belirttiği gibi, Allah'ın dışındaki varlıkların da hiçbir şekilde tanrısal bir nitelik taşımadığını da vurgulamaktadır.

---

[1] Bizi burada ilgilendiren ve esas aldığımız şeyin Yahudilik ve Hıristiyanlık mensuplarının dinlerini algılayışı değil de Kur'an'ın bu dinleri tasviri olduğunu belirtmemiz gerekir.

Bu, İslâm'ın ilk temel esası olan kelime-i şehâdetin yani Allah'tan başka ilâh olmadığı ve Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğuna tanıklık edilmesinin ortaya koyduğu bir husustur. Açıktır ki kelime-i şehadet ret ve kabule şahitlik etmektir. Yani, yalnız Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi için uluhiyetin mutlak bir reddedilmesi ve sonra Hz. Muhammed'in Allah'ın Resulü olduğunun kabul edilmesidir. Hz. Muhammed, bütün insanlar gibi bir beşerdir ve aralarındaki tek fark, "*De ki; ben sizin gibi bir beşerim; ancak bana sizin ilahınızın tek bir ilâh olduğu vahyedildi.*" (Kehf: 110) âyet-i kerimesinin bildirdiği gibi, peygambere tevhit akidesinin vahyedilmiş olmasıdır.

O hâlde, Kur'an'ın ortaya koyduğu üzere İslâm'ın tevhit akidesi, "şirk"in iki türünün reddedilmesinden hareket etmektedir. Birisi, çok tanrıcılığı kabul etmekle ortaya çıkan şirk; öteki ise insan ve Allah arasında vasıtalar kabul etmeğe dayalı şirktir. Bundan dolayı Kur'anî bakış açısına göre Allah, insan ve âlem arasındaki ilişki bir ayrılık-süreksizlik ilişkisidir. Allah birdir, ortağı yoktur: O, vahdaniyet, zat, sıfat ve fiilleri bakımından âlemden ve insanlardan ayrılır. O, yarattıklarının kendisine benzemesinden münezzehtir. Bu anlamıyla tevhit inancı, tedvin asrında veya bundan bir müddet öncesinde ortaya çıkan ve çok tanrıcılığı veya Maniheizm gibi ilâhî âlem ile, beşerî âlem arasında organik bir ilişkinin varlığını esas alan dinlere ve diğer bazı inanç sistemlerine karşı beyân mensubu âlimlerin savunduğu bir inançtır. Özellikle Mutezilenin temsil ettiği Kur'anî tevhit akidesi savunucularının, bütün gayretlerini şirkin dayanağı olan iki ilkenin, yani çok tanrıcılık ve Tanrı ile âlem arasında ittisalin çürütülmesine tahsis etmeleri tabiî bir durumdu. Zira tenzihe ve aracıların ortadan kaldırılmasına dayanan Kur'anî "tevhit" akidesinin yerleşmesi için bu iki ilkenin çürütülmesi gerekiyordu.

Beyânî dünya görüşünü bu esas üzerine inşa eden Mutezilenin ilk metinlerine ihtiyaç duyduğumuzda, Kasım b. İbrahim b. İsmail er-Rasiyy'in (h. 169-246) *Usûlü'l-adl ve't-tevhîd* isimli eserine başvurabiliriz. Bu eserin müellifi, akide konusundaki yaklaşımlarının Mutezileyle aynı olduğu bilinen Şianın Zeydiyye kolunun önde gelen imamlarındandır. Bu yüzden eserin ilk dönem Mutezilesinin ortaya koyduğu şekliyle bu "tevhit" düşüncesini dile getirdiği söylenebilir. İlk dönem Mutezile, bu tevhit inancını "entellektüel" beyânî dünya görüşünün, yani "akıl yürütme, nazar ve istidlâl" yöntemini kullanan ve "aklî delillerle" desteklenen bir sistemin temellerini yükseltirken ortaya koymuşlardır.

İmam Rasiy şöyle demektedir: "Bu konuda ilk söyleyeceğimiz şey Marifetullah'ın yani Allah'ı bilmenin akla bağlı bir süreç olduğu ve iki tarafının bulunduğudur: Bunlar *isbât* ve *nefy*'dir. İsbât Allah'ı yakîn ile bilme ve tasdik etmektir. Nefiy ise Allah Teâlâ'nın benzerinin olmadığının ortaya konulmasıdır ki bu tevhittir. Tevhit de üç kısma ayrılır. Birincisi; yaratılmışlara ilişkin küçük bü-

yük, önemli önemsiz bütün sıfatları, Allah söz konusu olduğunda ortadan kaldırarak O'nun zatı ile yaratılmışların zatını birbirinden ayırmaktır. Bu şekilde Allah'ı inanç, söz ve fiillerle birlemek için O'nun benzerinin olmadığı inancıyla ilgili olarak kalpte hiçbir şüphe, takıntı ve vehmin kalmamasıdır. İkincisi, Kadim olanı (Allah'ı) muhdes olanların (sonradan yaratılanların) sıfatlarıyla tavsif etmemek için sıfatlar arasında yapılacak "ayırım"dır. Üçüncüsü ise yaratılmışların fiilleriyle kadim olanın fiillerinin birbirine benzememesi için iki fiil türü arasında yapılacak ayrımdır. Bu iki sıfat ve iki fiil arasında benzerlik kuran kimse, bu fiil ve sıfatların ait olduğu iki zatı birleştirmiş olur. Bu da, kişiyi Allah hakkında şüpheye ve O'na ortak koşmaya götürür."[2]

Yaratıcının zat, sıfat ve fiilleri ile yaratılmışların zat, sıfat ve fiilleri arasındaki bu mutlak "başkalık ve fark", Allah ve âlem arasındaki bütün bağ ve köprüleri ortadan kaldırır. Geriye yalnızca Allah'ın bazı kullarıyla arasında kurduğu vahiy köprüsü kalır. Nebi ve resul olarak seçilmiş insanlara özgü olan bu vahiy köprüsü, sadece bilgi düzleminde gerçekleşir. Varlık ve varlık türleriyle ilgili ontolojik düzlemde ise hiçbir şekilde bir irtibat söz konusu değildir. Aksine tüm açılardan; zat, sıfat ve fiiller açısından mutlak bir ayrılık ve başkalık bulunmaktadır. Öyle ki, bu üç seviye ya da açı kelâmî söylemin odak noktasını oluşturur. Kelâmcılar bu noktadaki söylemlerini, ilâhî veya ilâhî olana ilişkin şeyler ile tabiî ve beşerî olan şeyler arasındaki ayrıma dayandırdıkları için "kelâmlarını" yani ilimlerinin konularını iki kısma ayırmışlardır. Birincisi Kelâmın sem'iyyat kısmı (celîlü'l-kelâm) olup, Allah'ın birliğinin açıkça ortaya konması ve zatının, sıfatlarının ve fiillerinin kadim olduğunun ispatlanması konularını inceler. Diğeri ise Kelâmın akliyyat (dakîku'l-kelâm) kısmı olup, âlemde çokluk ve değişimin vurgulanması ile, âlemin ve âlemdeki zat, sıfat ve fiillerin tümünün sonradan yaratıldığının (hudûs) ispatı ile uğraşır.

Kelâmın bu her iki kısmında da, kelâmcılar gözde metotları olan duyu âleminden (şahit, yani dakîku'l-kelâm'ın konularından) hareketle, duyu ötesi âlemin (gaip yani celîlü'l-kelâmın konularının) çıkarsanması metoduna dayanmışlardır. Dakîku'l-kelâm konularında insan ve tabiat âlemi hakkındaki tasavvurlarını, çıkarsamalarında sem'iyyatta savundukları tez ve yaklaşımlara ulaşmalarını temin edecek tarzda oluşturmuşlardır. Ancak İbn Meymûn'un dediği gibi onlar "öncüllerinde ve varlığa ilişkin durumlarda görünürde olana bağlı kalmayıp, ellerindeki bir görüşe delil teşkil etmesi için varlığın nasıl olması gerektiği üzerinde

---

2 el-Kâsım er-Rasiy, *Kitâbu usûli'l-adl ve't-tevhîd*, *Rasâilu'l-adl ve't-tevhîd* içinde, Nşr. Muhammed Imâra (Kahire, Dâru'l-hilâl, 1971), I, 98-99

kafa yormaktaydılar."[3] Ayrıca bir çok varsayım ve görüşleri İbn Teymiyye'nin dediği gibi "ilim, akıl ve şeriat temeline"[4] dayanmıyordu. İşte bu iki temel tespite rağmen kelâmcıların varsayımları ve diyalektikleri yoluyla evren hakkında geliştirdikleri bu tasavvur, her ne kadar bütün detaylarıyla olmasa da en azından kurulu olduğu ana direnç noktaları, yapısının temel dinamikleri ve kullanım hedefleri bakımından genel olarak beyân ehlinin benimsediği bir tasavvurdur.

Düşünce tarihi bakımından herhangi bir âlem görüşünde önemli olan, bu görüşün objektif gerçekliğe uyup uymadığı değil, bu görüşün bilgi ve beşerî davranışlar dünyasındaki fonksiyonudur. Şöyle ki: "İnsanın kendisi için kurduğu herhangi bir âlem görüşü, bu âlemdeki varlığını pekiştirmesi demektir. O hâlde bu anlayış biçimi, insanın âlemde ruhen ve bedenen varlığını iyice pekiştirmesi için âlemi düzenlemesidir."[5]

Buna göre, kelâmcıların âlem hakkında kendileri için inşa ettikleri anlayışın onların evrendeki maddî duruşlarını, yani ilişkide oldukları şekli ile objektif realiteyi yansıtmadığını söylemek mümkün olmakla beraber, onların bu âlem anlayışında ruhî tatmin veya en azından fikrî rahatlık bulamadıkları iddia edilemez. Gerçekte bizim için burada önemli olan şey de budur. Biz düşüncenin kavramlarını ve işleyiş tarzını analiz etmekteyiz. Bunun dışındakiler konumuzun çerçevesi dışındadır.

Arap aklının yapısını analiz ederken esas meselemiz, düşünsel olarak içinde yaşadıkları âlem tasavvurunun tüm boyutları değil, sadece bu tasavvur içinde inşa ettikleri şeydir. Bu nedenle kelâmcıların "sem'iyyat (celîlü'l-kelâm)" bahislerinde naklin (:Kur'an'ın) ortaya koyduğu şeyleri temel alarak söyledikleriyle değil, beyânî aklın ortaya koyduğu şeylere dayanarak "akliyyat (dakîku'l-kelâm)" kısmında söyledikleriyle ilgileneceğiz.

Beyânî dünya, yani tabiat ve insan âlemi görüşünün en önemli unsurlarına temas edebilmek, bu unsurları birbirine bağlayan bağlantıları netleştirerek kelâmcıların konuları işleme metodunun doğurduğu geniş çaplı dağınıklığa rağmen bu unsurlardan tutarlı ve olgun bir dünya görüşünü dile getiren bir bütün meydana getirebilmek için, bu konudaki analizlerimizi iki temel eksen üzerinde yoğunlaştıracağız: Birincisinde (bu bölümde) beyân âlimlerinin mekân, zamân, hareket, birlikte olma (iktiran) ilişkisi, fiil/etki ve infial/tepki konularını ele alacağız. İkincisinde (gelecek bölümde) ise kelâmcıların bilen benlik/ego ile

---

3 Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, Nşr. Hüseyin Atay (Ankara, Ankara Üniversitesi, 1974), 185 (Mûsâ b. Meymûn Endülüslü Yahudi bir filozoftur)

4 İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, (Beyrut, Dâru'l-marife, tsz.), 311.

5 G. Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, (Paris, Payot, 1967), 71.

bilgi konusu nesne, yani "akıl" ile "varlık" arasındaki ilişkinin karakteriyle ilgili anlayışını tahlil edeceğiz. Bunu yaparken bu ilişkideki girift yönleri izah için geliştirdikleri kavramlar üzerinde yoğunlaşacağız. Bu iki eksen Kelâmcıların cevher ve araz konusundaki teorilerine de hakim olduğuna göre, işe, bütün boyutları ve dinamikleriyle bilgi üreten beyânî dünya görüşünü tesis eden cevher ve araz teorisini dikte etmiş olan kelâmî ve dinî mülâhazaları hatırlatmakla başlamamız gerekecektir.

–2–

Elimizdeki kaynakların ittifakla bildirdiğine göre cevher-i ferd (parçalara ayrılamayan en nihaî parçacık: atom) düşüncesini ilk ortaya atan kişi, Mutezile mezhebinin önde gelen kurucu ve teorisyenlerinden Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'dır (ö. 235). Elimizdeki mevcut kaynaklarda parçalanamayan parça (atom) meselesi, ilk olarak Allah'ın ilim ve kudreti hakkındaki kelâmî tartışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, Kur'an'ın belirttiği üzere Allah'ın ilmi her şeyi kuşattığına göre "her şeyin" yani bütün bu kainatın ilimle kuşatılabilir ve dolayısıyla sonlu olması gerekir. Diğer yandan Allah Kur'an'da *"herşeyi bir bir sayar"* (Cin: 28) buyurduğu için evrendeki nesneler sayılabilir olmalı, yani sınırlı sayıda parçadan oluşmalı yani sınırlı sayıda parçalara bölünebilmelidir. Bu bağlamda meşhur Mutezilî düşünür Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât şöyle der: "Ebu'l-Hüzeyl'in tartıştığı husus, yaratılmış şeyler hakkında 'tümü', 'hepsi' ve 'bilgi ve kudret yönünden erişilebilen son sınırı' gibi kavramların kullanılabilir olmasıdır. Bu durum kadim varlığın (Allah) hadis varlığa (âlem) benzememesindendir. Ebu'l-Hüzeyl'e göre kadim varlık sınırı, nihayeti, bir kısmı ya da tümü olmayan bir varlık olduğu için, muhdes varlık hakkında bunun aksine son sınırdan, tümden ya da bütünden bahsedilebilmelidir.

Bu görüşüne hem mantıksal hem de deneysel alandan destek arayan Ebu'l-Hüzeyl, el-Hayyât'ın naklettiğine göre şöyle demektedir: "Muhdes varlıkların kısımları olduğunu gördüm. Kısımları olan şeylerin ise bütünü ve toplamı olmalıdır. Eğer kısımları olan şeyin bütünü olmaması caiz olsa bütünü ve toplamı olan şeyin de kısımlarının olmaması caiz olur. Bu durum, muhal olduğu için önceki durum doğrudur."[6] Çağdaş bir ifadeyle söylersek: Âlemdeki nesneler parçalardan meydana geldiği için onların bütünleri vardır. Zira parça, bütünün parçasıdır. Aksi de bunun gibi doğrudur. Yani âlemde bir bütün meydana geti-

[6] Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât el-Mutezilî, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbn er-Râvendî el-mülhid mâ kasada bihi'l-kizb ale'l-müslimîn ve't-ta'n aleyhim*, Nşr. Albert Nadir, (Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, 1957), 16-17.

ren her nesnenin parçaları vardır. Zira bütünün bütün oluşu parçaların toplamı olması sebebiyledir. Bu durumda âlemdeki nesnelerin hepsi, parçalardan ibarettir. Parçaların Allah'ın ilmi tarafından kuşatılabilmesi ve sayılabilir olması için sonlu ve sayı bakımından sınırlı olmaları gerekir. Bu da bir noktada, daha alt parçalara ayrılamayan bir parçada bu bölünmenin durmasını gerektirir.

Yukarıda anlatılanlar bölünemeyen son parçanın Allah'ın ilmi ile olan ilişkisi bağlamındadır. Bölünemeyen parçanın ilâhî kudret ile irtibatı hususuna gelince, bunu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî şöyle açıklar: "Cismin parçalanarak, bütünlüğünün dağılmasının ve bölünemeyecek parçacıklarına dek ayrışmasının mümkün olup olmadığı konusunda ihtilâf edilmiştir... Ebu'l-Hüzeyl, Allah Teâlâ'nın cismi parçalayarak bölünemeyen son parçasına kadar ondaki birleşmeyi ortadan kaldırması caizdir demiştir."[7]

Atomcu düşünce ilk dönemlerde Ebu'l-Hüzeyl tarafından Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı ve kudretinin cisimlerin bütünlük ve birleşikliklerini dağıtarak, onu son parçasına kadar bölmeye gücünün yettiğini temellendirmek için gündeme getirilmişse de, çok kısa bir sürede kelâm ilminin temel bir meselesinde geniş bir çerçevede kullanılır olmuştur. Bu mesele, kelâmcıların Allah'ın varlığını, birliğini ve bütün yaratılmışlardan farklı olduğunu kanıtlamak için zarurî öncülleri kendisinden çıkardıkları "âlemin hâdis/yaratılmış olduğu" meselesidir. Kelâmcılar bu neticeye şöyle bir akıl yürütme sonucunda ulaşmışlardır: Aklî bölümleme gereği âlem ya kadimdir veya hâdistir. Âlem cisimlerden, cisimler ise cüzlerden meydana gelmiştir. O hâlde âlemin kadim ya da hâdis olduğu hakkında hüküm vermek, cismin cüzlerinin karakterini belirlemeye bağlıdır. Bu durumda kelâmcılar, cisim sonsuz sayıda parçalara ayrılmadığı aksine bölünmenin belirli bir noktada yani parçalanmayı kabul etmeyen son cüzde durması gerektiğini söylemişlerdir. Bu son cüz'e de cevheru'l-ferd demişlerdir. Bu konudaki delilleri ise şudur: Gözlem bize bazı cisimlerin bazılarından büyük olduğunu gösteriyor. Şayet cisim sonsuza dek bölünebilecek olsa, örneğin, karınca gibi küçük bir cismin parçalarının sayısının fil gibi büyük bir cismin parçalarının sayısına eşit olması gerekirdi. Bunun sonucu olarak iki cismin, yani karınca ve filin miktar bakımından birbirine eşit olması durumu ortaya çıkar ki bu gözlemlerimizle uyuşmamaktadır. O hâlde cisimlerin gerçekte olduğu gibi birbirlerinden büyük olabilmeleri için sınırlı sayıda cüzlerden meydana gelmeleri gerekir.

---

[7] Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Kahire, Mektebetü'n-nehda, 1969), II, 17.

Öte yandan, cisimler zorunlu olarak arazları taşıdıkları için -zira her cisimde renk, tat, şekil, hareket, hareketsizlik (sükûn) vb. arazlar bulunması gerekir- cisimleri oluşturan cevher-i ferdin de aynı arazları taşıması gerekir. Böyle olmazsa örneğin cisim meselâ soğuk iken parçaları soğuk olmayacak demektir ki, bu mümkün değildir. O hâlde cisimler ve buna bağlı olarak da bütün âlem cevherler ve arazlardan meydana gelmiştir. Arazlar sürekli değiştikleri için örneğin hareket eden durup, duran hareket etmekte, renkler değişip yenilenmekte ve buna benzer değişiklikler meydana gelmekte olduğundan hâdistir. Yine cevherler arazlardan yoksun olamazlar. Arazlar olmadan cevherlerin varlığını tasavvur etmek mümkün olmadığından, cevher arazlardan daha önce var olmuş değildir. Zira arazı olmayan bir cevher düşünülemez. Buna bağlı olarak da arazlar gibi cevherler ve dolayısıyla cisimler de hâdistir. Âlem bütünüyle cisimlerden meydana geldiği için bu durumda âlem de hâdis demektir. Âlemin hâdis olması temellendirildiğinde Allah'ın varlığının kanıtlanması da kolay olur.

Kelâmcıların bu akıl yürütmedeki hareket noktaları, 'her hâdisin bir yaratıcısı bulunmalıdır' ilkesidir. Onlar bu önermeyi ortaya koyarken burhânî bir ispata dayanmazlar. Sadece, "yazının varlığı bir yazıcıyı gerektirir, resim resmi yapanı, bina da onu inşa edenin varlığını gerektirir" şeklindeki gözlemden çıkarsanan ilkelere dayanmaktadırlar. Bu noktada ayrıca hâdisliğin anlamının analizine de dayanırlar. Kelâmcılar hâdisi, varlığı ve yokluğu mümkün olan ve olduğundan başka türlü olması caiz olan şey diye tarif etmektedirler. Nesneler var oldukları ve özel bir surette varolduklarına göre tanım gereği onların varlığını yokluğuna, mevcut suretlerini de mümkün diğer suretlere tercih eden bir iradenin varlığı gerekmektedir. Buna göre, âlemin yoktan var edicisi (muhdisi) olan ve ona bulunduğu biçimi vermeyi irade eden Allah'ın varlığı da kanıtlanmış olmaktadır.[8]

Kelâmcıları cevher-i ferd (atom) düşüncesine sürükleyen kelâmî-dinî mülâhazalar işte bunlardır. Bu mülâhazalar sem'iyyat (Allah'ın ilmi, kudreti, âlemi yaratması vb.) alanına aittir. Bununla birlikte kelâmcılar, atomcu düşünceyi bu düzlemde kullanmakla yetinmeyip, akliyyat çerçevesindeki diyalektiklerinde de muhtelif yönleriyle tartışmaya başlamışlar ve bu düşüncenin doğurduğu tüm sonuçlara bağlı kalmışlardır. Sonuçta, bu düşünce bir varlık teorisinin (mekan, zaman, hareket, fiil) ve buna bağlı olarak kendine özgü ayırıcı nitelikleri olan belirli bir dünya görüşünün, beyânî dünya görüşünün esası hâline gelmiştir. Şimdiki çabamız bu dünya görüşünün tasvir ve analizi olacaktır.

---

[8] Ebû Bekir Muhammed b. et-Tîb el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, Nşr. Peder Richard Joseph McCarty, (Beyrut, el-Mektebetü'ş-şarkıyye, 1957), 16-25.

–3–

Kelâm ilminin ortaya çıkışından önce Arap dilinin delâlet alanında "mekan" kavramına karşılık gelen bir anlama rastlamıyoruz. Rastlayabildiklerimiz sadece mekanı, mekanda olan şeyle bağlantılandıran duyusal sezgi düzeyini geçmeyen bir takım tasavvurlardır. Örneğin *Lisânu'l-Arab*'da mekan, "nesnenin içinde bulunduğu yerdir... Araplar şöyle der: "Yerinde ol! (kün mekânek); yerinde dur!; yerinde otur!". O hâlde mekan "konum: mevzi" anlamındadır. Mevzi kelimesi de "şeyi bir yere koydum *(vada'tü)*" sözündeki *vadaa* kelimesinin mastarıdır. Ancak "bir şeyi mekana koymak" o şeyin o mekanda sabit olduğu anlamına gelir. "Mahal/yer" kelimesi de mevzi kelimesi gibi olup "hall" kelimesinden türemiştir. Anlamı "yolda olmayıp inmek ve yerleşmektir." Bu durumda mahal yerleşilen yer anlamına gelir. Buna göre mekan, mevzi ve mahal aynı anlama gelirler. Dilcilerin, cahiliye Araplarından ve İslâm'ın ilk dönemlerinden topladığı malzemede, mekanın nesnelerin içinde düzenlendiği bir "kap" gibi, soyut bir çerçeve olarak algılandığına ilişkin bir veri yoktur. Aksine onlara göre mekân sürekli olarak, nesnenin mekanıdır. Tasavvur düzleminde bile mekân, nesneden ayrılmaz.

Kelâmcılar mekanı ve mekanda yer tutan nesneyi somut bir fenomen olarak algılamaya dayanan bu mekan tasavvurunu korudular ve cevher-i ferd ya da bölünemeyen parça teorilerini bu tasavvurun üzerine inşa ettiler. Şu görüşü benimsediler: Cevher-i ferd, cismin parçalanabileceği en son birimdir. O kadar küçük ve incedir ki niceliği, boyu, genişliği ve derinliği yoktur. Bununla birlikte kelâmcılara göre cevher-i ferdin "miktar"ı vardır. Fakat bu miktarın "kısımları" yoktur, yani parçalarına ayrılamaz. Aynı şekilde cevher-i ferdin "sabit bir yüzeyi" olmakla birlikte bir "mekanda" değildir. Kelâmcılar bu anlayışlarını şöyle delillendirir: Cevher-i ferdin bir mekan içinde bulunduğunu kabul edersek, onun mekanı da cevher olacaktır. Sonra da bu görüş zincirleme bir şekilde geriye doğru uzayacak ve bu cevherin de bir mekanı, bu mekanın da bir mekanı... olması gerekecektir." Kelâmcıların meseleyi bu şekilde ortaya koymaları, onların müstakil bir mekan tasavvuruna sahip olmayışlarına ve dahası mekanın onların zihninde mekanın içerdiği şeyden soyutlanamayacak bir şekilde kavranmasına dayanmaktadır. Kelâmcıların çoğunluğu, "mekan, kendi dışındakini bütün yönleriyle kuşatan şeydir" şeklindeki felsefî mekan tasavvurunu reddetmişlerdir. Bu görüşlerine "Arapça konuşanlar, başa takılan şapkayı başın mekanı ve insanın giydiği gömleği onun mekânı olarak nitelemezler"[9] şeklinde delil getirmişlerdir.

---

[9] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Nşr. Maan Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, (Beyrut, Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979), 188

O hâlde cevher-i fertler, bir mekan tarafından kuşatılmadığına göre nerede "durmaktadırlar"?

Kelâmcılar bu soruya "halâda (boşlukta)" diye cevap verirler. Onlara göre halâ, "bardağın içinde su veya hava tarafından işgal edilen boşluk gibi hayal gücünün kabul ettiği ve bir cismin diğer bir cismi ihata etmesiyle idrak ettiği uzaydır. Kelâmcılara göre vehim gücüne dayanan bu boşluk, cismi içinde bulundurur ve onun kabı olma niteliğini taşır. Cismi ihtiva etmesi bakımından kelâmcılar mekanı cismin uzamı olarak değerlendirirken, bir cismin işgal etmemesi bakımından ise onu halâ olarak kabul ederler. Buna göre halâ, kendisini herhangi bir cismin işgal etmediği boşluktur. O hâlde bu boşluk hiçbir şekilde bir şey değildir. Zira onlara göre boşluk dış dünyada varlığı olmayıp varsayılan bir şeydir. Objektif varlığı olsa gözlenebilir boyutu da olacaktır ki kelâmcılar bunu kabul etmezler."[10]

Cevher-i fertler, tıpkı cisimler gibi "halâ"da bulunur ve her cevher, içinde bulunduğu kendine özel bir uzam ile varolabilir. Cevherler, halâda kelâmcıların "ekvan/oluşlar" diye isimlendirdikleri dört türlü durumda olabilirler. Bunlar, birleşme, ayrışma, hareket ve hareketsizliktir. Cevherlerin birleşmesiyle cisimler oluşmakta, onların ayrışmasıyla da yok olmaktadırlar. Cevherlerin bir cisimde birleşmeleri birbirine geçip kaynaşmasıyla olmayıp, bir araya gelmeleri suretiyledir. Mecaz yoluyla, "cevherlerin birbirine geçmesinden veya karışımından söz edilirse bundan bir araya gelme anlaşılmalıdır." (Nazzâm'ın kümûn teorisi bunun dışındadır.)

O hâlde cisimler aralarında hiçbir bakımdan fark bulunmayan birbirine benzer, küçük parçaların bir araya gelip birleşmelerinden ibarettirler. Bu parçalar birbirinden ayrı ve müstakil olmakla birlikte birbirine komşu ve yan yanadır. Bu komşuluk da cevherlerden cismin meydana gelmesini sağlamaktadır. Cisimlerin ağırlık, büyüklük ve sertlik açısından birbirinden farklı olmasının nedeni ise yalnızca cisimlerin terkibinde bulunan cevherlerin sayısı ve iki cevher arasında bulunan boşluğun boyutundaki farklılıktır. Cevherlerinin sayısı çok olan cisim büyük olurken cevherlerinin arasındaki boşluk küçük ve az olan cisimler de sert ve ağır olurlar. Bu şekilde örneğin "bir demir parçasının kendi hacmindeki odundan ağır olması demirin cevherlerinin çokluğu, bu cevherlerin aralarının sıklığı ve boşluğun azlığı sebebiyledir."[11] Diğer taraftan cisimler parçalanamayan, birlikte, yanyana bulunan fakat birbirine bitişmemiş ve kaynaşmamış parçalar-

---

[10] eş-Şerîf Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Tarîfât*, (Kahire, el-Matbaatü'l-hayriyye, 1306 h.), Halâ maddesi.

[11] İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, Nşr. Süheyr Muhammed Muhtar ve Sâmî en-Neşşâr, (İskenderiye, Menşeetü'l-maârif, 1969), 490

dan meydana geldiğinden, onlar için miktar (ölçü) söz konusu olmamalıdır. Zaten cevher-i ferd teorisini benimseyenler miktarın varlığını kabul etmemektedirler. Çünkü miktar, bağlantı ve sürekliliğin (ittisal) var olması anlamına gelir. Oysa miktarın reddedilmesi bitişme ve buna bağlı olarak da bütün bir geometrinin reddedilmesini gerektirir. Belki de beyân ehlinin -fıkıhcı ve kelâmcıların- aritmetik ve cebiri benimsemelerine rağmen geometriye düşman kesilmelerinin sebeplerinden biri de budur.

Cevherlerin birleşme ve ayrışmaları konusundan sonra hareket ve hareketsizlikleri konusuna geldiğimizde her şeyden önce şunu hatırlatmamız gerekmektedir: Kelâmcıların hareket anlayışı, cismin bir mekandan başka bir mekana geçişi şeklindeki günümüz anlayışına asla benzemez. Daha önce söylediğimiz gibi, onların anlayışında mekan yoktur, yalnızca cevherler ve halâ (boşluk) vardır. Şu hâlde hareket, cevher-i ferdin boşlukta yan yana olduğu bir cevher-i fertten başka bir cevher-i ferdin yanına intikal etmesidir. Yukarıda belirtildiği üzere cevherler bütün yönleriyle benzer ve denk oldukları ve nicelik ve şekilleri vb. bulunmadığı için ve yine boşlukta yani her cevher için aynı olan türdeş bir alanda hareket ettikleri için onların hareketlerinin de benzer olması zarureti ortaya çıkar. Buna göre bir hareketin diğerinden daha hızlı olması söz konusu değildir. Tüm hareketlerin hızı aynı ve eşittir. Bizim bir şeyin, aynı süre içinde başka bir hareketliden daha uzun bir mesafe katettiğine tanık oluşumuz birincinin daha hızlı hareket etmesine bağlı değildir. Atomcu teoriyi kabul edenlere göre burada hız farklılığı gibi görünen şey, birinci hareketlinin hareketinin arasına diğerinden daha az sayıda duraklama girmesi yani daha az kesintiye uğramasıdır. Bunun anlamı, hareketin süreklilik taşımayıp süreksizlik yoluyla olduğudur. Başka bir ifadeyle, hareket de cisimleri oluşturan cevher-i fertler gibi, bölünemeyen parçalardan oluşur. Hareketin bu parçaları arasına tıpkı onun gibi bölünemez parçacıklar olan duraklamalar girer ve hareket bu duraklamalarla bölünür. Buna göre hareket eden cisimlerin hızlarının birbirinden farklı oluşu, aslında cisimlerin farklı hızda olmaları dolayısıyla değil, onların hareketlerinin arasına giren duraklama parçalarının azlığı veya çokluğu dolayısıyladır: Eğer bir cismin hareketi az sayıda duraklama ile kesilir ve bölünürse bu cisim daha hızlı olacak; çok sayıda duraklama ile kesintiye uğrarsa daha yavaş hareket edecektir.

Bu düşüncelerin bir takım eleştiri ve itirazlara yol açması doğal bir durumdu: Örneğin bu teoriye, gözlemlediğimiz gibi yaydan fırlayan okun hareketinin süreklilik arz ettiği şeklinde itiraz edilmiştir. Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Okun hareketinde gözlemlediğimiz kesintisizlik ve süreklilik duyularımızın eksikliğine bağlıdır. Gerçekte ise (yani, cevher-i ferd teorisi içinde düşünen ve bu teorinin öncüllerine bağlı kalan akla göre) okun hareketi, aralarında hareketsizlik (sükûn) parçacıkları bulunan birbirine denk hareket parçalarından meyda-

na gelir. Okun buradaki hareketi tıpkı elin hareket etmesi gibidir. Kişi elini hareket ettirdiğinde hareket "bir bütün" olarak elden çıkıyor değildir; aksine hareket eli oluşturan parçalardan meydana gelmektedir... Teoriye yöneltilen orijinal bir itiraz da değirmen taşının hareketiyle ilgilidir. İtiraz şöyledir: Değirmen taşı tam bir devir döndüğü zaman, taşın çevresinin katettiği mesafe, merkezinin katettiği mesafeden daha büyük olacaktır. Ancak değirmen taşının merkezin ve çevresinin oluşturacağı daireler aynı zaman içinde gerçekleşeceğinden çevrenin hareketinin merkezin hareketinden daha hızlı olduğunu söylemek gerekecektir. Bu durumun, taşın merkezinin hareketinin çevresinin hareketinden daha fazla sayıda duraklama ile kesintiye uğramasına bağlı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zira hareket eden aynı cisim olan değirmen taşıdır. Kelâmcılar buna şöyle cevap vermişlerdir: Aksine, söz konusu cisimin yani değirmen taşının parçacıkları dönüş sırasında çözülürler. Merkezde bulunan parçacıkların arasına, merkezden uzak olan çevredeki parçacıkların arasından daha çok sayıda duraklama girer. Biz taşın parçacıklarının dönüş sırasındaki çözülüşünü idrak edemeyiz. Zira cevher-i fert olan parçacıkların, uzunluğu, yüzeyi ve derinliği olmadığından duyularla idrak edilemezler. Bu durumda hata teoride değil duyularda ve onların yetersiz işleyişindedir.[12]

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öğrencisi meşhur Mutezilî kelâmcı İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm, cevher-i fert teorisini, parçacıkların (atom) sonsuza kadar bölünebilir olduğunu öne sürerek reddetmiştir. Değirmen taşının merkeziyle çevresinin değişik hızdaki hareketini ise "tafra (sıçrama)" teorisi ile açıklamış ve şu görüşü ileri sürmüştür: Bir parçanın ilk durduğu yerden ikinci ve üçüncü mekanlara uğramaksızın dördüncü mekâna intikal etmesi ya da sıçraması mümkündür. Bu anlayışa göre taşın çevresi "merkeze daha yakın olan kısımla aynı hizada, paralel olmayan nesnelere temas eder." Bununla birlikte Mutezilî ve Eş'arî kelâmcılarının büyük çoğunluğunu teşkil eden cevher-i fert taraftarları Nazzâm'ın görüşlerini reddederken bunu "tafra" teorisine karşı oldukları için yapmazlar. Zira onların anlayışında da hareket bölünmez parçalardan oluşmakta bir tür sıçrama ile yani hareketin hareketsizlikle bölünerek âdeta dilimlere ayrılmasıyla meydana gelmektedir. Kelâmcıların bu teoriye itirazlarının gerçek sebebi şu düşüncedir: "Hareket esnasında mesafe kateden şeyin, katedilen mesafenin parçalarıyla aynı doğrultuda ve ona paralel olması gerekir. Bu şeylerin bir kısmına paralel olup diğerlerine paralel olmaması mümkün değildir... Tafra ise üzerinden sıçranılan ve katedilen mesafenin katedilmesinden başka bir şey de-

[12] Bu konuları topluca görmek için İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserine bakınız.

ğildir. Bu mesafe ise ancak katedenin bu mesafenin bütün parçalarına paralel olması hâlinde katedilebilir."[13]

Atılım ve sıçrama yoluyla olan hareket türünün yanında Nazzâm'ın "i'timad hareketi" dediği başka bir hareket türü daha vardır. Cevher-i ferd teorisini kabul edenler bu hareket türünü de benimsemiştir. Kelâmcılara göre "i'timad" hareketsiz cisimlerde sürekli olarak var olan hareket eğilimidir. Buna göre nesnelerde "asıl" olan hareket etmektir. Nakle/yer değiştirme hareketi cismin bir yerden başka bir yere intikali iken i'timadî hareket nesnenin bulunduğu aynı yerde hareket etmesidir. Nazzâm'ın şu sözüyle kastettiği budur: "Hareketsizliğin nesnenin aynı mekanda iki vakitte bulunması yani durduğu yerde ardışık iki anda hareket etmesi demek olduğunun dışında bir izahını bilmiyorum."[14]

Gerçekte i'timad kavramı, kelâmcıların biçimlendirdiği şekliyle bilgi üreten beyânî dünya görüşünün üzerine kurulduğu temel kavramlardan birisidir. Kelâmcılar bu teori ile farklı ama birbiriyle girişik tabiî bir takım fenomenleri izah etmiş olsalar da bu fenomenler arasındaki farkları açık olarak izah edebilmiş değillerdir. Onların kullandığı şekliyle i'timad kavramı, bu gün bizim fizik biliminde kullandığımız direnç, çekim kuvveti, güç, statik gibi bir dizi kavramla karşılanmaktadır. Kelâmcılar statik, çekim kuvveti ve direncin karşılıklı etkileşimlerinden doğan tabiî fenomenleri i'timad kavramıyla açıklamışlardır.

Bu kavramın taşıdığı giriftlik ve kapalılığın üstesinden gelmek için kelâmcılar, i'timadın iki türünü birbirinden ayırmışlardır: Bunlar "kendine çeken" (:ulvî) i'timadlar ve "direnen" (süflî) i'timadlardır. Havada yukarıya doğru attığımız cisim çeken i'timadların -ki burada, itici güç anlamına gelmektedir- etkisiyle yukarıya doğru yükselir. Ancak cisim bir süre sonra direnen i'timadların etkisiyle -ki burada ağırlık ve yer çekimi kastedilir- geriye dönüp düşüşe geçer. Buna göre cisimlerin düşmesi fenomeni direnen (süflî) i'timadların çeken (ulvî) i'timadlara havanın direnci dolayısıyla baskın gelmesi sebebiyledir.

Ancak süflî i'timadlar ve ulvî i'timadlar eşit gelirse, havaya atılan cisim orada kalır ve düşmez. Bu durum bir ipin uçlarından iki kişinin tutarak herbirinin ipi kendisine doğru çekmesine benzer. Burada zıt yöndeki iki çekici i'timad bir araya gelmiş ve güçlerin denk oluşu, ipin mekanında duraklama hâlinde kalmasına yol açmıştır. Buradaki sükûn (hareketsizlik) hareketin olmadığı anlamına gelmez. İpte, iki ucundan eşit kuvvetlerle çekilmesinden dolayı potansiyel bir hareket meydana gelir. Ancak kuvvetler eşit olduğu için ipin duraklama hâli

---

[13] Ebû Ya'lâ el-Hanbelî, *el-Mutemed fî usûli'd-dîn*, Nşr. Vedî' Zeydân Haddâd, (Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1974), 39.

[14] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 21.

ortaya çıkar. Bu duruma göre sükûn, bir cisimde iki zıt hareketin denkliğinden ibarettir. Çağdaş bir ifade ile, sükûn, bir cisme etki eden iki kuvvetin yani itme ve direnme kuvvetlerinin eşit olmasıdır. İşte kelâmcıların i'timada yükledikleri mana, bu şekilde itme ve direnme kuvvetlerinin eşit olmasıdır. Onların "sükûn itimad hareketidir" ve "hareket ve sükûn yalnızca itimad'dan doğar" şeklindeki sözleri de bu anlama gelir. Buradan hareketle bazı kelâmcılar mekanı, "ağırlığı olan bir cismin dayandığı ve bu cismi taşıyan şeydir ki cismin bu şeye itimadı dolayısıyla boşluğa düşmesi engellenmiş olur"[15] şeklinde tarif etmişlerdir.

Birleşme, ayrışma hareket ve sükûn, cevher-i fertlere dolayısıyla cisimlere ilişen hâller veyahut oluşlardır. Bunlar cevherlere ve cisimlere arız olup sonra kaybolduklarından, cisimlere ilişen şekil, renk, tat, koku vb. diğer sıfatlar gibi arazdırlar. Buna göre cisimler son tahlilde cevher ve arazdan başka bir şey değildir. Kelâmcıların "Varlıkta cevherler ve arazlardan başka bir şey yoktur" şeklinde ifade ettikleri temel ilkenin hareket noktası da budur. Bu ve daha sonra ele alacağımız iki ilke, "entellektüel" beyânî dünya görüşünün temelini oluşturan cevher-i ferd teorisinin dayandığı üç temel ilkeyi teşkil eder.

Varlıkta cevherler ve arazlardan başka bir şey yoktur. Cevherleri tarif ettiğimize göre şimdi de bu ilkelerin doğurduğu tasavvurlara geçmeden önce arazların tarifini yapalım.

Araz beyân bilgi sahasında "nesneye -bir an içinde- ilişen şey" anlamına gelir. *Lisânu'l-Arab*'da şunları söyler: "Araz, ölüm, hastalık vb. zamanın meydana çıkardığı yeni olaylardır. Esma'î şöyle demiştir: Araz, kişinin başına gelen durumlardır. Lihyânî ise şöyle der: Araz, hastalık veya hırsızlık gibi insanın elini kolunu bağlayan şeylerin arız olmasıdır. Araz insanın başına kaygı ve ağır yüklerin gelmesidir..." Bütün bu sözlük anlamlarının kelâmcıların "Araz" kavramında bulunduğunu görmekteyiz. Onlara göre araz, ortaya çıkan ve kaybolan yani kendi başına var olmayan her şeydir. Kâdî Abdülcebbâr der ki: "Araz sözlükteki kök anlamıyla, ister cisim, ister araz olsun varlığa ilişen ve asla sürekli olmayan şeydir." Bu nedenle bulut için ârız denir. Terim olarak ise varlığı arızî olan şey anlamına gelir. Arazın var oluşunda cevher ve cisimde olduğu gibi süreklilik söz konusu değildir." "Arazın cevherler ve cisimler gibi sürekli olması gerekmez derken, beka arazlarını bunun dışında tutuyoruz. Zira bu arazlar süreklidirler. Şu

---

[15] en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 188. İtimad hakkında detaylı bilgi için bkz. *A.g.e.*, 229; el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, 490 vd.

kadar var ki beka arazlarının sürekliliği, kendi zıtlarıyla ortadan kalktığı için cevher ve cisimlerin sabit olan sürekliliği gibi değildir."[16]

Mutezile arazları, yerine zıddı geçinceye dek devam edenler (yerine ölüm gelinceye dek varlığını sürdüren hayat gibi) ve etmeyenler diye ayırırken Eş'arîler bütün arazların peşpeşe iki anda varlıklarını sürdüremeyeceğini kabul ederler. Yani arazlar, hem Mutezile hem de Eş'arîler tarafından kesintili ve süreksiz, yani cevher-i ferd olduğu kabul edilen zamanın anlarıyla birlikte bir an ortadan kalkıp bir sonraki anda yenilenir. Bundan dolayıdır ki arazları tarif ederken şöyle derler: "Arazlar, varlığının devamlılığı olmayan şeylerdir. Onlar cevherlere ve cisimlere ilişirler. Varoluşlarından hemen sonraki hâlde yok olurlar."[17] Yani var oldukları anın sonrasındaki anda ortadan kalkarlar ve yeniden var edilirler. Bu böylece devam eder. Bunun anlamı arazların da tıpkı cevherler gibi bölünemeyen parçalardan oluştuğudur. Cevherle arasındaki fark ise arazların cevher gibi kendi başlarına var olamayışlarıdır. Arazların var olmaları için bir cevhere ilişmeleri gerekir. Örneğin kendi başına var olabilen/ortada durabilen ne bir renk (beyaz), ne bir hareket, ne bir zaman, ne bir ilim ve ne de bir hayat vardır. Aksine bütün arazlar başkasıyla yani cevherler ve cisimlerle var olabilen sıfatlardır. Arazlar kendi başlarına var olamadıkları gibi başka bir arazla da kaim olamazlar. Siyahlık, hareketle kaim olamadığı gibi beyazlık da tatlılığı veya soğukluğu taşıyamaz... Zira bir arazı taşıyanın sabit olması gerekir ki kelâmcılara göre arazlar sabit ve yerleşik değildir, sürekli yenilenirler. İşte cevher-i fert teorisini tesis eden bu ikinci ilkeyi, kelâmcılar "araz peşpeşe iki anda varlıklarını koruyamazlar" sözleriyle ifade etmişlerdir.

Kelâmcılar üçüncü ilkeyi, "cevherler arazlardan ayrılmazlar" şeklinde ortaya koyarlar. Bu ifade, araz ya da arazları olmayan hiç bir cevherin bulunmadığı anlamına gelir. Bir cevher belirli bir arazı taşımıyor ise bu durumda onun -eğer zıddı varsa- zıddını taşıması zorunludur. Örneğin cevher hareket arazından çıkınca sükûn, uzunluktan sıyrılınca, kısalık; hayat arazından uzaklaştığında da ölüm arazlarını vb. taşır. Bu yargımızın temelinde "arazları taşıyan (kâbil) iki zıttan birini taşımak zorundadır" ilkesi bulunur. Dahası, cevher-i fert hayat arazını taşıyorsa, farklı türdeki birbirine zıt arazlardan birini taşıyor olması gerekir. Şöyle ki, bilgi ile bilgisizlik, kudret ile acizlik vb. iki zıt arazdan birini taşımalıdır. "Kısaca, bu cevherin canlıda bulunan tüm arazlar ya da bu arazların zıddını taşıyor olması gerekir." Canlı olanın cansızdan farklılaşması da bu arazlar yoluyladır. Cansız varlıkların (câmid) ise iki zıt arazdan birini taşıması zorunlu

---

16 el-Kâdî Ebu'l-Hüseyin Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (Kahire, Mektebetü Vehbe, 1965), 230

17 el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 18

değildir. Meselâ beyazlık ve siyahlık arazlarının her ikisini birden taşımayarak kırmızılığı taşıyabilir. Buna karşın canlı varlığın idrak, bilgi, kudret, irade vb. arazları ya da bunların zıddını taşıması gerekir.

Bu üçüncü ilkeyle bağlantılı olan ve cevher-i fert taraftarlarının fikir ayrılığına düştüğü meselelerden birisi de şudur: Arazlar cismi oluşturan cevherlere teker teker mi ilişir yoksa bir bütün olarak cisme mi ilişir? Kelâmcıların neredeyse tamamına göre, arazlar bir bütün olarak cisme değil her bir cevhere tek tek ilişmektedir. Havaya fırlatılan hareketli bir cisim, hareket arazını bir bütün yani cisim olarak taşıyor değildir. Aksine bu hareketi cismi oluşturan cevherler taşımaktadır. Buna göre de hareket cismin hareketi değil, cevherlerin hareketidir. Sükûn, renk, hayat, duyu ve idrak arazları içinde aynı şey söz konusudur. Yani örneğin canlı bir cisim kelâmcılara göre bütün hâlinde hayat arazını taşıyor değildir. Hayat arazını taşıyan cismin her bir atomudur.

Nefis ve Akıl: Kelâmcılara göre nefis ve akıl da arazdır. Ancak bunlar hakkında fikir birliği yoktur. Bazı kelâmcılar nefsin ve aklın cisimle birlikte bulunduğu ve cismin bir bütün olma özelliğine nefs ve akıl ile kavuştuğu görüşündedir. Meselâ insan bedeni bu şekildedir. Bazı kelâmcılar ise nefs ve aklın bir araz olarak teker teker cevher-i fertlere iliştiğini düşünür. Göründüğü kadarıyla çoğunluğu oluşturan diğer bir grup ise bu bağlamda nefs ve akıl arasında bir ayrım yapma eğilimindedir. Bunlara göre nefs, insan cismini oluşturan cevherlerden yalnızca birisiyle birlikte olan arazdır. İnsan bedeninde nefs arazını taşıyan bu cevherin var oluşu, insanın nefs sahibi olması anlamına gelir. Nefs ve akıl arasında ayrım yapan bu gruptan bir kısmı da nefsin araz olmasını kabul etmeyip onu latif cevherlerin birleşmesinden meydana gelen bir cisim olarak görür. Bu cisme bir takım arazlar ilişerek bu cevherlere niteliğini kazandırır ve bu şekilde onun nefsi hâline gelirler. Nefsi oluşturan bu latif cevherler, nefsi oldukları şeyin cevherleriyle karışmıştır.

Diğer taraftan bu gruptaki kelâmcıların neredeyse tamamına göre, aklın, "akıllı varlığın bir cevher-i ferdinin arazı" olduğu hususunda fikir birliği içinde olduğunu görürüz. Ruh ve ruhun yeri hususunda ise "Canlı cismin her bir parçası ruhun mahallidir. Ruh, sadece onun belirli bir parçasında yerleşik değildir" görüşü benimsenmektedir. Canlılık ise daha önce belirtildiği gibi bir arazdır. Eş'arî kelâmcılar "canlılığın cevher-i fertte bulunmasının mümkün olduğu" görüşündedir. Mutezilî kelâmcılara göre "canlılık arazının tek bir cevher-i fertle bulunması mümkün olmayıp bir bünyeye (:cisim/beden) ihtiyacı vardır."[18] Bu yüzden Eş'arîler diğer arazlar gibi canlılık arazının da peşpeşe iki anda var ola-

---

[18] el-Hanbelî, *el-Mutemed fî usûli'd-dîn*, 93

mayacağını kabul ederler. Onlara göre canlılık arazı "sürekli bir şekilde parça parça yeniden varlığa gelir. Bu araz sadece ölü nesnede bulunan ölüm arazının kendi yerini almasıyla ortadan kalkar."[19] Diğer yandan Mutezile ise az önce belirttiğimiz gibi canlılığı -zıddı olan ölüm arazı yerini alıncaya kadar- devamlılığı olan bir araz olarak değerlendirir.

İlim: Bazı kelâmcılar ilmi, tanıma ve bilme yetisi taşıyan canlı varlığın bedeninin her bir cevherine ilişen bir araz olarak kabul ederken diğer bir kısmı da sadece tek bir cevhere ilişen bir araz olarak görür. Bu grupların ilim ve bilgi konularıyla ilgili görüşlerini gelecek bölümde ele alacağız.

Kudret ve fiil ise ilim, hayat vb. arazlar gibi süreksizlik ilkesi üzerine kuruludur. Buna göre fiil, bir bütünü oluşturan bölünemez parçalardan meydana gelir. Kudret de bunun gibi "kendisiyle bir vakitte, bir mahalde ve bir cinsten ancak bir parça fiil yapılabilen" arazdır."[20] Kelâmcıların bu görüşleri daha sonra ele alınacak olan hürriyet ve özgür irade ya da cebir ve kesb açısından insan fiillerinin niteliği ile ilgili bir takım sonuçları da doğurmaktadır.

Son olarak belirtelim ki, kelâmcılar kelâm'ı da (söz) bölünemeyen parçalardan oluşan sesler şeklinde düşünürler. Bu parçalar "göğüsten nefesin çıkışıyla birlikte meydana gelirler. Şöyle ki insan, göğsünün içinden dışarıya doğru çıkan nefesi belli noktalarda hapseder. Sonra nefesi tutmayı artırarak, nefesi tutma anının sonu ile bırakma anının başlangıcında bildiğimiz harfler ortaya çıkar (tevellüd). Nefesi bırakma anının sonu ile bırakma anının başlangıcı arasındaki ara bölünmez bir bütündür."[21]

Cevher-i fert teorisinin üzerine kurulduğu üç temel ilkeyi ve bu ilkelerden doğan ikincil prensipleri bu şekilde özetle ele almış olduk. Her ne kadar bu teoriyi benimseyenlerin zihinlerinde, bütün varlık için söz konusu olan, parçalardan oluşma ve süreksizlik/kesintililik nitelikleri zaman kavramı için de geçerliyse de beyân ehlinin zaman anlayışı konusuna, atom teorisini aşan bir öneme sahip oluşu sebebiyle ayrı bir bend ayırmayı tercih ettik.

---

19 *A.g.e.*, 94

20 el-Kâdî Ebu'l-Hüseyin Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Kahire, Vezâratü's-sekâfe ve'l-irşâd, 1960-1961), VI-2, 12.

21 Fahruddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb*, (Kahire, el-Matbaatü'l-behiyye, 1938), I, 16-30'dan Abdüsselâm el-Müseddî, *et-Tefkîru'l-lisânî fi'l-hadârati'l-Arabiyye*, (Tûnus, el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1981), 257

–4–

Arapçada "zaman" kavramını gösteren çok sayıda kelime bulunuyorsa da bunlardan hiç birinin soyut, yani olaylara/olgulara çerçeve oluşturan ve fakat onlardan bağımsız olan bir zaman tasavvuruna delâlet ettiğini göremiyoruz. Bütün bu kelimeler zaman ile zamanda olanı birbirine bağlayan somutlaştırıcı bir sezgi sınırında kalmaktadır. Bu tıpkı mekan ile mekandakinin ilişkisi gibidir. Bu nedenledir ki, içeriklerini dikkate aldığımızda Arapçada zamana delâlet eden değişik kelimelerin, birbirinden farkı yoktur. Bu kelimeler arasındaki farklılık yalnızca kullanımı esnasında ifade edildiği şekliyle zamanın kısımları/dilimleri hususunda ortaya çıkmaktadır. *Lisânu'l-Arab*'da şunu okuruz: "Zaman az ya da çok olsun vaktin adıdır... Zaman, hurma ve meyve zamanı, sıcak ve soğuk zamanıdır. Zaman iki aydan altı aya kadar olabilir. Zaman senenin mevsimlerinden birine, bir adamın yaşına vb. şeylere karşılık gelecek şekilde kullanılabilir. 'ezmene'ş-şey'u'; Bir şeyin uzun zaman alması demektir. Ezmene bi'l mekan; bir mekanda bir süre kalmak demektir." Bu bağlamda bir de "dehr" terimi vardır ki bu da zaman gibi sınırlı bir kavrama delâlet etmez. Dehr terimi *Lisânu'l-Arab*'da geçtiği gibi genelde uzun zamana işaret eder: "Dehr ve zaman birdir... Dehr Araplarda belli bir zaman dilimine denildiği gibi dünyanın tüm ömrü için de kullanılır." Araplar şöyle der: "Falanca yerde bir dehr (süre) kaldık. Bu şehir bizi uzun süre (dehr) bakmaz." "Dehr" lafzı zihinde "uzun bir zaman ve tüm bir dünya hayatı" anlamını uyandırırken, "sermed" kelimesi uzun zaman anlamını daha güçlü ve sanatlı bir şekilde ifade eder. Sermed kelimesini Araplar "bir gün ve bir gece boyunda devam eden zaman" anlamına kullansalar da, o asla zamanın sonsuzluğunu göstermeyip göreceli bir uzunluğa işaret eder. "Leylun sermedün", uzun bir gece anlamına gelir. Kur'an'da şöyle geçmektedir: "*De ki: Görmez misiniz? Söyleyin: Eğer Allah gündüzü üzerinize kıyamete kadar uzatsaydı...*" (Kasas: 72) Dilcilere göre 'sermed' kelimesinin kökü peşipeşine birbirini takip etmek, sürüp gitmek anlamına gelen "serd"dir.

el-Fürûk fi'l-lüga[22] adlı eserin müellifi zamana delâlet eden lafızların anlamları arasında şu şekilde bir ayrım yapmaktadır: "Dehr ve müddet kelimeleri arasındaki fark şudur: Dehr, birbirinden değişik olsun olmasın birbirini takip ederek süregelen vakitlerin toplamıdır. Bu yüzden meselâ, havanın soğuk oluşu ve diğer niteliklerinin birbirine benzerliğinden dolayı kış için dehr değil de müddet denir. Seneler için ise sıcak, soğuk ve diğer nitelikler açısından farklı zaman dilimleri taşıması sebebiyle dehr denir. Bununla birlikte dehr'den uzun olan müddetler de vardır... Bu yüzden Araplar, 'bu dünya dehrler boyudur' denir de 'müd-

---

[22] Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Fürûk fi'l-lüga*, (Beyrut, Dâru'l-âfâk el-cedîde, 1980), 263.

detler boyudur' denmez. 'Müddet' ve 'ecel' de yakın anlama gelirler. Ecel'in dehrleri ve aynı şekilde müddetleri kapsayacak şekilde kullanıldığı olabilir. Müddet ile zaman arasında şu fark vardır: Zaman ve müddet her türlü vakit birimi için kullanılabilmesine rağmen en kısa müddet, en kısa zamandan daha uzundur. Zaman ve vakit arasındaki fark ise şudur: Zaman birbirinden farklı olsun olmasın süregelen bütün vakitleri kapsarken; vakit bir tek çeşit süreyi ifade eder... Nitekim uzun veya kısa zaman denilebilir fakat kısa vakit denilemez."

Burada kelimelerin anlamları arasındaki farklılıklardan çok salt kullanım farklılıklarının söz konusu olduğu açıktır. Örneğin, kış için müddet denir de dehr denmez. Yine yıllar için dehr kullanılırken dünya için dehrler kullanılır. Çağdaş bazı araştırmacılar, dehr kelimesinde, başlangıcı ve sonu olmayan mutlak mücerret zaman anlamı görmektedirler. Bu hususta Hz. Peygamberin "Dehr'e sövmeyin zira Allah dehrdir" şeklindeki hadisini delil olarak kullanmaktadırlar.

Gerçek şu ki, başlangıcı ve sonu olmayan "mutlak zaman" mefhumu, Beyânî Arap bilgi sahasına bütünüyle yabancı bir kavramdır. Bu durum, yalnızca dehr kelimesinin delâlet alanının, cahiliye ve İslâm'ın ilk dönemlerinde kullanıldığı şekliyle, böyle bir tasavvuru içermemesinden kaynaklanmaz. Bununla birlikte İslâm inancının bu anlayışı reddetmesine de bağlıdır. Yukarıda zikredilen hadis-i şerif ise Allah'ın gerçek anlamıyla dehr olduğu anlamına gelmemektedir. *Lisânu'l-Arab* yazarının belirttiği gibi bu hadis, "dehr içinde kişinin başına gelen şeyin failinin dehr değil Allah olduğu" anlamına gelir. Şöyle ki Araplar "ölüm ve düşkünlük gibi başlarına gelen olaylar karşısında dehre söver ve dehri kötülerler ve 'dehrin afetleri ve olayları onların başına geçti ve onların kökünü kazıdı' derlerdi. Bu durumda "Allah dehrdir" ifadesi İslâm'dan sonra kullanılmakta olan "zamanın sahibi" ifadesine parelel ve denktir. İbn Kuteybe bu hususta şunu nakleder: "Ziyad zamana küfreden birisini işitince şöyle demiştir: Zamanın ne olduğunu bilseydi onu cezalandırırdım. Zira zaman otoritedir (:sultan)."[23] Yani zaman bu adama ilişen kötülüklerin sorumlusudur demek istemiştir.

Yukarıda anlatılanları toparlayacak olursak, zaman kelimesi Arap dilinin bugün de koruduğu delâlet alanında, olay ya da oluşa katılmış zamandır. Şöyle ki, zaman insan hayatındaki olaylarla, tabiî fenomenlerle ve durumlarla yenilenip durmaktadır. Bunun tersi, olamaz. Mekan, kendisine yerleşen nesneyle içiçe geçtiği gibi, zaman da olay ya da oluşla içiçe geçmiş duyusal ve göreceli bir şeydir. Zaman, mekan ve olayları somutlaştıran bu duyusal sezgi, dilin kendilerin-

---

[23] Ebû Muhammed b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr: el-Harb ve'l-fürûsiyye*, (Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1925), I, 5.

den derlendiği çöl ortamı Araplarından kaynaklanır. Zira çölde zaman, konaklama ve yola koyulmanın zamanıdır. Bu zaman olayların, tanık olunan şeylerin, mekanın, katlanılan zorlukların değişmesiyle yenilenip durur. Tıpkı mekanın bir şeyin var oluş yeri olduğu gibi zaman da böyledir. Beyânî Arap bilgi alanında zaman, mekan ve olayın/oluşun içiçe geçmiş olmasının sebebi de budur. Bu içiçeliği, olay/oluş ile birlikte olayın zamanı ve mekanını gösteren morfolojik kalıbın "mefil" vezninde tek bir kalıp olması da yansıtmaktadır. Meselâ, "meclis" kelimesi zamandan mücerret bir olay/oluş (bu mastarın da tarifidir) olan oturmak (celese) fiilinin mim'li mastarıdır. Buna ilaveten oturma zamanına delâlet eden ism-i zaman ve mekana delâlet eden ism-i mekan için de bu kelime kullanılır. Bu anlamda bir çağdaş Arap yazar şöyle diyor; "Arap zihni mekan ve zaman için müşterek bir zarf inşa etmiştir. Bu iki zarf tek bir kalıpta ifade edilir ve bu kalıp ism-i masdarı da içine alır... Bu kalıbın geçmiş zaman kipinden üretilmesi; hareke ve yapısının ism-i meful kalıbına benzer olması ve hatta üçten çok harfli fiillerde bütünüyle meful siyğasına dönüşmesi* bize mastarın Arap zihninde zaman ve mekanla içiçe geçtiğini ve her ikisinde de mekan faktörünün ağır bastığını göstermektedir."[24]

Zaman, mekan ve olay arasındaki cahiliye Araplarının ve İslâm'ın ilk dönemlerinde insanların kullandığı dilin yansıttığı bu içiçeliğe ve girişikliğe kelâmcıların dilinde ve terimlerinde de rastlamaktayız. Bu sebeple de söz konusu içiçelik ve girişimlilik gerek "halk" gerekse "entellektüel" düzeyde beyânî dünya görüşünün temel kurucu öğelerinden birisi olmayı sürdürmüştür. Yine kelâmcılar mekanı bölünemeyen parçalardan oluşan cisimler olarak tasavvur ettikleri gibi, zamanı da bu şekilde tasavvûr etmişlerdir. Onlara göre zaman, sürekli yenilenen ve bölünmeyi kabul etmeyen anlardan ibarettir. Yani zaman da bölünemeyen parçacıklardan ibarettir. İlke olarak böyledir. Ancak anların veya zamanın bölünemeyen parçacıklarının gerçekliğinin ne olduğu konusunda kelâmcıların net bir açıklamaları yoktur. Bazı kelâmcılar bunu açıkça ifade eder: "Zaman (vakit) bir arazdır, ne olduğundan söz etmeyiz ve hakikatini bilemeyiz" demişlerdir. Bazı kelâmcılar da zamanı bütünüyle reddetmişler ve nesnelerin zaman olmaksızın var olabileceğini mümkün görmüşlerdir. Bu konuda Eş'arî şöyle demektedir: "nesnelerin bir zamanda olmaksızın var olması konusunda ihtilâf edilmiştir. Bunu mümkün görenler de vardır, reddedenler de. Bazıları zamanın, bir şeyin zamanını bildirmek için takdir edilen şey olduğunu düşünür. Buna

---

* Üçten çok harfli fiillerin ism-i zaman ism-i mekan ve mimli masdar siygası ile ism-i meful kalıbı aynıdır. Meselâ ictemea fiilinin ismi mefulü ile ism-i mekan ve ism-i zamanı aynı şekilde müctema'dır. (çev.)

24 Zeki Ersûzî, *el-Müellefâtu'l-kâmile*, (Şam, Matâbiu'l-idârâti's-siyâsiyye, 1972-1976), I, 165.

göre 'Zeyd'in oraya gelişiyle geldim' diyen kişi Zeyd'in gelişini kendi gelişinin vakti olarak belirlemiş olmaktadır."[25]

Beyân âlimlerinin genelinin terim olarak zaman kavramına yükledikleri anlam, hemen hemen, zaman ile zaman içinde olan olayı birbirine bağlayan ve zaman-mekan ikilisini birbirinin belirleyicisi ve tanımlayıcısı kılan bu anlayış çerçevesiyle sınırlıdır. Seyyid Şerif *et-Tarîfât*'da kelâmcıların zaman anlayışları hususunda şöyle der: "Zaman, mevhum (varsayımsal) bir şeyin kendisine göre ayarlanıp takdir edildiği sürekli yenilenen bilinen bir şeydir. Örneğin şöyle denilir: Güneş doğarken sana geleceğim. Burada güneşin doğuşu bilinen bir şeydir. Bunu söyleyenin gelmesi ise mevhumdur. Mevhum olan şeydeki belirsizlik bilinen şeye bağlanması ile ortadan kalkmaktadır." Buna benzer bir tarifi Kuşeyrî'nin *Risâle*'deki ifadelerinde görmekteyiz; "Ehl-i tahkik'e göre (bununla mutasavvıfları değil Eş'arîleri kastediyor) zaman; meydana gelmesi kesinlik taşıyan bir olaya bağlanan mevhum bir olaydır. Burada meydana gelmesi kesinlik taşıyan olay mevhum olayın vaktidir. 'Ay başında gelirim' dendiği zaman burada gelme mevhum iken, ay başı ise kesinlik taşır. Bu yüzden ayın başı, gelme olayının vakti olur."[26] Bu anlamda İbn Arabî de şöyle der: "Kelâmcıların zaman dedikleri husus (mutasavvıfların kastettiği anlamdan) başka bir şeydir. Bu da bir olayın başka bir olayla ne zaman sorusu sorularak karşılaştırılmasıdır."[27] Aynı tarifi daha detaylı bir şekilde Îcî'de görüyoruz: "Eş'arîlere göre zaman sürekli yenilenip duran bir şeyi belirleyen sürekli yenilenen bir şeydir. Sürekli yenilenen iki şey muhatabın algılamasına bağlı olarak birbirinin zamanı olabilir. Örneğin; 'Ali ne zaman geldi?' diye soran muhatap eğer güneşin doğuşuna tanık olmuşsa ona 'güneş doğduğu zaman' şeklinde cevap verilir. Bu bağlamda Ali'nin gelişine tanık olan bir başkası da 'güneş ne zaman doğdu?' derse ona 'Ali geldiği zaman' denir. Bu sebepledir ki zaman tasavvuru kişiden kişiye, halktan halka farklılaşır. Meselâ Kur'an okuyan bir kişi 'Sen Fatiha suresini bitirmeden geleceğim' der. Taşralı ise 'yanımda bir yumak eğirinceye dek kaldı' der. Bir Çinli; 'Yumurta üç yüze kadar sayınca pişer' derken; Türk; '... bir kazan (tencere) et pişinceye kadar' der. İşte bu şekilde her kişi ya da halk kendince belirli olan bir şeyi esas alarak başka bir şeyin vaktini belirlemektedir."[28]

Bu ifadeler zamanın göreceli olduğu ve uzunluk ya da kısalığının zamanın içinde meydana gelen olaylara göre değişiklik gösterdiği anlamına gelir. Zaman ve olay birbirlerine ayrılamayacak şekilde bağlıdırlar ve birbirlerini belirlerler.

[25] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 130.
[26] Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, tsz.), 31
[27] Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (Beyrut, Dâru sâdır, tsz.), I, 292.
[28] Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, (Beyrut, Âlemi'l-kütüb, tsz.), 112.

Sonraki kelâmcıların Eş'arîlere nispet ettiği bu düşünceyi aslında daha önce Mutezile ortaya atmıştır. İmam Eş'arî Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın şöyle dediğini nakletmektedir: "Vakit eylemler arasındaki fark (ara) ve iki eylem arasındaki süredir. Her yeni vakitle yeni bir fiil ortaya çıkar."[29]

Mutezilî ve Eş'arî Kelâmcıların, zaman konusundaki düşüncelerini özetle üç noktada toplayabiliriz:

Birincisi: Kelâmcılar bölünemeyen, ardışık ve ayrışık küçük parçalardan oluşan bir zaman anlayışına sahiptir. Buna göre zaman bitişiklik ve süreklilik (ittisal) değil de süreksizlik ve kesintililik (infisal) esası üzerine kuruludur. "Arazlar peşpeşe iki zamanda var olamazlar" ilkesi de bundan hareketle söylenmiştir. Yani her arazın kendisinde varlığa geleceği ve kendisi ile birlikte o zamanın da yok olacağı bir an vardır. Arazlar sürekli bir şekilde yenilendiği gibi, zaman da aynı şekilde sürekli olarak yenilenir.

İkincisi: Kelâmcılar mekan ve mekanda var olanı birbirine bağladıkları gibi zaman ve zamanda var olanı da birbirine bağlamışlardır. Başka bir deyişle kelâmcılar zaman ve mekanı içeriklerinden bağımsız olarak tasavvur etmezler. Aksine nesne ya da olay ile, onun mekanı ve zamanını birbirine bağlayarak hepsinden tek bir bütün meydana getirirler.

Üçüncüsü: Kelâmcılar zamana fonksiyonu açısından yani olayların birbirlerine göre belirlenmesi anlamına gelen zaman bakımından yaklaşmışlardır. Fakat bu, zamanın olaydan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Aksine "onlara göre vakit ve vakitte olanın birlikte hâdis olması gerekir. Zira vakit ve vakitte olan hususunda kelâmcıların dikkate aldığı yalnızca olayın kendisidir."[30]

Bu tarz cüz'î zaman tasavvurunun uzanımlarını, "hâl" yani şimdiki zamana delâlet eden fiil konusunda açmaza giren nahivcilerde de görmek mümkündür. Buna göre Kûfe ekolü fiilin zamanını, sadece iki kısma ayırmışlardır: İlki "*darabe*: vurdu" gibi geçmiş zaman; ikincisi ise "*yadribu*/vurur" gibi gelecek zaman. Hâlin (şimdiki zaman) onlara göre var olması yalnızca "*dârib*/vuran" kelimesindeki gibi fiili yapanın bir vasfı olarak mümkündür ve bu kalıba "devam eden fiil" demişlerdir. Basra ekolü ise bu kelime kalıbına "fiil" adını vermeyi reddetmiştir. Bu durum sadece bu kalıbın nahivde isim için geçerli olan kurallar ve özelliklere tâbi bir isim oluşuna bağlı olmayıp, bunun dışında beyânî bilgi sahasının kabul edemeyeceği "devam eden fiil" olmasındandır. Şöyle ki Beyânî

---

29 el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 130.

30 Ebû Alî Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî, *el-Ezminetu ve'l-emkine*, (Haydarabad Dekkan, Meclisü dâirati'l-meârif, 1332 h.), 139.

bilgi alanındaki "fiil" failin hareketinden ibarettir. Hareket, bir araz olduğundan peşpeşe iki anda varolamaz. O hâlde "sürekli fiil" terimi, fiilin bölünemeyen, ayrışık, sürekli yenilenen ve devamlılığı olmayan parçalardan meydana gelen bir bütün olmasından dolayı kendi içinde çelişkilidir.

Basra ekolüne, bu ilkenin (hareket ardışık iki zamanda varolamaz) bir fiilin zamanının sadece geçmiş ya da gelecek zaman kipi olmasını gerektirdiği ve bunların dışında bir başka zamana imkân tanımadığı şeklinde itiraz edildiğinde Basralılar şimdiki zamanı gösteren fiil (:*muzari*) görüşünü, sözün söylendiği ana bağlayarak gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Zeccâcî şöyle der: "Belirttiğimiz gibi fiil gerçekte geçmiş ve gelecek şeklinde iki çeşide ayrılır. Buna göre gelecek zaman fiili henüz meydana gelmemiş, üzerinden zaman geçmemiş ve yokluktan varlığa çıkmamıştır. Geçmiş zaman fiili ise sona ermiş ve en azından üzerinden iki zaman geçmiştir: Birisi içinde varolduğu zaman, diğeri ise varlığa geldiğinin ifade edildiği zaman. Şimdiki zaman fiili ise konuşulan söz esnasında meydana gelmiş ve henüz sona ermemiş olduğu gibi vakti gelmemiş, meydana gelmesi beklenilen bir şey de değildir. Bu fiil, geçmiş zamanın sonunda gelecek zamanın başında oluşmuştur. Buna göre şimdiki zamanın fiili gerçekte gelecektir. Zira bu fiilin her bir parçası ilk olarak varlığa gelmekte ve varlığa gelen bu parçalar geçmişin alanına girmektedir."[31]

O hâlde şimdiki zaman fiili süreklilik-kesintisizlik taşıyan bir fiil olmayıp konuşanın sözünün kapsadığı zamanın yenilenen, ayrışık parçalarının toplamıdır. İşte bu sebeple "hâl/şimdi" fiilin zamanının değil de fiili yapanın zamanının sıfatıdır. Failin zamanı onun hareketinin zamanı olup hareket ise ardışık iki anda varolamaz. Açıktır ki "hâl" veya şimdiki zamanın böylesine imkânsızlaştırılması zamanın bütünüyle ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Gerçekte de kelâmcılardan bir kısmı mekanın varlığını kabul etmediği gibi bir kısmı da zamanın varlığını kabul etmez. Onlara göre, var olan zaman ve mekan değil, yalnızca mekanda ve zamanda var olan şeydir.

Kelâmcıların bütün bir beyân sahasında ortaya koydukları atomcu zaman tasavvurunun uzantılarını, nahivcilerde olduğu kadar genel olarak Arap tarihçilerinde de görmekteyiz. Tarih, kişinin kendi uğraşısıyla ürettiği sonuç ve ürünlere değil de nakil ve rivayete dayandığı için akıl yürütme yöntemine dayanan bir ilim dalı değildir. Dolayısıyla burada doğrudan bizim ilgi alanımıza girmemektedir. Bununla birlikte şu hususu belirtmemiz gerekir: İslâm tarihçilerinin tarihî olayı algılayışları çok büyük oranda kelâmcıların atomcu zaman anlayışına bo-

---

[31] Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-Îdâh fî ileli'n-nahv*, Nşr. Mâzin el-Mubârak, (Beyrut, Dâru'n-nefâis, 1982), 86-87.

yun eğmiş durumdadır. Dolayısıyla tarih onlara göre bir olayın "vaktini belirleme" yani olayların meydana geliş zamanının kaydedilmesi anlamına gelir. Beyânî tasavvurda vakit, açıklandığı üzere süreksizlik-kesintililik esasına dayandığı için, beyânî bilgi sahasındaki tarihçinin bakışı da süreksizliğe dayanmalıdır. Bu yüzden tarihçi için önemli olan olayların öncesi ve sonrası ile olan ilişkisi değil de, olayların meydana geldiği vakti belirlemektir. Bu da tarihi "belirli zamanlardaki insan faaliyetlerinden" ibaret yapan ve tarihçinin misyonunu bu faaliyetlerin kaydedilmesine hasreden bir husustur. Tarih yazımının yansıttığı anlayış budur. Sehâvî şöyle diyor; "Tarihin sözlük anlamı vakti bildirmedir... Terim olarak ise; ravilerin ve 'imamların' doğumu, ölümü, sağlığı, akıl ve zekası, bedensel özellikleri, yolculukları, haccı, bilgi birikimi, hafızasının gücü, güvenilir olup olmadığı vb. bakımlardan hâllerini belirleyen vakitlerin tanıtımıdır. Ayrıca bu vakitlere denk gelen görev, halife ve vezir değişiklikleri, savaşlar, fetihler, felaketler gibi büyük olaylar ile câmi, medrese veya anayollar gibi yapıların inşasından bahseden daha az önemli olaylar da buna katılır... Kısacası tarih, zamanın olaylarını somut olarak belirleme ve vakitlendirme bakımından araştıran bir disiplindir..."[32]

–5–

Bu atomcu mekan, hareket ve zaman tasavvuru sebeplilik problemini ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki cevher-i fertler her bakımdan birbirlerine benzer olduğuna göre bunların birbirine etkide bulunmaları mümkün değildir. Zira etki etme ve etkilenme birbirlerinden farklı olan şeyler için söz konusudur. Bu farklılık da, etki edenin kuvvet ya da etki doğuran özelliğinin etkilenenden daha çok olmalısına bağlıdır. Bu durum, kelâmcılara göre birbirlerine benzer ve denk olan; aralarında herhangi bir farklılık bulunmayan cevher-i fertler için söz konusu değildir. Diğer yandan cismi oluşturan atomlar ayrışık ve müstakildirler. Çünkü önce de söylediğimiz gibi bunların cismi meydana getirmek üzere birleşmeleri içiçe geçme şeklinde değil de yanyana bulunma yoluyladır. Bu, sebeplilik ilkesine imkân tanımayan bir husustur. Zira sebeplilik yoluyla etkilenme, en azından klasik anlayışta, bir çeşit içiçelik ve kesintisizliğin bulunmasını gerektirir. Aynı şekilde sebepten etkilenen şeyde değişikliğin ortaya çıkması da lâzımdır. Kelâmcılara göre atomlar birbirine geçmediği gibi var oldukları sürece değişmeyip birbirlerinin benzeri olarak kalırlar... Değişme önce de gördüğümüz gibi yalnızca arazlarda olur. O hâlde sebeplilik arazlar alanında kendine bir yer bulabilecek midir?

---

[32] Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-İ'lâm bi't-tevbîh limen zemme't-târîh*, (Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, tsz.), 6-7.

Gerçekte de arazlar değişkendirler. Zaten onlara değişken oldukları için araz denmiştir. Bundan daha önemlisi cevher-i ferd teorisinin temel ilkelerinden birisi, daha önce gördüğümüz gibi, "arazlar ardışık iki anda varolamazlar" hükmünü açıkça ortaya koymaktadır. Ancak arazların değişmesi yani ortaya çıkmaları (:*hudûs*) ve yok olmaları (:*zevâl*), kelâmcılara göre tabiî tesir ilişkisi sonucunda meydana gelmez. Aksine onlar, Allah'ın her şeyin faili olduğunu ve nesneleri sürekli bir yaratmayla varlığa getirdiğini kanıtlamak için "tabiat" ve tabiî tesir düşüncesine karşı direnmişlerdir. Bu demektir ki Allah bir cevher yarattığı anda onunla birlikte dilediği arazı da yaratır. Arazlar ardışık iki anda varolamayacakları için Allah tarafından cevherde yaratılan her araz "var olmasının ikinci hâlinde" yani varlığa geldiği anın hemen sonrasında yok olur ve Allah bu yok olan arazın yerine yine varlığının ikinci anında yok olan aynı türden başka bir araz yaratır. Sonra bunun yerine tekrar üçüncü bir araz daha yaratır ve bu durum Allah'ın bu cevheri söz konusu arazla nitelemek istediği sürece devam eder. Allah söz konusu cevherde birinci arazın yerine başka bir araz -örneğin beyazın yerine siyahı-yaratmak istediğinde onu yaratır. Eğer Allah bu cevherdeki arazları yaratmayı bırakırsa cevher ortadan kalkar. Zira "cevherler arazlar olmaksızın var olamazlar" ilkesi uyarınca arazların yokluğu durumunda cevherler kendiliğinden yok olur. Gerçi daha önce işaret ettiğimiz gibi Mutezile bazı arazların peşpeşe iki veya daha fazla anda varlığını devam ettirebileceği görüşüne sahip olsa da, bir arazın yerine onun aynısını yaratmasında olduğu gibi, tüm durumlarda arazların varlıklarını devam ettirmeleri Allah'ın iradesine bağlıdır.

Açıktır ki bu tarz bir sürekli yaratma fikri, sebepliliği bütünüyle ortadan kaldırmaktadır. Dahası, kelâmcılar, özellikle de Eş'arîler, arazların (dolayısıyla cevherlerin ve âlemdeki bütün nesnelerin) yaratılması bağlamında Allah'ın iradesinin sürekli müdahalesinin altını çizmekle, özellikle çağdaş bilimin sebeplilik ve determinizmle açıkladığı, klasik felsefî düşüncenin de etkilenim (tesir) ilişkisini izah etmek için kullandığı "tabiat" (tabiî yerleşik nitelikler) fikrine giden yolları kapamaya çalışmışlardır. İbn Meymûn bu konuya yoğunlaşarak konuyu özetlediği bir metinde şöyle der: "Kelâmcıları, bu düşünceye (arazların ilâhî yaratmayla sürekli yaratılışı) sevkeden şey herhangi bir şekilde eşyanın tabiatının olduğu ve yine herhangi bir cismin tabiatının belirli bir kısım arazları gerektirdiği hükmünden uzak durmak içindir. Kelâmcılar bu görüşlerin aksine, Allah'ın arazları şu anda, tabiata ait veya başka bir aracı olmaksızın doğrudan yarattığını düşünmektedirler. Bu düşünce kabul edildiğinde onlara göre yaratılan arazların varlıklarının devamlı (bâki) olmadığı sonucu kaçınılmazdır. Zira araz bir süre vardır ve sonra yok olur denirse arazı yok eden şeyin ne olduğu sorulur. Bu soruya; 'Allah dilediği zaman arazı yok eder' diye cevap verilirse bu onların temel ilkeleri ile çelişir. Çünkü fail yokluğu yapmaz ve yokluk faile ihtiyaç duymaz. Tersine fail, fiili yapmayı sonlandırırsa fiil de son bulur. Bu bir bakıma doğrudur

da. Bu yüzden nesnenin (şeyin) varlığını ve yokluğunu zorunlu olarak gerektiren bir tabiatın mevcudiyetini kabul etmek istemeyişleri, kelâmcıları arazların sürekli bir şekilde ardı ardına yaratıldığı görüşünü benimsemeye sevk etmiştir. Nitekim bazı kelâmcılara göre Allah cevheri yok etmeyi dilediğinde artık cevherde araz yaratmaz ve bu şekilde cevher ortadan kalkar. Diğer bazı kelâmcılara göre ise Allah âlemi yok etmek istediğinde âlemin içinde -belirli bir yerde olmaksızın- fena/yokluk arazını yaratır. Bu şekilde fena arazı âlemin varlığına karşı koyar."[33]

Bu genel kabule karşıt düşüncelere de rastlamaktayız. Örneğin Bağdat Mutezile ekolünün önde gelenlerinden Ebu'l-Kasım el-Belhî (ö. 319 h.) şöyle der: "Âlemde gördüğümüz cisimler dört tabiattan meydana gelmiştir. Allah bu tabiatlar olmaksızın da cisimleri aynı şekilde yaratmaya kadirdir. Cisimlerin birtakım tabiatları/tabiî nitelikleri vardır. Cisimler bu tabiî nitelikleri sayesinde diri ve kudret sahibi olan faillerin yapacağı fiillerin kendi üzerlerinde ya da kendi vasıtalarıyla meydana gelmesine hazır hâle gelir. Buğdayın kendine özgü bir niteliği vardır. Bu nitelik onda bulunduğu sürece ondan arpa bitmesi mümkün değildir. Yine Allah'ın insan sperminden başka bir canlı yaratması da caiz-mümkün değildir." Belhî'nin bu tarz bir tabiat görüşüne sahip olmasına karşın bu görüşleri kendi çevresinde bile yankı bulmamış, aksine Mutezilî ortamlarda bile sistem dışı kabul edilerek reddedilmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın talebesi Mutezilî bilgin Ebû Reşîd Nîsâbûrî (ö. 400 h.), Belhî'ye itiraz bağlamında der ki: "Doktrinimizin eski bilginleri tabiat fikrini akıl dışı görmüşler ve Allah'ın dilediğinde mahiyeti değişmeksizin buğdaydan arpa, insan sperminden de başka herhangi bir canlı yaratmaya kadir olduğunu kabul etmişlerdir. Bize göre Allah insanı ne dört tabiattan/unsurdan ne de başka ilkeden yaratmıştır."

Nîsâbûrî "aklî delilleri" anlatırken "tabiat fikrinin akıl dışı olduğu" hususunu genişçe ele alır. Bu konudaki en önemli argümanlarından birisi şudur; "Tabiat" ya cevherdir ya cevherin sıfatı veya onda bulunan bir manadır. Cevher olması mümkün değildir. Zira "Bütün cevherler aynı cinstendir. Bu yüzden cevherlerin tabiat ve etki edilendeki etkisi bakımından ortak olmaları zorunludur." Buna bağlı olarak da herhangi bir cevherin, "tabiat", kendine özgü bir hususiyet ya da etki bakımından özellik arz edip diğer cevherlerden farklılaşmasının hiçbir haklı dayanağı yoktur. Aynı şekilde "tabiat" cevher olmuş olsaydı, ondan meydana gelen şeylerin kesintisiz olarak varlığını sürdürmesi gerekirdi. Örneğin bitkilerin büyümesi kesintisiz olarak sonsuza kadar devam ederdi. Ayrıca nesneler zıt

---

[33] İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 205.

nitelikleri taşıyabilir; meselâ aynı anda hem acı hem tatlı olabilirdi. Zira nesnede belirli bir niteliği diğerlerinden öncelikli kılan bir şey yoktur. "Tabiat"ın cevher olması iddiası boşa çıkartıldığına ve "varlık cevher ve arazlardan oluştuğuna" göre geriye tesirin arazlardan kaynaklanma ihtimali kalmaktadır. Ancak bazı nesnelerin kendine özgü belirli hususiyetleri olduğundan yani sadece belirli bir araz türü taşıdıklarından ve ayrıca hususiyetler kendi mahallerine özgü olduklarından dolayı, -örneğin buğday yetişir ama taş yetişmez; ateş yakar, ama toprak yakmaz vb.- bütün bunlar "bir irade sahibinin seçmesine bağlı" yani Allah'ın seçme (ihtiyar) ve iradesine bağlı olup "tabiat"a bağlı şeyler değildir.[34]

"Tabiat" fikrî bağlamında Eş'arîlerin tavrı Mutezileden farklı değildir. Üstelik onlar Mutezilenin delillerini genişletip geliştirerek kullanmışlar ve bu fikre onlardan daha katı bir şekilde karşı koymuşlardır. Örneğin Bâkıllânî şöyle der: "Eğer sarhoş etme, yakma, soğutma, ısıtma, doyma, suya kanma ve onların (tabiat fikrini benimseyen filozoflar ve diğerlerinin) iddia ettiği diğer hâdis durumlar bir tabiatın etkisiyle gerçekleşiyorsa bu tabiat ya cismin kendinden ya da başka bir şeyden kaynaklanır. Tabiat eğer cismin kendisi ise değişik cisimlerin alınması sarhoşluk, doyma ve suya kanmayı meydana getirmelidir. Yine herhangi bir cisme yaklaşıldığında da soğuma ve ısınmanın meydana gelmesi gerekmektedir. Zira bütün cisimlerin tek bir cins olması hususunda delil mevcuttur." Bu cisimlerin cevherlerden meydana gelmesi; cevherlerin ise aynı cinsten ve birbirlerinin dengi olmalarından dolayıdır. "Söz konusu tabiat eğer bir araz ise onun fail olması da birkaç bakımdan geçersizdir. Birincisi arazların kendi cinslerinden olan fiil, renk, oluş (hareket) vb. arazları meydana getirmeleri mümkün olmadığı gibi, fail olmaları da mümkün değildir. Zira doyurma, suya kanma, sarhoş etme, sağlık ve hastalık yapma gibi fiiller arazlardan meydana gelecek olsa idi bütün bu fiillerin cansızlar tarafından meydana getirilmesi de caiz olurdu. Bu durumda da kudretli ve irade sahibi olduklarından dolayı insanların da aynı fiilleri yapmaları mümkün olurdu. Bizlerin bu fiilleri işlememiz imkânsız olduğuna göre, bu durum bizim sahip olduğumuz sıfatlara sahip olamayanların bu fiilleri yapamayacağına delil teşkil etmektedir."[35]

Cevher-i ferd teorisinin temellerini attığı beyânî evren görüşü açısından "tabiat" ya da nesnelerdeki "zatî/öznel nitelikler" düşüncesi geçersiz olduğuna göre bu evren görüşü, tabiatta gözlemlenen tesir (etkileşim) olaylarını nasıl izah etmektedir?

---

[34] en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 133; Kâdî Ebu'l-Hüseyin Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muhît bi't-teklîf*, Nşr. Ömer Seyyid Azmî, (Kahire, el-Müessesetü'l-Mısriyye el-amme li't-te'lîf ve't-tıbâa ve'n-nesh, 1965), 386 vd.

[35] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 40-41

Bu bağlamda beyân sahasından Mutezile ve Eş'arîlerin benimseyip geliştirdikleri dört çeşit izah ve teori bulunmaktadır. Bunlar; i'timad, tevellüd, iktiran ve âdet görüşleridir.

İ'timad görüşü ile cisimlerin ağırlık, direnç, düşme ve daha önce incelediğimiz benzer niteliklerini izah ederler.

Tevellüdle ise özellikle Mutezile, nesnelerdeki etkileşim ve etkileme zincirini izah eder. Mutezilenin bu konudaki düşüncesi özetle şudur: İster Allah'a ait olsun ister insana nispet edilsin fiiller iki kısımdır. Birincisi, vasıtasız ya da dolaysız (müpteda) fiillerdir. Bunlar herhangi bir vasıta olmaksızın gerçekleşirler. İkinci kısım fiiller ise bir veya daha fazla vasıta ile meydana gelen mütevellid fiillerdir. (Daha sonra açıklanacağı üzere) Mutezile vasıtaları sebep diye isimlendirir. Mutezile insan fiillerini de iki türe ayırır: Birincisi; irade, sevgi, nefret ve düşünme gibi kalbe ait fiillerdir. İkincisi ise beş duyu, eller ve ayaklar gibi organlara ait uzvî fiillerdir. Kalbe ait fiiller bütünüyle dolaysız fiillerdir. Bunun tek bir istisnası vardır ki o da "ilim" fiilidir. İlim mütevellid fiillerdendir. Zira ilim insanda "akıl yürütme (:*nazar ve istidlâl*) vasıtasıyla meydana gelir: Bir kişi evinden çıkar ve yolların ıslak olduğunu görürse bundan yağmur yağmış olduğu sonucunu çıkarır. Buna göre yağmurun yağdığının bilinmesi gözün görmesi yoluyla tamamlanmış kalbî bir fiildir. Dolayısıyla da mütevellid bir fiildir.

Organlara ait fiiller ise Mutezileye göre beş kısma ayrılır. Bunlar "elemler/acılar, telifler (musikîye ait vb. kompozeler), sesler, ekvan/oluşlar, ve i'timattır... Bu fiillerin bazılarının tevellüd yoluyla meydana geldiği gibi dolaysız fiil olarak meydana gelebilmesine ve yine bir kısmının da sadece dolaysız fiil olmasına rağmen bu fiillerin hepsinde tevlid (sebeplerin aracılığı) söz konusudur." Başka bir ifadeyle insan fiilleri üç kısma ayrılır: Birincisi "ses, acı ve telif" gibi ancak bir sebeple yani vasıtayla yapılabilen fiillerdir. İkincisi ise "i'timad, oluş (kevn) ve ilim" gibi hem dolaysız olarak hem de tevellüd yoluyla meydana gelen fiillerdir. Üçüncü kısım fiiller ise "irade, nefret, zan, düşünme ve ilim sayılmayan inanç türünden bilgiler" yani akıl yürütmeyle hâsıl olmamış bilgi türünden fiillerdir ki bunlar tevellüd yoluyla gerçekleşmeyen, ancak ve ancak dolaysız olarak meydana gelen fiillerdir.[36]

Mutezilî kelâmcılar bu taksime ve duyu alanı dışındakini (gaip) duyu alanındakine (şahit) kıyas etme metotlarına dayanarak ilâhî fiilleri de aynı şekilde iki gruba ayırmışlardır. Birincisi dolaysız fiiller olup, Allah'ın "ol!" emriyle doğrudan yoktan yarattığı şeylerdir. İkincisi ise mütevellid fiiller olup Allah'ın "*Rüzgârları aşılayıcı olarak gönderdik*" (Hicr: 22) âyetinde belirtildiği şekilde rüzgâr

[36] Bkz. Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 389-391, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IX, 80.

vasıtasıyla bitkilerin tohumlanmasında olduğu gibi bir sebep veya sebepler vasıtasıyla yarattığı fiillerdir. Bazı Mutezilî bilginler etki meydana getiren şeyin sebep ve vasıtalar olduğunu kabul etmezler. Buna göre burada tohumu aşılayan rüzgâr değildir. Aksine aşılama Allah'ın kendisinin dolaysız olarak yaptığı bir fiildir. Bu Ebû Ali Cübbâî'nin görüşüdür. Cübbâî'nin öğrencisi Kâdî Abdülcebbâr bu meselede duyu alanı dışındakini duyu alanındakine kıyaslamanın, insanların durumuyla Allah'ın durumunu aynı düzlemde eşitlemek anlamına geldiğini öne sürerek hocasının bu görüşünü reddetmiştir. Abdülcebbâr şöyle der: "Zeyd'in bir şeyin faili olduğunu ortaya koyan özelliğin Amr'da da gözlemlenmesiyle bu ikisini ve bir fiil meydana getiren her kudret sahibini aynı düzlemde değerlendirdiğimiz gibi, bizden birinin bir sebebe bağlı olarak fail olduğunu çıkarsadığımız yöntemi benzer şekilde Allah'ın fiillerine uygularsak Allah'ın ve insanın fiilleri aynı düzlemde eşitlenmiş olacaktır. Bu hüküm doğrulandığında ve bizden birinin, sebeplerin güçlü ya da zayıf oluşuna göre sonucun vuku bulması bakımından sebebi yapan olduğu bilindiğinde; değirmen taşının rüzgâr veya su ile hareket etmesinin -ki bu hareket suyun akış kuvveti ve rüzgârın esme hızına bağlıdır- Allah'ın mütevellid fiili olduğuna hükmedilir. Bu durum yani mütevellid olma değirmen taşının devrinin itici kuvvete göre artıp eksilmesi durumunda ve geminin rüzgâr ya da kürekçilerin itmesiyle seyretmesi durumunda da kendini gösterir... O hâlde bunların Allah'ın doğrudan vasıtasız olarak yaptığı fiilleri olduğu iddia edildiği zaman insan fiillerinin de böyle olması gerekecek ve böylelikle kaçınılmaz olarak insan fiilleriyle Allah'ın fiillerini aynı düzlemde eşitleme hatasına düşülecektir."[37]

Buna göre bazı kelâmcıları Allah'ın fillerinde sebeplerin/vasıtaların aracılığı (tevellüd) düşüncesine sevkeden şey -filozofların terminolojisiyle- (birinci sebepten başlayarak birbirine zincirleme bağlı olan) ikincil sebeplerin varlığını ispat değildir. Aksine kelâmcıları bu düşünceye sevkeden etken, duyu alanı dışındakini (gaip) duyu alanındakine (şahit) kıyaslama yönteminin doğuracağı, Allah ve insanın fiil ve tesir alanında biribirine eşit hâle getirilmesi sonucundan kaçınmaktır. Şöyle ki Allah'a ait olan irade ve kudret sıfatlarını insan da taşıdığında, bu Allah ile insanın bu noktada birbirine denk olduğu anlamına gelmez. Zira Allah'ın kudreti kendi zatından kaynaklanır. Bu yüzden "bir vasıta/sebep olmaksızın bir nesne üzerinde doğrudan fiilde bulunabilir." Yani herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın fiilini yapar. İnsan ise ancak bir fiilde bulunmayı istediği her defasında Allah'ın kendisinde yarattığı kudret sayesinde güç sahibi olur. Zira güç arazdır ve araz ardışık iki anda varolamaz. Dolayısıyla insan ancak kendisinde yaratılan gücün sınırlarının dışına taşamaz. Bir kimse birine vurmak

---

37 A.g.e., 396.

istediğinde bu fiilini Allah'ın onda vurma gücünü yaratmasıyla yapabilir. Vurulan kişide vurma sonucunda meydana gelen acı hissi ise vasıtalara bağlı (mütevellid) bir fiildir. Allah'ın sınırsız miktarda mütevellid fiil yapmaya muktedir olmasına karşın insanın yapabileceği fiillerin sınırlı olduğunu, insanın ihtiyaçlarını karşılamak için eli gibi bir takım vasıtaları kullandığını ve bazen fiillerinde hata da yaptığını ve buna karşın bütün bunlardan sadece Allah'ın münezzeh olduğunu vb. ilave etmeliyiz.[38]

Şimdi sıra vasıtaya bağlı/mütevellid fiilin mahiyetini araştırmaya ve buna bağlı olarak da Mutezilî kelâmcıların, Allah'ın ya da insanın gücünden doğan fiillerle mütevellid fiiller arasında vasıta kıldıkları "sebep/vasıta" kavramından gerçekte ne kastettiklerini ortaya koymaya gelmiştir. Bunun için önce "sebep" kelimesinin beyânî bilgi sahasında ne anlama geldiğini belirlemek gerekir. *Lisânu'l-Arab*'da şu açıklamalar vardır: "Sebep, kendisiyle bir başka şeye ulaşılan her şeydir... 'Falancayı bir ihtiyaç hususunda birisi için kendime sebep kıldım' denildiğinde ulak ve aracı kıldım demek olur... Sebep: kuyudaki suya ulaşılan iptir. Bu anlamdan hareketle sonraları başka bir şeye kendi vasıtasıyla ulaşılan her nesne için sebep denir olmuştur. Meselâ, "*onların sebepleri kesildi*" (Bakara: 166) âyeti bu anlamda olup "bağlantı ve sevgi bağları kesildi demektir." Buna göre sebep iki şey arasındaki vasıta olup salt bir köprüden ibarettir. Sebep, önceki bölümde açıklandığı üzere beyânî terminolojide bir şeye ilişen ve onda bir hükmü gerektiren nitelik veya vasıf demek olan illet kavramından farklıdır.[39]

Şu hâlde gerek sözlük, gerekse ıstılah bakımından beyân sahasında illet ve sebep kavramları arasında büyük bir fark vardır. İllet nesneye ait bir vasıf olup onda bir tür tesir meydana getirir. Hâlbuki sebep iki şey arasındaki salt bir vasıta veya bağlantı olup hiçbir tesir gücü yoktur. Beyân sahası âlimleri yani fakih, kelâmcı ve dilciler illet ile sebebi, gerek sözlük anlamında ("bu şunun illetidir yani sebebidir" *Lisânu'l-Arab*) ve gerekse terim anlamında aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanmıştır. Ancak bu kullanım beyânî bilgi alanında yalnızca tesir ve sonuç dikkate alınmadığı ve illet sebep yerine kullanıldığı zaman kabul edilebilir. Sebep ise illet yerine kullanılmaz.[40]

Burada konunun özünü oluşturan bir hususun altını çizmek gereği vardır: Beyânî tasavvurda illet zat olmayıp, zatın sıfatıdır. Sebep ise bir zattır, yani örneğin iplik gibi vasıtadır. İslâmî-dinî perspektife göre zatlar "gerçekte fail ancak Allah'tır" ilkesince kendiliklerinden etki etmezler. Bu sebepten dolayı meselâ

---

[38] Konunun geniş açıklaması için bkz. Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IX, 99

[39] Ta'lil problematiği konusundaki açıklamalarımıza bakınız, I. Kısım IV. Bölüm.

[40] Fıkıh alanında sebep terimini "illet" anlamına kullanan tek kişi Şâtıbî'dir. Şâtıbî'nin düşüncesini gelecek bölümde inceleyeceğiz.

Cüveynî'nin tesir edici olan illetlerin zat olmadığı sadece manalar (sıfat) olduğu hususuna özenle dikkat çektiğini görürüz. Şöyle der: "Bilmemiz gereken şey şudur ki illetlerin kendi başlarına varolabilen zatlar olması imkânsızdır. Aksine illetlerin mana/sıfat olması zorunludur."[41] Bu yargının tek dayanağı, zatların illete bağlı olması ihtimalinde illetlerin de zat olması gerektiği ve bunun zincirleme yoluyla (teselsül) âlemin kadim olduğu sonucuna götürmesi değildir.[42] Bununla birlikte beyânî dünya görüşünün temel ilkesi olan cevher-i ferd teorisi, illetlerin kendi başına varolan ve başka şeylere etki edebilen zatlar olmasına müsait değildir. Daha önce açıkladığımız gibi bu teorinin temel kabulü cevherler ve arazlardan başka varlık adına bir şeyin olmamasıdır. Cevherler aynı cinsten ve birbirinin dengi olduğu için de birbirlerine etki etmeleri tasavvur edilemez. Bu yüzden tesir meydana getirme olayı ile karşılaşıldığında bu cevher düzleminde değil, araz düzleminde olacaktır. Arazlar ise bildiğimiz gibi zat değil, sıfat ve manadan ibarettir.

Mutezilenin tevellüd görüşünü bu çerçevede ortaya koymamız gerekir. Birçok çağdaş yazarın zannettiği gibi tevellüd sebeplilik anlamına gelmez. Aksine tevellüd sadece fiilin vasıtalarla meydana gelmesi demektir. Mutezile tevellüd ile ilgili tahlillerinde "sebep" kavramını kullandığında, bununla yalnızca vasıta anlamını yani kavramın sözlük anlamını kasteder. Dolayısıyla da ortaya çıkan etki ve sonucu vasıtalara nispet etmezler. Zira onlara göre etki ve sonuç ancak kudretli olan tarafından meydana getirilebilir. Kudretli olan ise ya kudreti ezelî olandır ki bu Allah'tır; ya da Allah'ın yarattığı sonradan oluşma bir kudret yoluyla kadir olandır ki bu da insandır. Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: "Özel bir tarzda bulunmadıkça sebebin bir şeyi ortaya çıkarması imkânsız değildir. Zira sebebin bir şeyi ortaya çıkarması illetin malulü gerektirmesi gibi bir ilişki değildir. Sebep ancak failin kudreti dahilinde bulunan sonucu meydana getirmesi için bir vasıta olup sadece kullanılan bir alet gibidir."[43] Zira "vasıtaya yani bir sebebe bağlı olarak meydana gelen fiil de nihayetinde o şeyi sebep ve vasıta kılan failin bir fiilidir."[44] Diğer beyân âlimleri gibi Kâdî Abdülcebbâr da bir şeyde bulunan ve o şeyin belirli ve özel bir hâlde olmasını zorunlu kılan illet ile, güç sahibinin salt vasıta olarak kullandığı sebep arasında ayrım yapmaya özen göstererek şöyle der: "Bir kimse 'sebep ve vasıtaları kullanarak fiili meydana getirenin, bu fiili hem zorunlu olarak gerektirmesi, hem de bir şarta bağlı olarak meydana getirmesi nasıl mümkün görülebilir? Bir sonucu zorunlu olarak gerektirenin, mahalli

---

[41] el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, 678
[42] *A.g.e.*, 687
[43] Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IX, 45
[44] *A.g.e.*, IX, 20

müsaitse her durumda sonucu doğurması gerekir. Yoksa zorunlu gerektirici olma vasfı ortadan kalkar', diye bir iddiada bulunursa şu cevap verilir: Söylediğiniz şey sebepler için değil illetler için geçerlidir. Daha önce açıkladığımız gibi sebebin gerektirici olması illettekinden farklıdır. Sebep, fiili yapmaya ya da yapmamaya -bu şıklarından birini gerektiren herhangi bir etken ortaya çıkmadıkça- potansiyel olarak gücü olan zata benzemektedir. Sebebin varlığına rağmen sonucun ortaya çıkmasına mani olacak bir engelin bulunması ise imkânsız değildir. Bu konudaki temel ilke şudur: Sebebi meydana getirerek ona bağlı olan sonucu ortaya çıkarmak ve bu fiiliyle övgü ya da yergiyi hak etmek, fiili yapacak güç sahibinin elinde olmasına rağmen, sebebin olduğu her yerde sonucun da olacağına hükmetmek, hâdis/sonradan olanın bu yönüyle bir ihdas ediciye (muhdise) ihtiyaç duyduğu fikrini geçersiz kıldığı için kabul edilemez... Eğer sebebin varlığının zorunlu olarak sonucun var olmasını gerektirdiğini söyleseydik, sebep illetten farklı olmazdı. Ayrıca sebebe bağlı olan sonuç (müsebbep), bu sebep vasıtasıyla ulaşılan bir sonuç olmaktan çıkardı. Bu hüküm geçersiz olduğuna göre, sebebin, bir fiile gücü yetenin o fiili ve sonuçlarını meydana getirmesi ancak belirli durumlarda, sebebin özel bir sıfata sahip olmasıyla mümkün hâle gelir."[45] Kâdî Abdülcebbâr aynı konuyla ilgili başka bir yerde şöyle der: "Sebebin sonucu gerektirmesi, illetin sonucunu (malulü) gerektirmesinden farklıdır. Zira illetin gerektirdiği şey ondan ayrılmaz ve onunla eşzamanlıdır. Bu nedenle illeti imkânsız kılan malulü imkânsız kılar ve yine illeti mümkün kılan malulü de mümkün kılar. Sebebin gerektirdiği şey ise sebepten ayrılabilir, onunla eşzamanlı değildir. Zira sonuç sebepten farklı bir hâdis varlıktır. Bu yüzden her ne kadar sonucun ortaya çıkması için sebebin önce meydana gelmesi kaçınılmaz olsa da sebep var olduğunda sonucun ortaya çıkamaması imkânsız değildir."[46]

Buna göre sebep ve sonuç (:mütevellid) arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir. Zira bu, etki ve sonuç doğuran bir ilişki olmayıp salt bir birliktelik/vasl ilişkidir. Bu yüzden Mutezileye göre tıpkı kovada su olmaksızın kovanın ipinin bulunması mümkün olduğu gibi sonucu olmadan sebep de varolabilir. Yine onlara göre sonucun ortaya çıkması sebep ile birlikte olabileceği gibi ikisi arasında bir süre bulunup sonucun gecikmesi de mümkündür. Sebep olmadan sebebe bağlı fiil ve etkinin ortaya çıkabileceğini tabiatıyla mümkün görmezler. Zira bu mütevellid fiilin vasıtasız var olması anlamına gelir. Kâdî Abdülcebbâr kendi hocası olan iki Cübbâî hakkında şöyle der: "Onlar sebebe bağlı/mütevellid fiilin sebeple birlikte olmasını mümkün görürler. Bu fiilin sebepten önce meydana

---

45 *A.g.e.*, IX, 162
46 *A.g.e.*, IX, 48

gelmesini de aynı şekilde mümkün kabul ederler. Mütevellid fiilin onu meydana getiren sebepten bir andan daha uzun bir süre miktarınca önce gelmesini ise mümkün görmezler. Onlara göre tabiat fikri makul değildir ve batıldır. Fiili ancak ona gücü olan yapabilir. Sebebi yapmaya gücün yetmesi de ona bağlı sonuca güç yetmesi demektir. Yine onlar iki farklı sebepten tek bir sonucun meydana gelmesini mümkün görmezler. Onlara göre irade bir şeyin sebebi olmadığı gibi herhangi birşey de iradenin sebebi değildir. Üstadımız Ebû Haşim el-Cübbâî'ye göre -Allah ona rahmet eylesin- kendi mahallinin dışında ya da mahallinde olmakla birlikte kendi doğrultusunun dışında olacak şekilde fiili/etkiyi ortaya çıkaran sebep, 'i'timat'tan başkası değildir. Üstadımız Ebû Ali el-Cübbâî'nin ise bazı yerlerde i'timad ile birlikte hareketi de tevlit edici olarak gösterdiği olmuştur."[47]

İşte bu noktada Mutezile i'timad ile tevellüdü ilişkilendirir. Bazılarının görüşüne göre tevlit eden (etkiyi meydana getiren) şey sadece i'timattır. Zira "kudret mahallini aşan her şeyi sadece i'timad ortaya çıkarır." Yani birisine vurduğun zaman vurma fiilinin yalnızca sana nispet edilmesi gerekmez. Çünkü sen bu fiili yapmayı irade ettiğinde sana bunu yapacak gücü Allah vermiştir. Vurma sonucunda darbeyi alanın hissettiği acıyı meydana getiren sen olamazsın. Acıyı oluşturan "i'timat"tır. Yani acıyı, darbeyi alan mahalle inen ağır cisim veya onun basıncı doğurur. Yine meselâ fırlatılan bir taş önüne gelen başka bir taşa çarpsa ve bu ikinci taş da bir kişiye çarpıp yaralasa; burada yaralamanın sebebi birinci taşla çarpışmanın ikinci taşta meydana getirdiği "i'timat"tır. Burada sonucu doğuran şey tek başına itimad mıdır, yoksa itimadla birlikte hareket de etken midir? Bu konuda ihtilâf vardır. Ebû Haşim; "Kudretin mahallini aşan sonuç ve etkileri yalnızca itimad meydana getirir, hareketin bir etkisi yoktur" demektedir. Bunun gibi sözü doğuran şey de dilin hareketi değil, ağzın değişik kısımlarındaki i'timattır. [48]

Mutezilenin "tevellüd" ile sebep sonuç ilişkisi konusundaki görüşleri bunlardır. Eş'arîler de bu görüşleri benimsemiş olmakla birlikte sadece tek bir noktada farklı düşünürler: İnsanın fiiline bağlı olan sonuçlar örneğin insanın bizzat işlediği fiiller, doğrudan Allah'ın kudretine mi yoksa Allah'ın insanda yaratmış olduğu ve onun fiillerinin kaynağı olan insan kudretine mi nispet edilmelidir. İlki Eş'arîlerin, ikincisi ise Mutezilenin büyük çoğunluğunun görüşüdür. Bu meseledeki fikir ayrılığı doğrudan "fiiller" yani insan fiilleri konusunun ve buna bağlı olarak sorumluluk ve ceza probleminin bir uzantısıdır. Bilindiği gibi Mutezile bu noktada şöyle düşünmektedir: "İnsanın davranışları, oturup kalkması gibi

[47] *A.g.e.*, IX, 14
[48] *A.g.e.*, IX, 138

fiilleri insanlar açısından hâdis/sonradan yaratılmış fiillerdir. İnsana bu fiilleri yapma gücünü Allah vermiştir. Bu fiillerin insandan başka bir faili de, ihdas edicisi de yoktur."[49] "İnsan fiillerinin yaratıcısıdır" sözünün anlamı budur. Mutezile bu türden insan fiillerine, insanın "yarattığı" fiiller der. Bu tabir, fiilin Allah'ın insanda yarattığı kudretle ortaya çıkması anlamına gelir. Mutezilenin fiilleri bu tarzda isimlendirmesi "insanın isteyerek yaptığı fiillerle sehven ve rastgele yaptığı fiilleri birbirinden ayırmak içindir."[50] Uyuyanın, yanlışlıkla bir şey yapanın davranışı "fiilin kendisinden kaynaklanması bakımından bilinçli yapanın durumu gibidir... Bunun delili uykudaki fiillerin uyanıklık hâlinde meydana gelen fiiller ölçüsünde olmasıdır."[51]

Mutezilenin insanın bu anlamda yarattığı fiiller ile, doğrudan Allah'a nispet edilmesi gereken fiilleri birbirinden ayırma noktasındaki kuralı şudur: Fiilin failine bakılarak "failin durumu dikkate alınır. Eğer fiil failin kastı ve arzusu ile meydana geliyor ve yapmak istemeyip geri durduğunda da fiil ortadan kalkıyorsa bu durumda fiilin o faile özgü olduğuna, yani fiili onun yarattığına hükmederiz." Eğer bir fiil "kendisine verilen kudret ile fiillere güç yetiren insanın gücü dahilinde değilse bu durumda fiillere kendi zatıyla güç yetiren yüce Allah'ın gücü dahilinde bulunması gerekir."[52] Buna göre hareketsizlik (sükûn), farklı türleriyle hareket ve i'timad, telif, acı, ses, konuşma gibi mütevellid/vasıtaya bağlı fiiller, aynı şekilde akıl yürütme, pişmanlık duyma, ilk itikatlar, zan vb. işte tüm bunlar insanın kastı ve kendi arzusu yoluyla olur. Bu fiiller Allah'ın verdiği kudret yoluyla insanın gücü dahiline girdiğinden insana ait filler olarak nitelenir. Fakat rüzgâr, tat, renk, ısı, soğuk vb. fiiller ise insanın gücü dahilinde değildir. Yani Allah insana bu fiilleri meydana getirme gücü vermediğinden onları meydana getiremez. Bu fiiller doğrudan sadece Allah'ın yaratmasıyla oluşur.

Eş'arîler ise "yaratma"nın, yani fiillerin yaratılmasının insana izafe edilmesini kabul etmez. Bu noktada "Allah'tan başka fail ve yaratıcı yoktur" prensibine tam bir lafızcı bağlılık içindedirler. Ancak, "fiillerin yaratılması" meselesi, sorumluluk ve uhrevî karşılık görme inancıyla doğrudan alakalı ve ayrıca tüm kelâmî doktrinlerde insanın fiillerinden sorumlu olduğu ve "*Kim zerre kadar iyilik yapmışsa, kim de zerre kadar kötülük yapmışsa karşılığını görecektir*" (Zilzal: 7-8) âyeti uyarınca fiillerinin karşılığında mükâfat ya da ceza göreceği kuralı benimsendiğinden Eş'arîler bu noktada ciddi bir sıkıntı ve açmaza düşmüşlerdir. "Allah'tan başka fail yoktur" prensibi ile insanın fiillerinden sorumlu

---

49 *A.g.e.*, VIII, 3.
50 *A.g.e.*, VIII, 162.
51 *A.g.e.*, VIII, 48.
52 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 325

olduğu ve mükâfat ya da ceza şeklinde karşılığını göreceği ilkelerini uzlaştırmak için şu görüşü ileri sürmüşlerdir: İnsan fiillerinin kudretini Allah yarattığı gibi, bu fiilleri de o yaratmış, fiillerin sonuçlarını ise insanın kendisi kazanmıştır (kesbetmiştir).

Ancak bu "kazanma/kesb" kavramına, insanın yaptığı fiillerin sorumluluğunu taşıdığı ilkesinin haklı ve akla uygun gerekçelerini ortaya koyacak şekilde, açık bir yorum getirememişlerdir. Eş'arîlerin bu konudaki görüşleri zaman içinde gelişme göstermiş, Mutezilenin görüşüne denk ya da ona çok yakın bir hâle gelmiştir. Eş'arîlerin bu konuya yaklaşımlarındaki gelişim aşamalarını şu şekilde tespit edebiliriz:

Doktrinin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin bu konudaki görüşü şöyledir: "Allah'ın sünneti şudur: Kul bir fiilde bulunmak isteyip kendini o fiile yönelttiğinde Allah insandaki bu istek ve iradenin hemen peşinden veya onun içinde ya da beraberinde, fiili de yaratır. Buna kazanma/kesb denir. Bu, fiilin Allah tarafından yaratılıp var edilmesi (*ihdas ve ibda*); kul tarafından da kudreti dahilinde olarak kazanılmasıdır." Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bu görüşünde şu düşünceye dayanır: "Bu konuda şu ilke geçerlidir; Allah'ın insana verdiği kudretin, fiilin meydana getirilmesinde tesiri yoktur. Zira var etme olgusu cevher ve araza göre farklılaşmayan tek bir olgudur. Eğer kudretin var etme noktasında bir etkisi olsa, var edilen her şeyde etkisi olması gerekir. Bu şekilde kudret, her türlü var edilenin oluşuna etki ederek, renk, tat ve koku gibi şeylerin ve yine cevher ve cisimlerin oluşunu mümkün kılacaktır. Bu ise Allah'ın insana verdiği kudret sayesinde yerin altının üstüne geçmesinin mümkün olduğu manasına gelir."[53]

Bu ifadenin anlamı şudur: Kul bir fiilde bulunmayı istediğinde Allah'ın kulda yarattığı kudret, illetin sonucu/malulü üzerindeki etkisine benzer bir etki doğurmaz. Çünkü eğer kudret fiilde bir tesir doğursa onun illeti olacaktır. Fiiller ise araz olduğu için insanın bu tür fiillere kudretinin olması; araz olan diğer fiillere de tesir ederek kokuyu, tadı vb. yaratabileceği anlamına gelir. Dahası kudretin etkisi cevherler ve cisimlere kadar uzanacaktır. Zira "hudûs/var edilme, cevher ve araza göre değişmeyen ortak bir olgudur." Yukarıda açıkladığımız gibi bu husus cevher ile arazın birbirine zorunlu bağlılığına dayanır. Çünkü cevher arazdan ayrıştırılamaz; araz olmadığında cevher ortadan kalkar, yok olur.

Eş'arî doktrini teorisyeni olan Kâdî Bâkıllânî ise Eş'arî'nin bu konudaki tavrına bir parça esneklik kazandırmaya ve "kesb" kavramına biraz daha açık bir tanım getirmeye gayret etmiştir. Bu bağlamda, Allah'ın insanda var ettiği kudretin cevher, tat, koku vb.nin meydana gelmesinde etkisinin olmadığını; ancak,

[53] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 99.

bu fiillerin mükâfat ve cezayı hak etmesini sağlayacak belirli bir yönünü meydana getirme noktasında etkisi olduğunu ileri sürer. Buna göre kudret, fiillerin bir tarafı üzerinde etkili iken, başka bir tarafı üzerinde etki sahibi değildir.

Bu fikir, Eş'arî gibi kulun kudretinin hiçbir fiilde etkisinin olmadığını söyleyen ve kudreti bütünüyle ortadan kaldıran Cüveynî'nin kabul edemeyeceği bir görüştür. Bâkıllânî gibi kudretin bir durumda etkili, diğerinde ise etkisiz olduğunu öne sürmek akla uygun değildir. Zira bu, sonuçta kudretin tesirinin olmadığı anlamına gelir. Bundan dolayı Cüveynî şu görüşe ulaşmıştır: "Tesirin hakikî anlamda kulun fiil ve kudretine dayandırılmasından başka yol yoktur." Ancak tesiri kula izafe etmek "yaratma ve meydana getirme ifade etmez." Zira yaratmak yoktan var etmek anlamına geldiği gibi, bir şeyi yaratan o noktada tümüyle özgür ve bağımsızdır. İnsanın durumu ise farklıdır. O bir fiili yapma hususunda bir taraftan gücünün olduğunu hissederken diğer yandan bu fiilin oluşumunda bütünüyle bağımsız ve özgür olmadığının da farkındadır. "Zira fiilin varlığı kudrete bağlıdır. Kudretin varlığı ise başka bir sebebe bağlıdır. Kudret ile bu sebep arasındaki ilişki, akıl ile kudret arasındaki ilişki gibidir. Bu şekilde bu sebep de başka bir sebebe bağlı olup, sonunda tüm sebeplerin ilkine (müsebbibu'l-esbab'a) ulaşılır. Bu ise sebep ve sonuçların yaratıcısıdır." Bu alıntıyı nakleden Şehristânî devamında şunu der: "Cüveynî bu görüşü metafizikçi filozoflardan alarak onu kelâm ilmi platformuna taşımıştır."[54]

Bu gelişme Eş'arîlerin Mutezileyi aştığı ve felsefecilerin tavrını benimseyerek sebepliliği, yani sebeplerin "ikincil" sebepler şeklinde fakat illetin sonucu üzerindeki etkisi gibi etki meydana getirerek ilk sebebe ulaşıncaya kadar birbirine zincirlemesine bağlı olduğunu kabul ettiği anlamına mı gelir?

Gerçek şu ki, Cüveynî'deki "sebep" kavramı, burhânî değil, beyânî referans çerçevesiyle bağlantılıdır. Ayrıca Cürcânî, sebeplerin ilk sebeplere kadar birbirine zincirlemesine bağlı olduğu düşüncesini felsefecilerden alırken onu sadece şeklî olarak benimsemiş, gerçek içeriğini ise almamıştır. Zira Cüveynî ve diğer Eş'arîlerin tıpkı Mutezile gibi, düşünüş faaliyetlerinde esas aldıkları cevher-i fert teorisi süreklilik (*ittisal*) ve etki esası üzerine kurulu olan felsefî anlamda bir sebeplilik görüşüne asla müsaade etmez. Bundan dolayı felsefecilerin, kelâmcıların bu konudaki çelişkilerini ortaya çıkaran hücumlarda bulunduklarını görürüz. Öyle ki bu konunun, kelâmcıların cevher-i fert teorisi ve bununla bağlantılı olarak ilâhî iradenin her fiile ve her ana müdahalesi olduğu görüşünden ayrı olarak ele alınması mümkün değildir. Zira gerek insan fiilleri, gerekse doğa olayları söz

---

54 Şehristânî, *el-Milel*, Nşr. Abdülazîz el-Vekîl, I-III, (Kahire, Müessesetü'l-Halebî, 1968), I, 97

konusu olduğunda, fiil ve etki kelâmcılara göre daima Allah tarafından olmaktadır.

İbn Meymûn, bu konuda felsefî bakış açısıyla eleştirdiği kelâmcıların görüşlerini şöyle takdim eder: "İnsan fiilleri konusunda kelâmcılar fikir ayrılığı içindedir. Çoğunluğun ve Eş'arîlerin genelinin benimsediği teori şudur: Şu elimdeki kalemin hareket etmesi anında Allah dört ayrı araz yaratır. Bunların hiçbiri bir diğerinin sebebi değildir. Her biri birbiri ardınca var olur. İlk araz kalemi oynatma iradem, ikincisi hareket ettirme kudretim, üçüncüsü elimle hareket ettirişim, dördüncüsü ise kalemin hareket edişidir. Kelâmcılar, insan bir fiilde bulunmayı irade ettiği ve onu yaptığında, onun için irade etme ve irade ettiğini yapma kudreti ile fiilin yaratıldığını iddia ederler. Zira salt yaratılan kudretle fiil yapılamaz. Bu kudretin fiil üzerinde hiçbir etkisi yoktur. (Bu sebeple fiil de doğrudan Allah'ın yaratmasına bağlıdır, kudrete değil.) Mutezile ise fiillerin, fiil ile birlikte yaratılan kudrete bağlı olarak yapıldığı görüşündedir. Bazı Eş'arîler de fiil için yaratılan kudretin, fiil üzerinde bir etkisinin ve fiil ile ilgisinin olduğunu benimserken Eş'arîlerin çoğunluğu bunu kabul edilemez bulur. Bütün Eş'arîler yaratılmış iradeyi, bir kısmı ise ilave olarak yaratılmış kudret ve fiili de varlıklarının devamı olmayan arazlar olarak görür. Allah bu kalemde hareket üstüne hareket yaratmaktadır. Kalem hareket ettiği sürece bu yaratma hiç kesilmez. Kalem Allah onda hareketsizlik yaratmadan da durmaz. Kalem hareketsiz olduğu sürece onda hareketsizlik üstüne hareketsizlik yaratmaya devam eder. Tüm bu zaman birimlerinde, yani en küçük zaman dilimlerinde, melekler, gezegenler/felekler vb. teker teker tüm varlıklarda Allah arazları devamlı bir şekilde yaratır. Bu görüş sahipleri Allah'ın fail olduğuna dair gerçek imanın bu olduğu görüşündedir."[55]

İnsan fiilleri bu şekildedir. Doğa olayları ise hem Mutezile hem de Eş'arîlere göre Allah'ın fiilidir. Her iki doktrin sanki varlıklar arasında sebepliliğe bağlı bir ilişki bağı gibi görünen olguyu, "iktiran"; bu ilişki ağındaki düzenlilik ve kurallılığı ise "âdet" kavramıyla açıklar. Bir grup işi daha ileriye götürerek, iktiran ve âdet kavramlarını doğrudan insan fiillerine de uygulayarak şöyle der: "kendi zannımızca kırmızıya boyadığımızı düşündüğümüz şu bezi boyayan aslında biz değiliz. Aksine, kırmızı boya beze temas ettiği anda Allah bezde bu rengi meydana getirmiştir. Biz ise boyanın beze geçip ona rengini verdiğini zannederiz. Oysa durum böyle değildir. Allah sadece âdetini, meselâ siyah rengin bezin siyah boyaya teması ile oluşması yönündeki âdetini burada devam ettirmiştir. Siyaha dönüşenle siyahlık verenin teması anında Allah'ın yarattığı bu siyahlık

---

[55] İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 208.

devamlı kalmayıp bir an sonra ortadan kalkar ve yerine hemen yeni bir siyahlık yaratılır. Yine Allah âdetini burada da, siyahlığın, sonrasında kırmızı ya da sarı renge dönüşmesi şeklinde değil de siyah rengin devamı biçiminde sürdürmüştür... Kelâmcılar şöyle der: "İnsan kalemini hareket ettirdiğinde onu hareket ettiren insan değildir. Zira kalemde meydana gelen bu hareket Allah'ın kalemde yarattığı bir arazdır. Yine kalemi hareket ettirdiğini zannettiğimiz elin hareketi de Allah'ın hareket ettiren elde yarattığı bir arazdır. Allah sadece elin hareketiyle kalemin hareketinin birlikte oluşu yönündeki âdetini sürdürmüştür. Bu, elin kalemin hareketinde bir şekilde etkide bulunduğu ya da bu hareketin sebebi olduğu anlamına gelmez. Zira kelâmcılara göre arazlar mahallini aşamazlar; yerlerinin dışına taşamazlar."[56]

Mutezile ile Eş'arîlerin bu konuya yaklaşımlarındaki farklılık; konunun özü ve ana çerçevesiyle alakalı değildir. Bütün fark, Mutezilenin Allah'ın fiillerini, insan fiillerindeki "âdeti" uyarınca yaptığı fiilleriyle, "tevellüd" yoluyla yaptığını birbirinden ayırmalarıdır. Buna göre "bize bir bilgi içeren bir haber ulaştığında zarurî bilginin oluşmasında yaptığı fiil ile öldürme ve içki içildiğinde sarhoş olma noktasında yaptığı" âdete bağlı fiillerdir. Yani Allah, mütevatir haber işittiğimizde bizde "zarurî bilgi" oluşması yönündeki âdetini burada da sürdürmüş; yine bir kişinin kalbine bıçak saplandığında ölmesi yönündeki ve içki içtiğinde sarhoş olması tarzındaki âdetini burada da yürütmüştür... Mütevellid fiiller ise yukarıdaki paragraflarda izah edildiği üzere Allah'ın bir sebebe bağlı olarak yaptığı fiillerdir. Kâdî Abdülcebbâr'ın belirttiği gibi bunlar arasındaki fark şudur: Allah'ın âdete bağlı olarak yaptığı fiiller meydana gelebilir de gelmeyebilir de. Meselâ mütevatir haber ulaştığı hâlde bilgi meydana gelmeyebilir, ya da eksik olarak oluşabilir. Yine içki içildiği hâlde tüm şahıslarda ve zamanlarda aynı derecede sarhoşluk meydana gelmeyebilir. Bazı engeller dolayısıyla hiç sarhoşluk da oluşmayabilir... Allah'ın mütevellid filleri için ise aynı şey geçerli değildir. Yani bu fiiller ne farklılık gösterirler ne de geri kalırlar.[57]

Diğer yandan Mutezile, "fiillerin yaratılması" konusundaki görüşleri noktasında itirazlara maruz kalmış ve bunlara karşı cevap vermiştir: Mutezileye bu bağlamda yöneltilen itirazlardan biri şudur: "Siz, yaptığınız fiil ve davranışları kastınıza ve arzunuza uygun olarak âdetin düzeni yoluyla Allah'ın yarattığını ve bir fiilin gerçek failine izafe edildiği şekilde bu fiillerin size izafe edilemeyeceğini inkâr etmiyorsunuz." Mutezile bu itirazı şöyle cevaplandırır: "Eğer bu fiillerin bizim kasıt ve arzularımıza bağlı olarak meydana gelişi âdetin düzeni yoluyla olsaydı; bazı durum değişikliklerinde fiiller de değişirdi. Meselâ sıcaklık ve so-

---

[56] *A.g.e.*, 206

[57] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IX, 109

ğukluk durumları gibi. Zira âdetin özelliği, bu konuda değişik bölgelerde farklılık gösterdiğinden yanma vb. hususlar gibi âdet yoluyla gerçekleşen fiillerde de durum aynıdır."[58] Ama insanın kasıt ve arzularına bağlı fiillerinde doğal şartların değişmesiyle bir farklılık görülmez. Dolayısıyla bunlar belirttiğimiz şekilde Mutezileye göre Allah'ın var ettiği kudrete bağlı olarak meydana gelen insan fiilleridir. Bu yüzden bunlar Allah'ın süregelen âdeti doğrultusunda sebep olarak görülen bir şeyin, sonuç olarak görülen bir şeyle bir araya gelmesi ile oluşan doğa olayları gibi değildir.

Yukarıdaki ifadelerde ortaya çıktığı gibi, Mutezilenin sebeplilik konusundaki tavrı, özü bakımından Eş'arîlerden farklı değildir. Bu iki mezhebe göre sebeplilik, olaylar arasında zorunlu bir ilişki olmayıp, birliktelik ilişkisinden (*iktiran*) ibarettir. Ortaya çıkan fiil ise Allah'ın, hür iradeden çıkan bir fiilidir. Doğada gözlemlediğimiz düzen ve kurallılık ise "âdet"ten; ateşin odunla teması hâlinde onu tutuşturmasını beklememiz tarzındaki alışkanlıktan ibarettir. Bu "âdet" düşüncesi, bazılarının zannettiği gibi ilk olarak Gazzâlî'nin geliştirdiği, onun orijinal bir fikri değildir. Aksine bu fikir Gazzâlî'nin doğumundan yaklaşık kırk sene önce vefat eden Kâdî Abdülcebbâr'da gördüğümüz şekilde Gazzâlî öncesi Mutezilî doktrininde revaçtadır. Aynı şekilde Gazzâlî'den yarım yüzyıl önce vefat eden Bâkıllânî'de[59] ve Gazzâlî'nin çağdaşı olan ve mezhebî taassubu ile bilinen başka bir Eş'arî; Ebû Bekir İbn el-Arabî'de aynı fikre rastlanmaktadır.[60]

Gazzâlî'nin bu konuda biraz ön plana çıkması ise "âdet" teorisini felsefî düşünüşün dayandığı sebeplilik ilkesini çürütmek için, beyânî düşüncenin üzerine kurulduğu tecviz/imkân prensibine bağlayarak açık olarak işlemesi sebebiyledir. Gazzâlî meşhur bir metninde şöyle der: "Âdet olarak sebep ve onun sonucu olduklarına inanılan şeyler arasındaki birliktelik (*iktiran*) bizce zorunlu değildir. Zira ele alınan her iki şey birbirinden farklıdır. Biri ne diğerinin sebebi ne de sonucudur. Bunlardan birisi ortaya konulduğunda diğerinin de ortaya çıkması gerekmez. Ortadan kaybolması da diğerinin ortadan kaybolmasını gerektirmez. Birinin varlığı için diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi birinin yokluğu da diğerinin yokluğu için zorunlu değildir. Meselâ su içmek ve suya kanmak; yemek yemek ve doymak; ateşe temas ve yanmak; güneşin doğması ve aydınlık; boynun vurulması ve ölüm; ilaç içmek ve iyileşmek; müshil kullanmak ve ishal olmak ve bu tür tıp, astronomi, bazı bilim ve sanat dallarında gözlemlediğimiz diğer bütün birliktelik (*iktiran*) ilişkilerinde durum bu şekildedir. Yukarıdaki

---

58 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 341

59 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 42-43

60 Ebû Bekir İbn el-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, Nşr. Ammâr Talbi, (Cezair, Şirketü'l-vataniyye li'n-neşr ve't-tevzî, 1981), 120-121

örneklerdeki gibi iki şeyin bu şekilde birbirine bağlı oluşu; Allah'ın önceden takdiri ile bu iki şeyden birini diğerinin peşinden getirmesi dolayısıyladır. Yoksa bu iki şey arasında askıya alınması imkânsız, kendiliğinden zorunlu bir ilişki olduğu için değildir. Zira bir şey yemeden tokluğu; boyun vurulmadan ölümü yaratmak; boyun kesildikten sonra da canlılığı devam ettirmek vb. her türlü bağlantı Allah'ın kudreti dahilindedir."

Bu şekilde, doğada gözlemlediğimiz "meselâ pamuğun ateşe temas ettiğinde yanması konusunda, biz temas olsa da pamuğun yanmamasını mümkün kabul ederiz. Aynı şekilde pamuğun ateşle temas etmeden kül hâline gelmesini de mümkün görürüz... Eğer itiraz edilerek şöyle denilirse: "Bu çok saçma sapan imkânsızlıkların meydana gelmesine yol açabilir. Zira sonuçların sebeplerine zorunlu olarak bağlı olduğu kabul edilmeyip sonuçlar fiili yapanın iradesine dayandırılır ve bu irade için belirli özel bir kural ve düzen olmaz da birbirinden farklı tarz ve şekillerde tezahür etmesi mümkün görülürse bu durumda her birimiz önünde vahşi canavarların veya yanan ateşlerin, sarp dağların, öldürmek için silahlarıyla hazır bekleyen düşmanların olduğunu, ancak; Allah'ın bunların görülmesi fiilini yaratmadığından dolayı göremediğimizi mümkün kabul edebilir. Yine evinde kitap bırakan biri, evine döndüğünde bu kitabın akıllı ve kendi başına hareket eden tüysüz bir delikanlıya; ya da bir hayvana dönüşmesini mümkün görebilir. Evde bir çocuk bırakıp akşam eve döndüğünde onun köpeğe dönmesine; kül bırakıp miske dönüşmesine; taşın altına; altının da taşa dönüşmesine hep mümkün şeylermiş gibi bakabilir." (...) Bu itiraza şöyle cevap verilir: Olması mümkün bir şeyin olamayacağına dair insanda bir bilgi yaratılması aklen caiz değildir. Eğer bu ilkenin doğruluğu kabul edilirse bu imkânsız olaylar zaten söz konusu olmaz. (Çünkü bunların olmayacağına dair insanda bilfiil bir bilgi mevcuttur.) Öne sürdüğünüz bu misaller bizi kendi görüşümüz konusunda kuşkuya düşürmeye yetmez. Zira yüce Allah bu mümkün olayları yapmayacağına dair bizde bir bilgi yaratmıştır. Bizim görüşümüzde, sunduğunuz bu farazî-örnek olayların zorunlu olduğu şeklinde bir iddia yoktur. Aksine bu olaylar aklen mümkündür; olabilir de olmayabilir de. Âdetin sürekliliği, her defasında aynı şekilde sürüp gitmesi, olayların yerleşik âdet uyarınca sürüp gideceği şeklinde zihnimizi şartlamaktadır."[61]

Öyleyse Gazzâlî bizi burada tekrar "tecviz/imkân" ilkesine götürmektedir. Bu, Mutezile ve Eş'arî kelâmcıların tavrını belirleyen beyânî epistemolojik bir ilke olup "yerleşik tabiî-fıtri karakterlerin (tabiatın)" ve felsefî anlamda sebeplilik ilkesinin reddini ve "âdet" teorisinin kabulünü gerektirmektedir. Dahası ke-

[61] Ebû Hâmid b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Nşr. Süleymân Dünyâ, (Kahire, Dâru'l-maârif, 1966), 239-246

lâmcıların cevher-i fert konusundaki teorilerini tesis eden ve İbn Meymûn'un ifadesine göre, "kelâm ilminin bel kemiğini" oluşturan ilke de budur.[62] Gerçekten de bu prensibin ortaya çıkışı erken bir dönemde; en azından "Mutezilenin üstadı; döneminin önderi, mezhebin yöntemini belirleyen ve bu yöntemle cedel yapan"[63] Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235 h.) sayesinde kelâm ilminin konularının teorik esaslara kavuştuğu dönemin başında gerçekleşmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Mutezilenin tecviz ilkesini savunduğu dayanakları sunma bağlamında şunları söyler: "Ağır bir taşın boşlukta uzun bir süre düşme fiili yaratılmaksızın hareketsiz olarak durması; pamuğun yanmaksızın ateş ile teması gibi olayları ve bunların aynı anda olmasını, Ebu'l-Hüzeyl, Cübbâî ve bir çok kelâmcı mümkün görmüştür. Ebu'l-Hüzeyl bu konuda oldukça aşırı bir tavır içindedir. Öyle ki ölüm ile kendiliğinden hareketi; duyular tam olarak çalışırken körlüğü, dilsiz iken konuşmayı, kötürüm iken en küçük çapta da olsa hareketlerde bulunmayı aynı anda var olabilecek şeyler olarak değerlendirmiştir."[64] Bu ifade açıkça Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın; tecviz ilkesini, ateşle temas ettiğinde pamuğun yanmaması gibi sadece sebeplilik ilkesiyle çelişki doğuran bir kapsamda değil; aynı zamanda dilsizlik ve konuşmanın aynı anda olması gibi üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesiyle de çelişir bir boyutta sunduğunu açıkça göstermektedir.

O hâlde sebeplilik ilkesini reddederek onun yerine "âdet" teorisini yerleştiren sadece Eş'arîler değildir. Mutezile bunu onlardan daha önce yapmış ve genellikle çok abartılan "akılcı" yönelimlerine ve kulun fiilinin yaratıcısı olduğu görüşüne rağmen bu teorik çizginin dışına taşmayan bir doktrine bağlı kalmıştır. Mutezilenin bu son noktadaki (:fiillerin yaratılması) görüşü, onda "insan hürriyeti"ni savunan unsurlar bularak okuyan çağdaş bazı yazarlar tarafından aynı şekilde oldukça abartılmıştır. Zira bu görüş aslında Allah'ı kulların yaptığı çirkin ve kötü fiillerin doğrudan faili olmaktan tenzih etmeye yöneliktir. Yoksa çağdaş anlamda insan hürriyetini vurgulamak ve ortaya koymak değildir. O hâlde artık, çağımızda elimizden kaçırdığımız bazı şeyleri geçmişe sığınarak bulma gayretiyle yapılmış olan bu tür "te'villerden" sıyrılıp kurtulmanın zamanı gelmiştir. Mutezilenin ve diğerlerinin görüşlerine, bu doktrin bağlılarının bilfiil ortaya koydukları düşünceler üzerine kurulu objektif bir tarzda; dünya görüşlerinin ve yaklaşım tarzlarının hareket noktasını oluşturan bilgi sistemi dahilinden bakmanın zamanı gelmiştir. Bu bilgi sisteminde ne sebeplilik ilkesinin, ne de çağdaş anlamda "insan hürriyeti" ilkesinin yeri vardır... İşte bu şekilde gerek Mutezile

---

62 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 208.
63 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 49
64 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 12

ve Eş'arîler, gerekse onlardan önceki "ehl-i sünnet ve'l-cemaat"[65] açısından, ana kelâmî ilke "tecviz/cevaz prensibi"dir. Doğada gözlemlediğimiz düzen ve kurallılık (ittirat) ise salt bir "âdettir"... Biz insanlar pamuğun ateşe temas ettiğinde yandığı hususunda yerleşik bir alışkanlık ve şartlanmışlık kazandığımızdan, pamuğun yanma sebebinin ateş olduğunu söyleriz. Oysa kelâmcılara göre işin doğrusu, bu görüngünün sadece bir birliktelik ilişkisi (iktiran) olduğu, sebep-sonuç ilişkisi olmadığıdır.

O hâlde sözlerimizi, beyân bilgi alanının sebeplilik ilkesini reddedişinin en çarpıcı izahını bu bilgi alanından bir simanın, Herevî el-Ensârî'nin hiç ılımlı olmayan şu sözleriyle noktalayalım: "Allah'ın var ettiği şeylerden hiçbiri başka bir şeyin asla sebebi değildir. Hiçbir şey başka bir şey için var değildir. Hiçbir şey başka bir şeye bağlı da değildir. (Onlara göre) tokluk yemeyle meydana gelmez; insan zihninde oluşan bilgi bir delile bağlı olarak oluşmaz; tevekkül sahibinin elde ettiği rızık ve yardımın ne kendinden ne de dış dünyadan bir sebebi vardır. Her oluşa kaynaklık eden tek bir irade vardır yalnızca. Bu oluşların biri diğerine âdete/alışkanlığa tâbi bir birliktelik ilişkisi/iktiran içinde bu iradeden doğarlar. Gerçekte bu oluşlardan biri diğerine bağlı, ya da onun sebebi veya gerekçesi değildir. Ancak âdet, bu iki şeyin birlikte bulunması ve birinin diğerine işaret, nişan ve delil kılınması tarzında sürüp gitmektedir. Yani birbiriyle âdeten bağlantılı iki şeyden biri bulunduğunda diğeri de beraberinde bulunur. Zihinde oluşan bilgi de eldeki delil sebebi ile değildir. Bu da diğerleri gibi âdete tâbi birliktelik ilişkisi tarzındadır."[66]

Gerçekten de bu metin beyân bilgi alanının sebeplilik karşısındaki tavrını son derece net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak bu tavır sebeplilik tarafındaki kapıyı kilitliyorsa da önümüze başka bir kapı açmaktadır. Bu da bilgi problemi yani Akıl ile varlık; bilen ben ile bilginin konusu arasındaki ilişki problemidir.

---

65 Şianın görüşlerini ise "*İrfân*" kısmında göreceğiz.

66 Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi'ş-şîati ve'l-kaderiyye*, Nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, tsz.), III, 91.

Altıncı Bölüm
Cevher ve Araz
2- Akıl, Varlık ve Küllîler Problemi

–1–

Entellektüel beyânî dünya görüşünü kuran cevher-i ferd teorisinin dayandığı üç temel prensipten hareket edersek -ki bunlar "Varlıkta cevherler ve arazlardan başka bir şey yoktur", "cevherler arazsız bulunmazlar" ve "arazlar iki anda var olamazlar" şeklindeydi- bu durumda, akıl ve varlık, yani bilen özne ile bilginin konusu arasındaki ilişkiyi "bilen" beyânî tasavvuru incelemeye şu soru ile başlamak zorunludur. Akıl cevher mi yoksa araz mıdır? "Varlık" cevher midir, araz mıdır? Yoksa hem araz ve hem de cevher midir? Çünkü entellektüel beyânî dünya görüşü içindeki her şey, cevher-i ferd teorisi çerçevesi içinde yer almak, yani yukarıdaki üç temel prensiple çelişmemek zorundadır.

Gerçekten de geçen bölümde bu prensipleri ortaya koyma ve tahlil etme bağlamında, bu teoriyi savunanların, aklı diğer arazlara ilişen hâllere maruz olan bir araz gibi kabul ettiklerine işaret etmiştik. Akıl burada tıpkı bilgi, idrak, duyum, hayat, kudret, irade vs. gibidir. Bu bölümde problemi öyle bir şekilde ortaya koymalıyız ki, beyânî dünya görüşünün akıl, varlık ve bu ikisi arasındaki ilişki ile ilgili tasavvuru, aynı dünya görüşünün mekan, zaman ve ikisinin unsurlarını düzenleyen alakanın tabiatıyla ilgili tasavvurunu tamamlayıcı nitelikte olsun. Böylece beyânî dünya görüşü ile ilgili olarak özet ve olabildiğince açık bir anlayış ortaya koymuş olacağız. Bu dünya görüşü kelâmcılar tarafından inşa edilmiş, sonra bütün beyân ehli tarafından tamamıyla benimsenmiş ve bu güne kadar da bir çok unsuru ve kalıntıları Arap akli içinde varlığını sürdürmüştür.

"Varlıkta cevherler ve arazlardan başka bir şey yoktur ve akıl arazdır." Geçen bölümde bu ilkeler tespit edilmişti. Burada her şeyden önce cevaplanması gereken ve bu bölümde de hareket noktamızı oluşturan soru şudur: **Akıl araz;**

araz da tanım gereği kendi başına var olmayıp ancak cevher ile beraber var olduğuna göre, bu durumda "aklın kendisi ile kaim olduğu **cevher neredедir** ve onu mahalline bağlayan ilişki ne tür bir ilişkidir?

Soruya cevher-i ferd teorisi içinden cevap vermeden önce konuyu dil açısından ele almak gerekmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arap dili dün olduğu gibi, bugün de her beyân düşünürünün ilk epistemolojik kaynağıdır. Yukarıda, bu serinin ilk kitabının ilk üç bölümündeki "ilk yaklaşımlar" çerçevesinde Arap dilindeki "akıl" kelimesinin ve onunla benzerlik arz eden hicr (engellemek), nüha (çirkin şeylerden uzaklaştırmak), hicâ (hatalara karşı uyanık olmak), fuad (yanma, tutuşma), fikr (kafa yorma) ve kalb[1] gibi kelimelerin anlamlarını ortaya koymuştuk. Orada biz "Arap aklı" ibaresini kullanmamızın gerekçelerini gösterme çabasında olduğumuz için tahlilimizde "akıl" kavramının beyânî bilgi sahasındaki özgünlüğünü Yunan ve Avrupa kültürlerindeki anlamlarıyla karşılaştırarak ortaya koymak yoluna gittik. Bu karşılaştırma ile de, sadece açıklama hedefi taşıdık. Şimdi ise beyânî aklı, dayanakları, mekanizmaları ve bilgisel ürünleri açısından ele alıp, "dışarı"dan karşılaştırmalar ve belirlemelerden uzak duracağız. "Akıl" kelimesinin sözlük anlamı açısından bizi ilgilendiren yönü, bir bilgi aracı olarak veya konuyla, yani bilginin konusuyla belli bir ilişkiye giren bir taraf olarak, bilgiye yönelik beyânın akıl anlayışını oluşturan yön veya yönlerdir.

Arapça sözlükler "**akıl**" kelimesinin ilk anlamının, yani onu duyulur, müşahhas, bir şeyle izah eden anlamının "**rabt" (bağlamak)** olduğu konusunda müttefiktirler. *Lisânu'l-Arab*'da şöyle denilir: "Deveyi bağladı, bacağının alt kısmıyla (vazîf) baldır kısmını bir ip ile bağlayıp bacağının orta kısmında birleştirdi.[2] Aynı şey dişi deve için de geçerlidir. İşte bu ipe 'ikal' denir ve çoğulu ukul'dür... İkâl, bağlamaya yarayan iptir. Bu "akıl"ın Arapça sözlüklerin bize sundukları basit/asıl anlamıdır. Aynı sözlüklerin bize sundukları basit/fer'î anlam ise şöyledir: "Akala'd-devau batnahu"; imsak etti, yani ilaç ishali engelledi. Devanın ismi akûldür. Bana "akûl" verin der ve ona ishali tutacak ilaç verilir. "Aynı kökten "*i'takale lisanehu*" yani konuşmayı kesti denilir. Sonra sözcükler genelleştirme ve soyutlama aşamalarında bir derece daha yükselir, *Lisânu'l-Arab*'da şu ibareler yer alır: "*Raculun âkil*", yani kavrayışını ve görüşünü topladı... yine denir ki; "Âkil: nefsine hakim olup hevâsına uymayan kişidir." Sonra aynı sözlükler daha yüksek bir anlam seviyesinde şöyle derler: "Makul (akledilen) senin kalbin ile aklettiğin şeydir... Akıl kalptir, kalp de akıl", "O kimsenin akleden (düşünen)

1 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), 30.

2 Vazîf dört ayaklı hayvanlarda bulunur; bilekle diz kapağı arasındaki kısımdır. Bkz. İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut, Dâru Sâdır, tsz.), IX, 352, "v-z-f" maddesi

bir kalbi ve çok soru soran bir dili vardır" denilir. Akleden kalp, anlayan manasındadır. "Bir şeyi akletmek, anlamak demektir." Bu manaya paralel olarak Muhâsibî şöyle demektedir: "Araplar anlayışı (fehmi) akıl olarak isimlendirmişlerdir. Çünkü anladığını aklınla belirleyip, muhafaza edersin. Aynı şekilde deveyi akletmek demek onun bacağını baldırına bağlamak demektir."[3]

Akıl kelimesinin sözlük anlamlarının somut, yani duyularla algılama seviyesinden, soyut yani akılla kavrama seviyesine yükselme derecelerini incelediğimizde iki sonuca ulaşıyoruz:

Birinci anlamda akıl, manaların kaydı anlamındadır. Akıl onları kaydeder, muhafaza eder ve birbirine bağlar. Kur'an'da bu manada bir çok âyet vardır. Bunlardan biri şudur: "*Onlardan bir takımı Allah'ın sözünü işitiyor, ona akılları yattıktan sonra, bile bile onu tahrif ediyorlardı.*" (Bakara: 75) Yani onu anladıktan, kaydettikten ve şuuruna vardıktan sonra. Bu manada Ömer İbn Hattab'ın şöyle söylediği rivayet edilir: "Yüce Allah recm âyetini indirdiğinde onu okuduk, aklettik ve şuuruna vardık." Yine bir şahsın Enes b. Malik'e şöyle sorduğu rivayet edilir: "Bana Peygamber'den aklettiğin bir şey söyle!"[4] yani aldığın, tespit ettiğin ve kavradığın. **Bu durumda aslî beyânî kullanım sahasında "akıl", karşımıza çıkan bilgi ve manaların çerçevesinin belirlenmesi ve korunması faaliyetidir. O bir zat değil bir fiil ve aktivitedir. Kelâmcıların tabiriyle o cevher değil arazdır.**

Akıl kelimesinin dildeki anlamlarının incelenmesi sonucunda ulaştığımız ikinci sonuç ise şudur: **Aklın yaptığı rabt u zapt ve bunların muhafazası ve eylemi "kalb"de gerçekleşir.** Başka bir ifadeyle beyânî bilgi sahasında "akıl", "kalp" uzvunun fiili ve fonksiyonudur. Daha önce de zikrettiğimiz gibi *Lisânu'l-Arab*'da "makul senin kalbin ile aklettiğin şeydir" denilir. Burada **sanki kalp alet, akıl da onun fonksiyonudur.** Kur'an-ı Kerim'de de bu manaya gelen âyetler vardır. Meselâ: "*Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada onları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun.*" (Hac: 46) Ayrıca: "*Onların kalpleri vardır ama anlamazlar, gözleri vardır ama görmezler, kulakları vardır ama işitmezler.*" (A'râf: 179) buyrulur. Buradan anlaşıldığına göre nasıl ki kulaklar duymanın, gözler görmenin aleti ise kalp de akletmenin aletidir.

Burada şu soru gündeme gelir: Eğer "akıl" sadece bir faaliyet ve eylem, yani sadece "araz" ve "kalp" de bu faaliyetin aracı ve uzvu ise bu durumda kelâmcılar

---

3 Ebû Abdillâh el-Hâris el-Muhâsibî, "*Risâle fî mâiyyeti'l-akl*", Hüseyin el-Kuvvetlî, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân* (Beyrut, Dâru'l-fikr, 1971), 209.

4 Muhammed Alî el-Cevzî, *Mefhûmu'l-akl ve'l-kalb fî'l-Kur'ân ve's-Sünne*, (Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1980), 144.

kalbi, üzerine "akıl" arazının kaim olduğu bir cevher olarak mı görüyorlar? Arap dilinin kalp ile akıl arasında kurduğu bu fonksiyonel ilişkinin kelâmcıların söyleminde de devam ettiği söylenebilir. Hatta ayrıca onların "kalp" lafzını dilde olduğu gibi "akıl" anlamında kullanmaları da söz konusudur. Bu ikisini ayırt etmeyi istediklerinde aslî/beyânî manaya geri dönüp kalbi alet, aklı da onun fonksiyonu yaparlar. Bu konuda Mutezile ve Eş'arîler ile diğer beyân ehli arasında bir fark yoktur. Diğer kelâmî meselelerde olduğu gibi Mutezile bu problemi; kalp ile akıl arasındaki ilişkinin teorik çerçevesi problemini cevher-i ferd teorileri dahilinde ortaya koymuştur.

Mutezileye göre ilim de irade gibi kalbe ilişen bir arazdır. Dolayısıyla ilim de irade gibi "kalplerin fiillerindendir". Ebû Haşim bunu, insanın irade ve düşünme esnasında kalbinin yardımına başvurması/kalbinden medet umması ile delillendirir ve, "bizim onun kalbe sığınmasını bilmemiz irade ve ilmin mahallinin kalp olmasına delâlet eder" der. İrade elde veya beyinde olmaz, çünkü irade eden, iradesi sırasında onlara yönelmez. Aynı durum ilim için de geçerlidir. Onun mahalli de filozofların dediği gibi beyin değildir, çünkü "ilim beyinde (dimağ) olsa, kazlarda ve balıklarda asla bilgi hâsıl olmaması gerekirdi, çünkü onların beyinleri yoktur. (Buna karşılık onlar yenilen şeylerle yenilmeyenleri birbirinden ayırabilir, bilgileriyle yollarını bulabilirler... vs.) Bununla birlikte bu rivayeti hocasından aktaran Kâdî Abdülcebbâr bu delilin sağlamlığından şüpheye düşer ve ona itirazla şöyle der: "Bu görüş, tıpkı eski filozofların 'ilimin mahalli beyindir, çünkü düşünen kişi elini başına koyarak düşünür ve konuşurken dilini kullandığı gibi düşünürken de beynini kullanır' demesi gibidir." Bunun gibi nasıl ki insanın düşünürken başını önüne alması düşünce mahallinin beyin olmasını gerektirmezse, irade ve ilim sırasında kişinin kalbine yönelmesi de bunların mahallinin kalp olmasını gerektirmez. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'a göre kalbin ilmin mahalli olmasının aklî bir delili olamaz, onun delili sadece vahiydir. Bununla beraber ilmin değil de iradenin ve düşüncenin mahallinin kalp olmasının akıl yürütme yoluyla bilinmesinin imkânsız olduğunu da söylemez. Bunun için "bir çeşit delile dayanılır, ki buna göre kişinin irade ve fikir faaliyeti sonunda kalbinin bulunduğu tarafta bir yorgunluk oluşur, böylece bu iki faaliyetin mahallerinin bu organda olduğunu bilmesi imkânsız değildir, fakat bunun ayrıntısı için gene nassa dönmek ve Allah Teâlâ'nın "*onların kalpleri vardır ama anlamazlar*" (A'râf: 179) âyetini hatırlamak gerekir.[5]

Vahye dayalı bu delile ve onu teyit eden müşahedelere dayanarak Mutezile, filozofların aklın mahallinin beyin olduğu şeklindeki iddialarını reddediyorlardı.

---

[5] el-Kâdî Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire, Vezâratü's-sekâfe ve'l-irşâd, 1960-1961), Kısım 2, II, 28-30.

Bilakis akılla kalbi bağlantılandırıyorlar, hatta ikisini de aynı manada kabul ediyorlardı. "Kalp ile nazar etmek" (düşünmek) ifadesini de çoğunlukla "akıl ile nazar etmek" ifadesine tercih ediyorlardı. Onlara göre nazar, düşünce ve teemmülün aleti kalp idi. Kâdî Abdülcebbâr şöyle diyor: "Kalp ile nazarın çeşitli isimleri vardır. Bunlardan bazıları, tefkîr (düşünce), bahis (araştırma), teemmül, tedbir, rü'yet vs.dir [6] O burada görme nazarı ile kalp nazarını birbirinden ayırıyor. Ona göre "kalp nazarının hakikati düşüncedir, çünkü kalple nazar eden kişi düşünen kişidir, düşünen kişi de kalbi ile nazar eder ve böylece hakikatler bilinir".[7]

Kelâmcıların bu konuyla ilgili olarak ele aldıkları problemlerden biri de, kalbin bütününün her ilmi taşıyıp taşıyamayacağıdır. Acaba kalpler mizaç farklılıklarına göre ilim ve bilgileri taşımada da farklılıklar gösterirler mi? Nîsâbûrî bu konuyla ilgili olarak şöyle der: "Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Mutezilî'ye göre bazı kalpler mizaç olarak bütün ilimlere, özellikle de ince ve latif ilimlere tahammül edemezler." Nîsâbûrî ona şöyle itiraz eder: "Hocalarımıza göre (:Mutezile) bazı ilimleri taşıyabilen kalpler diğer ilimleri de taşıyabilirler. Onların sözlerinin doğruluğunun delili şudur: Akıl ve diğer ilimler, var olmada kalbin bünyesinden (yapısından) başka bir şeye muhtaç olmama açısından eşittirler. Kalp bazı görüş ve inanışların kendisinde var olması imkânını sağlayacak şekilde yapıldığından, içinde bizden her âlimin ihtiyaç duyduğu her şey bulunabilir".[8] Dolayısıyla her kalp, her türlü ilmi taşıyabilir ve bu konuda mizacın bir rolü yoktur. Fakat burada "kalbin bünyesi (yapısı)"nden maksat nedir?

Onlara göre bünye "herhangi bir şekilde gerçekleşmiş olan telif"tir. Kalbin bünyesi de "bazı şeyler bir araya gelmeden gerçekleşmez."[9] Bu şeyler nelerdir o zaman?

Bu soruya cevap vermek için öncelikle akıl ile kalbin maddî yapısı arasında bağlantı kurmayı ve kalbin mizacı ile olan ilişkisinin inkârını, Mutezileden bazılarının benimsediği, tabiat düşüncesinden kaçınma isteğinin dikte ettiğine işaret etmemiz gerekir. Önceki bölümde bunlardan Ebu'l-Kerim el-Belhî zikredilmişti. Ayrıca kelâmcıların akıldan bahsederken "garîze" kelimesini kullanmamaları da aynı nedenledir. Çünkü "garîze" mizaç ve dolayısıyla da tabiat anlamını taşı-

---

[6] el-Kâdî Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (Topkapı III. Ahmed Ktp., 756), 45.

[7] Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XII, 4.

[8] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, neşr. Maan Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid, (Beyrut, Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979), 318.

[9] *A.g.e.*, 319-320.

maktadır.[10] Bu sebeple ve ayrıca filozofların 'akıl cevherdir' sözünden kaçınmak için kelâmcılar akıl ile ilim arasında bir mutabakat kurarlar ve şöyle derler: Akıl "ilimlerin özel bir türüdür" kalpte hâsıl olur ve kendisine diğer bilgi türlerini ve ilimleri nazar ve akıl yürütme yoluyla elde etme kudretini veren yapı tarafından meydana getirilir. Kâdî Abdülcebbâr bu konuyla ilgili olarak şöyle der: "Bil ki akıl ilimlerin özel bir türü olup, mükellefte bu ilim hâsıl olursa yükümlü olduğu şeyleri düşündükten sonra o konuda akıl yürütüp onları eda etmeye kâdir olur." Sonra cevherlerin aynı cinsten olduklarına dayanarak aklın cevher olduğunu söyleyenlerin görüşlerini reddeder. Zira akıl cevher ise bu durumda akıl sahibi kişinin -cismi cevherlerden oluşan kişinin- kendisinin de akıl olacağını söyleyerek reddeder. Akıl "alettir" diyenlere ise aletin "dilde ve ıstılahta sadece cisimler için kullanıldığını" (:onlara göre alet, kollar, bacaklar, ve eller vb. gibi cismin uzuvlarıdır) belirterek cevap verir. Akıl cisim değildir, çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi cevher olması mümkün değildir, cisim ise cevherlerden oluşur. Aynı sebepten dolayı 'akıl duyudur' diyenlerin görüşü de reddedilir ve duyu ile "özel bir bünye ile yapılanmış cisim; meselâ gözün ve kulağın bünyesi" ifade edilir. Bu durum arazlar için geçerli değildir, ki bildiğimiz üzere akıl arazdır. Aklın "kuvve" (potansiyel) olduğunu söyleyenlere ise şöyle cevap verilir: Kuvve'nin anlamı kudrettir. Eğer akıl, akleden kişide husule gelen ilimler için kudret sahibi olmak anlamına gelseydi, akıl sahibi kişi kendisini akıl sahibi yapan "özel ilimler" onda husule gelmese de akıl sahibi olurdu. Çünkü kudret fiilden önce gelir. Hâlbuki hiç birimiz kendisinde "özel bazı ilimler" husule gelmeden akıl sahibi olamaz.

Bu durumda **akıl, "özel ilimler" (ulûmun mahsûsa)**dır. O hâlde bu ilimler nelerdir? Bunlar belli bir sayıyla sınırlı mıdırlar yoksa sayı ile değil de bazı özellikleriyle mi belirlenmişlerdir? Kâdî Abdülcebbâr şöyle cevap veriyor: "Akıl sayı ile değil de nitelikleriyle belirlenmiştir. Buradaki temel durum akıldan maksadın aklın kendisi olmayıp, onun aracılığıyla ilimlerin elde edilmesi ve yükümlü olunan fiillerin yapılmasıdır. Akıl sahibi kişide belli ilimlerin husule gelmesi ve bunlar sayesinde kendisine lâzım olan bilgileri elde etmesi, yapması gereken fiilleri ve bu ilimlerin gerektirdiği şeyleri eda etmesi, bu şekilde de yücelmesi gerekir." Bu baptan olmak üzere; idrak ettiği şeyin bilgisini de elde etmiş olacağını, başka bir kişinin de eğer ortada şüphe gerektirecek bir durum yoksa, aynı şeyi idrak etmekle o şey hakkında bilgi sahibi olacağını da bilir. Ayrıca algıladığı

[10] Beyân ehlinden bazıları bu konuda daha esnek davranıp aklı Allah'ın insanda yarattığı bir "garîze" olarak kabul ederek, insanın varlıkları birbirinden ayırma kudreti anlamındaki garizî akıl ile akıl yürütmeye dayanan müktesep akıl arasında bir ayrım yaparlar. Meselâ bkz. Muhâsibî, "*Risâle fî mâiyyeti'l-akl*" ve Ebu'l-Hasen İshâk b. İbrâhîm b. Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*, Nşr. Ahmed Matlûb, Hadîce Hadise, (Bağdat, Bağdat Üniversitesi, 1967); Bu kısmın giriş bölümü.

cisimlerin bir arada veya ayrı ayrı bulunmaları durumunda ne şekilde olacaklarını ve aynı anda iki mekanda bulunmalarının imkânsız olduğunu da biliyor olmalıdır. Çünkü bunları bilmezse bunlarla bağlantılı ilimleri de elde edemez. Arazlar ve cisimlerin yaratılmasını ve fiilin faile bağlı olması durumunu da ispatlayamaz. Çünkü bütün bunlar bu ilime dayanır. Bu durumda akıl sahibi kişinin cismin aynı anda hem kadim hem yaratılmış eşyanın da ma'dûm olamayacağını bilmesi gerekir. "Yine bazı kabih (çirkin) şeyleri ve bazı güzel şeyleri ve bazı vacipleri bilmesi gerekir. Ne faydası, ne de bir zararı defetme özelliği olan zulüm, nankörlük ve yalanın kabih olduğunu, iyilik ve faziletin güzel bir şey olduğunu bilmesi gerekir... Bütün bu bilgilere sahip olan kişiye yükümlülüğün diğer şartlarını (İslâm'ın akıl-baliğ olanlardan istediği yükümlülük şartlarını) güzelleştirir. Sonra şöyle devam ediyor: "Akıl ise bu isimle iki şekilde tanımlanır: Birincisi kişiyi aklında çirkin gördüğü fakat arzuladığı şeylerden alıkoyan akıl gibidir. İkincisi ise anlayış ve akıl yürütmeye dayalı ilimleri elde etmemize yarayan ve bunlarla ilgili diğer ilimlerin gerektirdiği akıldır. Bu akıl devenin kontrol altında tutulmasını sağlayan bağ gibidir."[11]

Eş'arîlerin bu konudaki tavrı Mutezilenin tavrından farklı değildir. Sadece Kâdî Abdülcebbâr **"ulum mahsusa"** (özel ilimler) tabirini kullanırken, bazı Eş'arîler bunun yerine **"bazı zarurî ilimler"** tabirini kullanmaktadır. Kelâm meselelerinde çoğunlukla Bâkıllânî'yi taklit eden Ebû Ya'lâ el-Hanbelî şöyle diyor: "Akıl ne cevherdir, ne cisimdir ve ne de tek bir arazdır. Aksine o bazı zarurî ilimlerdir. Bu tanımımız, akıl basit bir cevherdir diyen filozoflara; o madde ve tabiattır diyenlere, yine; o bilginin hakikatlerini birbirinden temyiz eden bir kuvvettir diyenlere ve onu o diğer arazlara ve ilimlere muhalif olan tek bir araz olarak gören Eş'arîlere; tüm bu görüşlere muhaliftir." Sonra bu tanımın doğruluğuna cevher-i ferd teorisi dahilinden delil getirerek şöyle der: "Eğer akıl cisim veya cevher olsaydı diğer cevherler ve cisimler de akıl olurdu, çünkü cevherlerin tümü aynı cinstendir. Bu yüzden bir kısmı akıl olsaydı geri kalanlar da akıl olurdu." Öyleyse akıl arazdır, ama Eş'arîlerin iddia ettikleri gibi tek bir araz değildir. Bilakis o, bir arazlar bütünüdür. Bu arazlar toplamını oluşturan arazlar renk, koku, tat, sıcaklık, soğukluk vb. bize bilgi sağlamayan arazlardan farklıdır. Çünkü akıllı olan her canlıda bu arazlar mevcuttur. Böylece aklın ilimler dışındaki diğer arazlardan farklı olduğu sabit olmuştur. Akıl hayattır demek de doğru değildir, çünkü akıl izale olsa da o canlı canlılığını kaybetmez. Canlı hiç bir şey bilmese de canlılığı devam edebilir. Akıl zarurî ve kesbî ilimlerin tümüdür de-

---

[11] Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XI, 375-376. Burada Kelâmcıların aklı sadece bilgi edinmenin bir aleti olarak değil dinî sorumluluk için şart olması açısından da kabul ettiklerini izaha gerek yoktur. Dinî görevleri yapmakla mükellef olanlar da aklen baliğ olanlardır.

mek de doğru değildir, çünkü bütün nazarî ilimlerin yokluğunda aklın var olması mümkündür. Onun zarurî ilimlerin tümü olması da caiz değildir, çünkü bu durum kör, sağır ve dilsizlerin akıl sahibi olmamaları anlamına gelir. Hâlbuki onlar zorunlu ilimle görülen, duyulan ve idrak edilen şeyleri akıl yürütme yoluyla bilirler."[12]

Bu "Hanbelî" tedbirlere rağmen bir kısım Eş'arîler aklın "bazı zarurî ilimler" olduğu şeklindeki görüşün, aklın beyânî tasavvuru ile felsefî tasavvurunun karıştırılmasına yol açacağını iddia ederler. Çünkü "bazı zarurî ilimler" ibaresi bir "aklî zorunluluk" düşüncesini ilham ettirebilir ki filozoflar tarafından savunulan bu düşünce, cevher-i ferd teorisi ile sebepliliğin reddi ve yerine "âdet" fikrinin konulması üzerine kurulmuş olan "bilgiye yönelik" beyânî dünya görüşü ile çelişmektedir. Bu tür bir karışıklıktan kaçınmak için onlar dildeki kullanımlarına dayanarak "ilim" ile "akıl" arasında bir mutabakat kurmaya çalışırlar. Bildiğimiz üzere dil, beyânî bilgi sistemi içindeki ilk ve son kaynak otoritedir.

Ebû Bekir İbn el-Arabî, aklın gücünün Allah'ın bilgisine kendi kendine ulaşmaya yettiğini, bu konuda şeriata ihtiyaç olmadığını iddia edenlere cevap verme sadedinde şöyle der: "Bu taife aklı bilmeyip onu akletmeyenlerdir. Bu grubun üyeleri aklın manası üzerinde de ihtilâf etmişlerdir. Onlar aklın müşterek lafız[13] olduğunu söylerler. Anlamları içinde düşünce doğruluğu, tecrübe, ağırbaşlılık ve sakinlik gibilerini sayarak bu manaları filozof kardeşlerinin aklın zarurî ilimler ve nazarî ilimler, amelî, heyulânî (maddî) ve melekî (:meleke ile) ve fiilî (:fiil ile), müstefâd ve fa'âl (etkin) adları altında tespit ettiği çeşitlerine eklediler." Sonra şu soruyu sorar: "Bu kesat çarşıya çeşitli şekillerde sokulan ve hileli şekilde satılan bu apaçık malum hakkındaki görüşün nedir? Akıl... *Lisânu'l-Arab*'da ilim anlamına gelir. Ona göre akalte (aklettin), arafte (bildin) ve alimte (bildin) arasında fark yoktur... Yaratma, Yüce Allah'ın buyurduğu gibi "*Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredersiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.*" (Nahl: 78) Sonra onlarda ilmi, aklı, marifeti, temyiz gücünü, idraki, anlayışı ve hatırlamayı son seviyesine kadar derece derece yarattı. İnsanın bu şeylere olan istidadı tıpkı Allah'ın ağaçlar, taşlar, yırtıcı kuşlar ve karıncalarda yaptığı gibi bir melekedir. Kendine has, özel bir bünyesi yoktur ve belli bir duruma da bağlı değildir... Bir şey onun yaratmasına benzerse bu illet değil âdettir ve insanın bilgisi Allah'ın yaratması ile iradesinin mutabakatı sonunda ortaya çıkan arız bir durum olup yarattıkları için zorunlu-

12 Ebû Ya'lâ el-Hanbelî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, neşr. Vedî' Zeydân Haddâd, (Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1974), 101-102.

13 Müşterek lafız çeşitli ve farklı anlamlara gelen lafza denir. Meselâ "göz" kelimesi hem görme uzvu hem su kaynağı için kullanılır.

luk arz etmez. Onda, bulduğu ilmin üstüne katılacak bir ilim yaratır, bu ilim meyvelerinde ve faydalarında diğer ilme denk olur, ki buna tecrübe denir. Eğer bu ilim kişinin sözlerinde ve fiillerinde ortaya çıkarsa, o ilimden istifade etmiş demektir... Aklın zarurî ilimler (bilgiler) olduğu sözünü ise bazı kelâm âlimlerimiz kabul etmişlerdir. Çünkü onlar; Allah kendisine bir takım öncüller vermediği hiç bir kimseyi emirleri ve nehiyleri ile mükellef kılmaz diye düşündüler. Allah bu öncülleri akıl diye isimlendirince, onun aklın tümü olduğunu zannettiler. Hâlbuki bu zorunlu değildir... Çünkü Allah onlara "*Bunda düşünen (akleden) kimseler için deliller vardır.*" (Bakara: 164) buyurduğunda akıl ismini verdiği gibi, "*Bunda bilen bir millet için şüphesiz, ders vardır.*" (Neml: 52) buyurduğunda da ilim (bilgi) ismini vermiştir.[14]

Biz burada yeniden başlangıç noktasına, çıkış noktamıza geri dönüyoruz. Akıl ilimdir (bilgidir) ve bundan başka bir şey değildir. Niçin dildeki asıl anlamına döndük? Çünkü bu durumu İbn Arabî'nin taassubuna ve açık fikirli olmamasına bağlayamayız. Kendisinden önce taassupta daha ileri giden Hanbelîler vb. gruplar da vardı, bununla beraber onlar aklın sadece ilim anlamına geldiği görüşünün aşılmasına neden olan bir çok akıl tanımını kabul etmişlerdir. Bu durum İbn Arabî'nin mezkûr âyetlere katı lafızcı bağlılığıyla da izah edilemez. Ne yukarıda kullandığı âyetler ne de başka âyetler Kur'an'ın "akıl" ile ilim arasında bir mutabakat kurduğu anlamına gelmez. Akıl kelimesi -isim siygasında Kur'an'da hiç geçmez. Ancak a-k-l kökünden olmak üzere geçmiş, geniş ve şimdiki zaman siygasında (aklettiler, akledersiniz, aklederiz, aklederler, aklediyorlar) gelmiştir. Buna ilaveten bazı âyetler de akıl ile ilim arasında bir ayrıma giderler. Meselâ bir âyette "*Biz bu misalleri insanlara veriyoruz, onları ancak bilenler akledebilir*" (Ankebut: 43) buyrulur.

Öyleyse Eş'arî kelâmcısı İbn Arabî'nin "ilim" ile "akıl" arasında yeniden bir mutabakat kurarak bütün tanımları, hatta kendi mezhep arkadaşlarının söylediklerini de dışarıda bırakmasının sebebi, metnin zâhirine bağlı kalma eğilimi değildir. Kanaatimizce konu **beyânî bilgi sisteminin kendi dengesini yeniden kazanması** ile ilgilidir. Yukarıda Mutezile ile Eş'arîlerin "tabiat" düşüncesi ve "mizaç" kavramını nasıl reddettiklerini, hatta akıl ile kalbi birbiriyle ilişkilendirirken, kalp denildiğinde kastedilenin; bununla kalbin mizacının değil de özel bir yapıya sahip olarak kalbin, yani kalpte duran bir bilgi kümesinin kastedildiğini görmüştük. Bu bilgileri belirlemek isteyip, "zarurî ilimler" ibaresini kabul ettiklerinde İbn Arabî sahneye çıkarak bu ibarenin aklın sabit bir bünye veya sabit prensiplerin bir toplamı olduğu anlamına geleceğini, bunun da

[14] Ebû Bekir İbn Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, Nşr. İmad et-Talbî, (Cezair, eş-Şeriketü'l-vataniyye li'n-neşri ve't-tevzî, 1981), 215-220.

beyândaki tecviz (imkân) prensibi ile çelişeceğine dikkat çekti. Bu yüzden o aklın "özel bir yapısı (bünyesi) olmadığını ve bir durum ile sınırlı olmadığını" savundu. İlaveten şöyle der: "Eğer böyle bir şey akıl için söz konusu olursa bu illet değil âdettir ve tesadüfi-arazî bir durumdur. Bu Allah'ın yaratmasıyla olup yarattıkları için zorunlu bir durum değildir." **Bunun manası şudur ki "akıl"ın tanımında tecviz (imkân) veya sebepsizlik prensibi dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla bu tanım hiç bir şekilde "aklî zorunluluk" düşüncesini içermemelidir.**

Durum böyle ise Eş'arîlerin aklın "o bazı zarurî (zorunlu) ilimlerdir" şeklindeki tanımı kabul etmelerini nasıl açıklayacağız? Başka bir ifade ile onların terminolojisinde zaruret (zorunluluk) ne anlama gelmektedir?

Bu soruya onlara göre bilgi ve sınıflarını ele aldığımız gelecek kısımda cevap vereceğiz.

–2–

Beyân ehlinden kelâmcılar, fakihler ve diğerleri daima "ilim" ile "zan"ı birbirinden ayırmaya gayret ederler. İlmi, marifeti (bilgiyi) ve dirayeti belirli bir seviyeye koyarken, bunun karşılığında zan ve salt inancı ilk gruptan daha aşağı bir seviyeye yerleştirirler. Kâdî Abdülcebbâr der ki: "Marifet, dirayet ve ilim birbirine benzerdir. Bunların anlamı ruhun yatışması, gönül ferahlığı ve kalbin mutmain olmasıdır."[15] Burada ruhun yatışmasından kastı, ruhun insanın inandığı bir şeyden sıkıntı çekmemesidir. Eğer ruh bir bilgi konusunda yatışıp tatmin olmuyorsa bu şey ilim olamaz, aksine olsa olsa zan veya bir tür inanıştır. İnanç ve zan ilimden daha aşağı derecededir, çünkü ruh onlarda yatışıp, tatmin olmaz. Zan iki şey arasında tereddüt etme ve kararsızlıktır. İnanç ise ya taklid inancı ya da şans (kader) inancıdır... ki ruh bunlarla tam olarak huzur bulmaz. Başka bir deyişle: "Ruhun yatışmasından (huzur bulmasından) maksat ... bir kişinin, meselâ Zeyd'in evde olduğunu kendi gözleriyle görmesi ile insanlardan birinin verdiği haber ile bilmesi arasında nefsinde bulduğu fark gibi bir farktır. O, durumlardan birinde diğerinde bulamadığı meziyet ve hâli bulur. İşte bu meziyet ruhun huzuru (nefsin sükûnu) dediğimiz şeydir."[16] Eğer birisi cahil kişinin de ruhunun inandığı bir şeyde huzur bulduğunu ve mutmain olduğunu söyleyerek itiraz ederse, bunun cevabı şöyledir: Cahil ile âlimin bildiklerinde sükûn bulmaları arasında şu fark vardır; âlim "kendi nefsinin bildiği şeyle huzur bulduğunu bilir."[17]

---

[15] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 46.
[16] *A.g.e.*, 46-47.
[17] Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XII, 37.

Cahil ise bunu bilmez. Buna göre âlimin nefsinin sükûnu cahilde olduğu gibi taklid ve gafletten kaynaklanmaz. Onun sükûnu gerçeği araştırma ve şüphenin ortadan kaldırılmasıyla olur. Alimin nefsinin sükûnu "inancının ilim olmasını gerektirir. Bu yüzden de şüpheye düşmesi mümkün değildir. Onun için, zan aşamasında olanın ve şüphe içindekinin hâlinden farklı bir durumdadır."[18]

Bu yüzden "ilim, bilen kişinin nefsinin (ruhunun) inandığı şeyde sükûn bulmasıdır" denilir. Fakat nefsin kendisinde sükûn bulduğu bu ilim türleri nelerdir? Beyân ehli, ilimlerin veya bilgilerin iki sınıfı olduğu konusunda hemfikirdirler. Bunlar zorunlu yani mecburi bilgiler ve nazarî, yani müktesep veya "kazanılmış (kesbî)" bilgilerdir. Şimdi bunlarla ne kastettiklerini inceleyelim.

Burada yeniden hatırlatmak gerekir ki beyân ehli, kavramlarının ve terimlerinin belirlenmesinde kendi bilgi sahalarındaki ilk kaynak otorite olan dilden hareket ederler. Bu yüzden "zaruret" kelimesinin anlamı, öncelikle sözlük anlamı ile belirlenir. Bâkıllânî şöyle diyor: "Birisi kelâmcıların terminolojisinde, bilgilerden zarurî olanı "zarurî" diye nitelemenizin manası nedir?" diye sorsa ona şöyle cevap verilir: Bunun manası o bilgiye sahip olan varlığa kendisinden ayrılmayacak şekilde bağlı olan, ondan vazgeçemeyeceği derecede gerekli olan ve ilgili konudan hiç bir şüphe ve şek duymasına meydan bırakmayan bilgi türüdür. Burada kelimenin dildeki vasfı, bilen kişiye kendi varlığını dayatan (:zorla kabul ettiren) anlamındadır. Çünkü dilde zaruret; yükleme, mecbur bırakma ve zorlama anlamlarına gelir."[19] Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: "Zaruret kök anlamı itibarıyla zorlama manasındadır. Allah Teâlâ şöyle buyurur: 'Ancak zaruret hâlinde kaldıklarınız müstesna' yani mecbur kaldıklarınız. Kelâm dilinde ise genel olarak gücümüz dahilinde olan bir fiilin kendi tasarrufumuz dışında meydana gelmesidir. Bu yüzden cinsi (genel olarak) gücümüz dahilinde olduğu için hareket hakkında "zarurî hareket" ifadesi kullanılır. Ancak zaruretin mutlak anlamda kullanımı böyledir. İlme izafe edilerek zarurî ilim denildiğinde ise buradaki ilimden kasıt bizim dışımızdaki bir sebepten dolayı bizde husule gelen ve varlığı nefsten (zihinden) hiç bir şekilde silinemeyecek olan ilimdir."[20]

Kelâmcılara göre kendileriyle "zaruret" kavramının belirlendiği iki temel unsur bu şekilde ortaya çıkmış oldu. Birincisi ikrah (zorlama) ve ilca (mecbur etme) yani hürriyet ve seçme özgürlüğünün ortadan kalkması; ikincisi ise insanın gücü dahiline girmesi, yani zarurî olan şeyin Allah'ın insana yapma gücü verdiği hareket, ilim vb. konularda olması. Allah'ın insana yapma kudreti vermediği

---

[18] *A.g.e.*, XII, 69.

[19] Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, thk. Richard Josef Mc Carthy, (Beyrut, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 7-8.

[20] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 48.

şeyler ise zarurî diye tanımlanamaz. Bu yüzden hareket eğer insana nispet edilirse zarurî diye tanımlanabilir, çünkü Allah bizlere hareket etme gücü vermiştir, fakat renk zarurî olarak tanımlanamaz; çünkü Allah bizlere meselâ çiçeğe rengini verme gücü bahşetmemiştir.

Bu esasa ve "zaruret"in bu tarzda anlaşılma çerçevesinde Bâkıllânî "zarurî ilim"leri iki sınıfa ayırıyor:

1- "Nefste duyulardan birinin, zamanımızdaki geçerli âdet uyarınca, kendisi ile ilgili olduğu cins veya cinsleri idraki ile oluşan sınıftır. Görme duyusu ile bu gün renkleri, varlıkları ve cisimleri idrak ederiz; duyma duyusu ile sözleri ve sesleri; koklama duyusu ile kokuları, tatma duyusu ile lezzetleri idrak ederiz. İçinde canlılık olan her uzuv dokunma duyusuyla sıcaklığı, soğukluğu, yumuşaklığı, sertliği, gevşekliği ve sıkılığı idrak eder. Bu yumuşaklık, sertlik, gevşeklik, sıkılığın zaid manalar olarak sıcaklık ve soğukluk gibi cevherlerle birlikte bulunduğunu söyleyenlere göredir."[21] Bütün bu "bilgiler" -yani duyular- bizde zorunlu olarak oluştukları için zorunlu duyulardır. Biz gördüğümüz veya duyduğumuz şeylerin bilgisini elde etmede serbest değiliz, aksine gözün ve kulağın gördüğü fonksiyonun sonuçlarına mahkumuz. Bu fonksiyon sürekli olmayıp sebeplilik prensibine de boyun eymez. Aksine "günümüzde cari olan âdet üzerinedir" yani bu fonksiyon **tecviz (imkân) prensibine** bağlıdır.

İkinci sınıfa gelince bunlar, "duyularla meydana gelmeyip nefste doğrudan ve apriori olarak var olan bilgilerdir. Bunlar insanın nefsinin varlığı, ondaki sağlık, hastalık, lezzet, elem, gam, sevinç, güç, zayıflık, istek, nefret vb. gibi. nefste olan şeyler hakkındaki bilgisidir." Bu tıpkı, kişinin belli bir kişiyle konuşurken ne kastettiğini bilmesi gibidir. Veya eşyanın ya bir arada ve birbirine temas eder hâlde ya da birbirinden ayrı ve temas etmez durumda olduğunun bilgisi veya bir haberin doğru veya yanlış olmasının bilgisi gibidir. "Bunun gibi akılda arada üçüncü şık olmayacak şekilde ikiye ayrılan şeylerde" meselâ çekingenlik ve cesaret, iyilik ve alay etme gibi bunlara delâlet eden işaretlerin müşahedesinde vuku bulan hâller; yine "var olduğuna dair haberlerin tevatüre ve geniş bir yaygınlığa ulaşmasıyla zihinde yaratılan bilgi de bu şekildedir. Allah bu bilgiyi haber veren kişi var iken onu daha onunla ilgili hiçbir bilgi ortada yokken yaratabildiği gibi, aynı zamanda harikulâde/âdeti aşan mucizelerle de var edebilir.[22]

Bu meselede Mutezilenin tavrı Eş'arîlerinkinden çok farklı değildir. Hatta zaruret kavramı bu anlamıyla Mutezileye aittir. Her ne kadar Câhız gibi bazıları "nazar ve bilgi ile duyuların idrakinin birbirine denk olduğunu, zira tüm bunla-

---

[21] Bâkıllânî, *A.g.e.*, 9-10.
[22] *A.g.e.*

rın tabiata/tab'a bağlı olarak gerçekleştiğini"[23] öne sürmüşlerse de, mezhebin ileri gelenleri yukarıda da açıkladığımız üzere tabiat fikrini reddetmişlerdir. Onlar ayrıca insanda "zarurî" olarak oluşan bilgiler ile iktisabî (kazanılmış) bilgileri birbirinden ayırmışlardır. Bunların her ikisinin de bazı kısımları vardır. Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: "Zarurî ilim kısımlara ayrılır: Birincisi, bizde başlangıçta var olan ilimdir, ki bu nefsimizin hâllerinden olan arzu, isteksizlik, iştah duymak, nefret etmek, zannetmek, inanmak ve bunun gibi hâller hakkındaki bilgimizdir. İkincisi ise bizde belli bir yolla oluşan bilgilerdir. Bizde bir vasıta yoluyla ya da vasıtaya benzer bir yolla oluşan bilgiler, idrak vasıtalarıyla (:beş duyu) oluşan bilgiler gibidir. İdrak bu ilme götüren yoldur. Vasıta benzeri bir şeyle elde edilen bilgi ise zatı bilinen bir şeyin hâli hakkındaki bilgi gibidir. Burada zatın bilgisi onun hâlinin bilgisine götüren bir asıl bilgidir. Bu yüzden hâlin bilgisine götüren vasıta gibi ele alınır."[24] (:Zatın bilgisi kişinin kendi varlığının bilgisidir, hâlin bilgisi ise içinde bulunduğu hâlin bilgisine sahip olmasıdır. Bilgi ve irade sahibi olmasını bilmesi gibi.) Sonra şöyle ilave ediyor: "Bizde başlangıçta var olan zarurî ilim iki sınıfa ayrılır: Birincisi aklın kemâlinden sayılmaz... Zeyd'in daha önce gördüğümüz birisi olduğunun bilgisi gibi, ki bu Allah tarafından verilmiş bir ilimdir ve dolayısıyla aklın kemâlinden sayılmaz, bu yüzden bu ilimde akıl sahiplerinin hâlleri farklılaşır. Bunlar arasında Zeyd'i ikinci defa gördüğünde tanıyanlar olduğu gibi tanımayanlar da olabilir." Diğer sınıf ise aklın kemâlinden sayılır ki bu da ikiye ayrılır; "belli bir habere dayananlar ve dayanmayanlar. Bir habere dayanmayanlar zatların ya var ya da yok olduğunun; var olanın ise kadim veya muhdes olduğunun bilgisi gibidir. Bir habere dayalı olan ise fiilin failine bağlı olduğunun ve buna bağlı olan fiil hükümlerinden hüsn, kubh ve diğerlerinin bilgisi gibidir."[25]

Özet olarak **zarurî bilgiler** kelâmcılara, daha doğrusu bütün beyân ehline göre üç sınıftır: İç ve dış duyuların idrakiyle elde edilen bilgiler, mütevatir haberlere dayanan bilgiler ve aklî ilkelere; yani iki zıttın aynı anda var olamayacağı şeklindeki aklî ilkelere dayanan bilgiler. Duyusal bilgilerle mütevatir haberlerin zarurî bilgilerden sayılmasına ilaveten, burada esas belirtilmesi gereken nokta hüviyet ve sebeplilik prensiplerinin kelâmcıların düşünce sahasında yer almamasıdır. Bu durumun sebebi cevher-i ferd teorisi içinde ve bu teoriye hükmeden tecviz (imkân) prensibinde aranmalıdır. Çünkü, eğer sebeplilik prensibi tecviz prensibinin karşıtı ise ve cevher-i ferd düşüncesini tesis eden infisal (ayrılık/süreksizlik) prensibi ile çelişiyorsa, bu durumda **sebatı** (:bir şeyde ne tür

---

[23] Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XII, 316.
[24] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 50.
[25] *A.g.e.*, 51.

değişiklikler yaparsak yapalım o şey mahiyeti değişmeden kalır) belirleyen ayniyet prensibi hiç bir mahiyet ve varlığı kabul etmeyen ve dolayısıyla hiç bir sebatı kabul etmeyen tecviz prensibiyle çelişir. Buna ilaveten cevher-i ferd teorisinin prensiplerinden olan ve sürekli yaratma fikrini belirleyen "arazlar ardışık iki zamanda var olamazlar" prensibiyle de çelişir, ki bu fikir de eşyanın sabitliğini ve tek ve muayyen bir durumda kalması durumuyla çelişir.[26]

Yukarıda "bizim dışımızdaki kaynaklardan gelen" "zarurî bilgilerden" bahsettik. **"Nazarî bilgiler"** ise bizde, **"nazar (akıl yürütme) sonucunda oluşurlar."** Bu tanımı hatırlamak, filozoflardaki nazarî kavramı (amelî: ahlâkînin karşıtı olarak) ile kelâmcılardaki "nazarî" kavramını (yukarıda açıkladığımız manadaki zarurî kavramının karşısında) karıştırmamak açısından gereklidir. Diğer taraftan kelâmcılara göre "nazarî ilim" ve "nazarî bilgiler"in anlamının ileride göreceğimiz üzere, kelâm doktrinlerinin rengini -ama daima cevher-i ferd teorisi içinde- aldığına dikkat etmek gereklidir. Bâkıllânî nazarî ilmi şöyle tanımlıyor: "O incelenen şeyin istidlâli ve tefekkürü sonrasında oluşan ilimdir. Bir bilginin elde edilmesi için önceden düşünmek ve zihni çalıştırmak şartı varsa, bu bilgiye nazarî bilgi denir. Bu tanım yerine şöyle de denilebilir: Nazarî ilim, zorunlu olan ve duyulara dayalı bilgi üzerine bina edilen ilimdir. Bu ilme kesbîdir dememizin anlamı; bu ilmin ilim sahibi kişiye bahşedilen kudretle meydana gelmesidir. Bu şekilde, var olmasında kudretin katkısının olduğu her bilgi, onu elde edenin kesbettiği/ kazandığı bir bilgidir.[27]

Bu metindeki üç mesele üzerinde biraz durmak gereklidir.

Birinci mesele: Nazar, "istidlâl ve tefekkür sonrası elde edilen ilimdir" görüşüdür. Buradaki "sonrası" kelimesinin özel bir delâleti vardır. Çünkü Eş'arîler ve onları takip edenler "nazar" ile "fikir"i birbirinden ayırırlar. Onlara göre **nazar,**

---

[26] Bu yüzden kelâmcılara göre zorunluluk filozoflardakinden başka bir anlama gelir. Filozoflara göre zorunluluk, sebep ile müsebbip, öncül ve sonuç arasındaki ilişkinin sabitliği ve sürekliliğini belirleyen sebeplilik prensibinin güçlü bir ifadesidir. Öyle ki her sebebin bir müsebbibi bulunması şarttır. Filozoflara göre aklî zorunluluğa, düşüncenin temel kanunları adı verilen dört prensip hükmeder. Bunlar:
1- Ayniyet prensibi: Ne tür değişikliğe uğrarsa uğrasın maddenin tabiatı aynı kalır. Demir, şekli ve durumu değişse de yine demirdir, vb.
2- Çelişmezlik prensibi: İki zıt birleşemez. Yani bir konuda aynı anda bir hükmü ve o hükmün tersini ileri sürmek mümkün değildir. Meselâ Sokrat filozoftur ve filozof değildir diyemeyiz.
3- Üçüncü şıkkın imkânsızlığı prensibi: İki zıddın aynı anda kabulünün imkânsızlığıdır. Bir konuyla ilgili verilen hükmün ya kendisi ya da zıddı doğru olabilir. Sokrat ya filozoftur ya da değildir.
4- Sebeplilik prensibi: Hiçbir şey sebepsiz meydana gelmez. Sebep ile sonuç arasındaki ilişki sabit olup değişmez. Sebep bulundukça sonucu da olur. Ateş varsa pamuğu yakar.

[27] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 8-9.

fikir merhalesinden sonra gelen bir merhaledir. Ebû Ya'lâ el-Hanbelî, Eş'arîlerin bakış açısını dile getirirken der ki: "Nazar fikirden farklı manada olup ondan sonra gelir. Bu görüş ikisinin de aynı manada olduğunu iddia eden Mutezilenin görüşüne muhaliftir. Bunun delili şudur; insan önce cismin kadim mi, hâdis mi olduğunu düşünür. İnsan düşündüğüne göre şüphe ediyor demektir. Sonra delile bakar ve fikir ile nazarın farklı manalar olduğunu anlar."[28] Gerçekten de Mutezile fikir ile nazarı bir kabul etmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr der ki: "Kalp ile nazarın çeşitli isimleri olup, bunlar tefkir (düşünce), bahs (araştırma), teemmül, tedebbür, reviyye ve diğerleridir." Sonra şöyle devam eder: Eğer: nazarı fikir ile açıkladınız, öyleyse fikir nedir? diye sorulursa ona şöyle denir: Fikir kişinin düşünür olmasını gerektiren manadır. Herhangi bir kimse bu sıfatı kendi nefsinde hisseder ve düşünür hâlde (mütefekkir) olması ile düşünür hâlde olmamasını birbirinden ayırır. En yüce düşünce kişinin kendi nefsinde hissettiği düşüncedir."[29]

Bu meseledeki ihtilâf cevher-i ferd teorisi ile bağlantılıdır ve şu şekilde ifade edilebilir: İlim, nazarın cüzlerine paralel olarak parça parça mı oluşur, yoksa o, nazarın parçalarının tamamlanmasından sonra mı oluşur? Eş'arîler, ki Ebû Ya'lâ el-Hanbelî bu meselede onların yolunu tutar, "doğru nazarın her parçası ilimden bir parça ihtiva eder" der. Mutezile ise bunun hilâfına şöyle der: Nazarın her parçası ilimden bir parça içermez, bu içermeyi ancak tamamlanmasından sonra yapabilir. Bunun delili şudur: Eğer âlemin hudusuna bakarsak önce arazların ispatını inceleriz ve eğer buna bakarsak sadece arazların varlığının ilmini elde etmiş oluruz. Daha sonra âlemin hudusunu inceleriz ve onun hudusunun ilmini elde etmiş oluruz."[30] Mutezilenin hepsi bu meselede aynı görüşe sahip değillerdir. Onlardan bir kısmı nazarın her bir parçasının ilimden bir parça içerdiğini düşünür. Kâdî Abdülcebbâr şöyle diyor: "Zannediyorum ki üstadımız Ebû Abdillah insanın "nazarı" ile ilgili olarak der ki: Cisim kadim midir hâdis, midir konusu, tek bir nazar değildir; nazar eden bu yolu seçerse kadimlik ve hâdislik, birbirlerinden ayrılmasalar da bu iki ayrı nazardır." Kâdî Abdülcebbâr ise bu bağlamda itikad ile nazarı birbirinden ayırır. Onlara göre itikad "bir şeyin bir sıfatı taşıması ile ilgilidir". Meselâ âlemin muhdes olduğu inancı gibi. Diğer taraftan "nazar tek bir sıfata bağlı değildir, aksine nazar bir şeyin herhangi bir sıfatı mı, onun zıddını mi taşıdığı sorusuyla alakalıdır."[31] Diğer bir ifadeyle nazar "ancak delilin gösterdiği sonuçta şüphe ile beraber olur. Eğer delilin gösterdiği

28 el-Hanbelî, *el-Mutemed fî usûli'd-dîn*, 22.
29 Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 45.
30 el-Hanbelî, *A.g.e.*, 24.
31 Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XII, 9.

sonuç biliniyorsa nazar doğru olmaz."[32] Bu meseledeki ayrılığının asıl sebebi Mutezilenin bazı arazların birden çok zamanda/anda varlıklarını koruduklarını, buna karşılık Eş'arîlerin ise arazların iki ardışık zamanda var olmalarının mümkün olmadığını söylemeleridir. Dolayısıyla iki mezhebin de kendi koydukları temel kuraldan yola çıkıp bu kuralın gerektirdiği sonuçları elde etmeleri gerekiyordu.

İkinci mesele: Bâkıllânî'nin yukarıdaki metinde işaret ettiği "nazarî ilim"in ya istidlâl ya da nazar edilen şeyin durumunun düşünülmesi sonucunda veya "**önceki bir nazarın hatırlanması**" sonucunda oluştuğu şeklindeki düşüncesidir. Kâdî Abdülcebbâr da aynı şeyi söyler.[33] Bunun manası şudur: Bir insan bir meselede nazar edip istidlâl yöntemini kullansa, sonra uyusa ya da kendinden geçse, sonra aynı mesele kendisine sorulsa ve daha önceki istidlâlini hatırlasa, bu hatırlaması yeni bir "nazarî ilim" olup, nefste bulunup sabit olmuş bir ilim olmaz. Bu sonuç aynı zamanda cevher-i ferd teorisinin gerektirdiği bir sonuçtur. Çünkü ilim araz olduğu, araz da ardışık iki zamanda var olamadığı için, hatırlamadan kaynaklanan ilim de araz yani yenilenen ilimdir. Ebû Ya'lâ der ki: "Allah ve her malum hakkındaki bilgi "arazlar ardışık iki zamanda varlıklarını sürdüremezler" prensibine göre devamlı olamaz. Buna göre kendisinde Allah Teâlâ'nın veya başka şeylerin bilgisi devamlı olan kişide bu durum, o ilmin hudusunun an be an devam etmesi ve o bilgileri devamlı olarak kesbetmesi sonucunda olur. Bu kesbetme, her hâlde yeniden başlayan bir nazarla değil, nazarın hatırlanmasıyla olur. Aynı şekilde kişi uyusa veya kendinden geçse sonra uyandığında delili hatırlasa bu durumda ilmi yeniden nazar etmeksizin kesbeder. Eğer bildiği şeyde şüpheye düşse veya onu unutsa ya da kendisine arız olan bu şüpheden dolayı bildiği konuda durumu değişse, bu ilmi yeniden kesbetmesi yeni bir nazar yoluyla ve şüpheyi izale edecek bir bilgiyle olur."[34]

Bâkıllânî'nin metni ile ilgili olarak ele almak istediğimiz **üçüncü mesele** şudur: O "nazarî ilm"i "kesb"e izafe ederek **"kesbî"** olarak tanımlamaktadır. Bu, önceki bölümde de ele aldığımız ve Eş'arîlerin bu isimle bilinen teorisidir. Burada nazar ile kesb arasındaki ilişki kelâmcıların nazar'ı "kalbin fiilleri"[35]nden kabul etmelerine bağlıdır. Nazar bir fiil olduğuna göre mutlaka bir faili olmalıdır. Eş'arîler önceki fasılda açıkladığımız üzere bütün fiillerin Allah'tan olduğunu ve insanın sadece bunları "kesb" ettiğini kabul ettiklerine göre, kalbin fiili neticesinde oluşan ilim de "kesbî"dir; yani Allah bu ilmi yaratmış ve insan da kesb

32 *A.g.e.*, XII, 11.
33 *A.g.e.*, XII, 34.
34 *A.g.e.*, XII, 31.
35 Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 90

etmiştir. Burada işaret edilmesi gereken şey, Bâkıllânî'nin "kesbî" lafzını kullanıp, "mükteseb" lafzını mezhebin usulüne riayet etmek maksadı ile kullanmamış olmasıdır. Mutezile ise "kesb"in aklen kabul edilebilir olmadığını ve insanın Allah'ın kendisinde meydana getirdiği kudretle kendi fiillerini yarattığını söylerler. Onlar "iktisab" lafzını ve "el-ilmu'l-mukteseb" yani nazarî ilim lafzını "el-ilm el-kesbî"nin yerine kullanırlar. Böylece de söylemlerinde Eş'arî anlamında "kesb"i çağrıştıracak bir unsur olmamasına gayret ederler.

Eş'arîler'in nazara (akıl yürütmeye) dayalı ilmin tanımında "kesb"e baş vurmalarına karşılık Mutezile, ilmi, kullanımını tercih ettikleri "mükteseb" lafzı aracılığıyla ulaştıkları "tevellüd" ile bağlantılandırırlar. Bunun gibi, Mutezileye göre insanın fiilleri Allah'ın kendisinde ihdas ettiği kudret sayesinde oluşur ki insan bu yüzden fiillerinin faili ve onlardan sorumlu olur. Bu fiiller de iki sınıfa ayrılırlar: Mübaşereten (doğrudan) olanlar ve müvelled (sebebe bağlı) olanlar. Önceki bölümde vurguladığımız üzere nazar doğrudan bir fiildir, çünkü "kalbin fiillerinden"dir ve dolayısıyla onun meydana getirdiği ilim de, ancak müvelled ilim olur. Tabiatıyla nazarî ilim de müvelled ilim olur. Onlara göre nazar ile ilim arasındaki "tevellüd" -sebeplilik değil- ilişkisinin varlığının delili şudur; "delil incelendiğinde eğer bir engel yoksa medlûlun benimsenmesi hep aynı yolla olur. Bu kabul onda kendi görüşü ile oluşur, çünkü onda delillendirilmemiş bir kabul ve inanç oluşmaz. Eğer cisimlerin meydana gelişinin delilini incelerse, bu inceleme onda nübüvvetle ilgili inancın oluşmasını sağlamaz. Arazların ispatının delillerini incelerse de onda muhdisin ispatının bilgisi oluşmaz. Eğer varlığı bir yolla vacip olursa onu yukarıda açıkladığımız vecihle tasavvur eder. Bu bilginin de diğer mütevellidler gibi ondan tevellüd etmiş olması gerekir.[36] Buna paralel olarak sebepliliğe değil âdete uyar. Bu durum Kâdî Abdülcebbâr'ın metninde sürekli olarak "inde" (yanında) kelimesinin tekrarı ve sebeplilik bildiren "bi" edatının kullanılmasından kaçınılmasıyla açıkça görülebilir.

Buradan çıkan sonuç gerek Mutezile gerekse Eş'arîlerin **beyânî bilgi anlayışına** hakim olan görüşün, tabir yerinde ise **sebepsizlik kanunu** yani "**cevaz**" ilkesi ve "**âdet**" görüşü olduğudur. Eş'arîlerin akıl yürütme ve istidlâl sonucunda oluşan ilmin "kesbî" ilim olduğunu, Mutezilenin ise bu ilmin mütevellidlerdeki gibi "sebepler" sonucunda oluştuğunu ve bu sebeplerin de zorunlu alakalar olmayıp, sadece aracı sebepler olduğunu söylemeleri; **bütün bunlar akıl yürütmeye dayalı zihin faaliyetlerinde delil ile medlûl arasında kurulan ilişkinin zarurî bir ilişki olmadığını, aksine bir "âdet" ilişkisi olduğunu düşündüklerini gösterir. Bu, "âdet"in değişmesi ve bozulması mümkün olduğuna göre,**

---

36 Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XII, 77.

beyânî akıl yürütmeye dayalı bilgi de kelimenin felsefî anlamıyla yakînî bilgi olamaz. Bu yüzden de kelâmcılar "zann"ın karşısına "yakîn"i değil de "ilm"i koymakta ısrar ederler. Bu durum da "cevaz" prensibini temel esaslarından biri olarak kabul eden beyânî dünya görüşü ile uyum hâlinde olan bir yaklaşımı gösterir.

Bu neticeye en kısa yoldan Mutezile, Eş'arîler ve diğer beyân ehlindeki **istidlâl (akıl yürütme) kavramının tahlili** yoluyla ulaşılabilir. Onlara göre istidlâl, nazar (akıl yürütme) ve delil anlamına gelir. Delil bir yolu bulmak için kullanılacak emare ve işarettir. Bâkıllânî şöyle diyor: "Eğer birisi, delil size göre ne demektir? diye sorarsa, ona şöyle cevap verilir: Delil, duyularla ulaşılamayan ve zorunlu olarak da bilinemeyen şeyin bilgisine ulaştıran şeydir. Delil, emarelerden kurulan, imalar ve işaretlerden bize ulaşan, duyular yoluyla ve zorunlu bilgi ile elde edemediğimiz bilgilere ulaşmamızı sağlayan şeydir. Bu yüzden bir topluluğa rehberlik yapan kişiye delil denir. Araplar hırsızların bıraktığı ve yerlerinin bulunmasını sağlayacak olan izleri delil olarak isimlendirmişlerdir. Aynı şekilde yolda dikilmiş işaret taşları ve yol gösterici yıldızları, bilinmesi gereken şeyin bilinmesine yarayan deliller olarak isimlendirmişlerdir."[37]

Bâkıllânî burada beyânî dünya görüşü açısından "delil"in anlamını belirlemede Kâdî Abdülcebbâr'dan daha dikkatsiz davranıyor. Kâdî Abdülcebbâr "delil"i veya emareyi iki şarta bağlıyor: Birincisine göre "araştıran kişi onu incelediğinde bu delil onu başkasının ilmine götürür." Başka bir deyişle **delil belli bir medlûle götüren ve onun emaresi olan şeydir.** "Bu yüzden karın yağması bizi Muhammed (s.a.v.) in peygamberliği fikrine ulaştırmıyorsa, bunun onun peygamberliğine delâlet ettiğini söyleyemeyiz. Bu konuda Kur'an'ın delil olduğunun söylenmesi de onun peygamberliğinin bilgisine ulaşmayı mümkün hâle getirmesi sebebiyledir." Bu Bâkıllânî'nin metninden anlaşılmaktadır. Fakat burada Bâkıllânî'nin gözünden kaçan bir ikinci şartı Kâdî Abdülcebbâr koymaktadır. Bu şart delili koyanın bu delili "bu gayeyle koyması" yani onu koymakla onun delil ve emare olmasını hedeflemesidir. Bu yüzden Kâdî Abdülcebbâr "hırsızın bıraktığı izin, ondan yola çıkılıp hırsızın yeri bulunsa bile, onun varlığına kesin bir delil teşkil etmediğini, çünkü hırsızın o izi bu gaye doğrultusunda bırakmadığını, aksine kendisini saklamak için elinden geleni yaptığını" belirtir.[38]

Kâdî Abdülcebbâr'ın bu şartı vurgulaması bir hedefe yönelik iken, Bâkıllânî'nin bu şartı zikretmemesinin de belli bir delâleti vardır. Her ikisi de kendi mezhepleri dahilinde ve bazı temel esaslarından hareketle düşünürler. Bir

---

[37] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 13-14
[38] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 87-88.

taraftan da diğer grubun temel prensiplerini doğrulamaktan kaçınırlar. Mutezilî olan Kâdî Abdülcebbâr'ın delili, "delili oluşturan kişinin kastettiği manayı gösterecek bir işaret ve yol gösterici olmak üzere kasıtlı bir şekilde kurulması gerekir" şeklindeki ifadesi, âlemi yaratan Allah'ın bu yaratma ile âlemi kendi varlığı için delil kılmayı kastettiği manasına gelir. Dolayısıyla âlemin incelenmesi -ki âlem işaret ve delildir- kişiyi medlûlün varlığına, yani Allah'a götürmelidir. Buna göre Mutezileye göre akıl, ortada ona davet eden bir peygamber veya resul olmasa da Allah'ın bilgisinin zorunlu bir bilgi olduğunu kabul etmelidir. Hatta onlara göre "Marifetullah'a (Allah hakkında doğru bilgiye) ulaşmak için düşünmek, vaciplerin en önde gelenidir."[39] Onların meşhur ilkesi "akıl şeriattan öncedir" şeklindedir. Eş'arîler ise bu ilkeyi reddedip "marifetullahta akıl yürütme ve istidlâlin zorunluluğunun yolu, akıl değil şeriat (sem')tır demişlerdir. Akıl ne muhsinatı (iyi şeyleri) ne de kabih (kötü) sayılan şeyleri belirler. Akıl ne vacipleri gerekli kılabilir ne yasak şeyleri haram kılabilir, ne de mübahları helal kılar. Bunlar ancak doğru sözlü resuller aracılığı ile Allah'tan gelen bilgi ile bilinir. Eğer Allah'tan bir hüküm ve emir gelmeseydi akıl sahiplerine bunları bilmek vacip olmazdı derler."[40]

.Bu meselede Mutezile ve Eş'arîler arasındaki ihtilâf, mezhebî ve ideolojik değerlendirmeler sonucu olup epistemolojik mülâhazalarla bağlantılı değildir. Mesele şu soruda özetlenebilir: "Marifetullah'a Âlem'i Allah'ın varlığına işaret ve delil olması vasfıyla incelemek yoluyla ulaşmak, peygamberlerin gönderilmesinden önce insan için vacip midir -ki bu Mutezilenin görüşüdür- yoksa marifetullah Mutezilenin hasımlarından Eş'arîler, Hanbelîler ve diğerlerinin dediği gibi Allah bunu resulü aracılığıyla emrettiği için mi vaciptir? Buna bağlı olarak ortaya çıkan mesele şudur: Kendisine vahiy ulaşmamış insan Allah'ı bilmediği için mi cezalandırılır, yoksa ancak vahiy kendisine tebliğ edildikten sonra mı cezalandırılır? Akıl mı yoksa vahiy mi önce gelir tartışmasının içeriği bundan ibarettir. Mutezilenin dediği gibi vahyin gelmesinden önce akıl mı, yoksa Ehl-i sünnetten Eş'arîlerin ve diğerlerinin dediği gibi vahyin gelmesinden sonra akıl mı? Açıkça görüldüğü gibi bu ihtilâf bilgiyle ilgili bir bakış açısını değil, mesuliyet ve ceza ile ilgili dinî doktrini tesis etmektedir.

Burada Mutezile ve Eş'arîlerin ve hatta beyân ehlinin tamamının akıl yürütmeye dayalı bilgiye olan tavırları epistemolojik açıdan ortaktır. Buna göre akıl yürütmeye, yani istidlâle dayalı bilgi akıl yürütme aracılığıyla ortaya çıkar, akıl yürütme delil ile olur, delil ise medlûle götüren işaret veya alâmettir. **Delil ile medlûl arasındaki ilişki ise zorunlu bir ilişki değildir.** Yani bu ilişki sebeplilik

[39] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 87-88.
[40] el-Hanbelî, *el-Mutemed fî usûli'd-dîn*, 21.

prensibine uymaz. Delillerin türleri ise her iki ekole göre şu şekildedir: "Akıl, kitap, sünnet ve icma".[41] Deliller konusundaki ihtilâflar, yanlızca sıralama hususundadır. Mutezile, marifetullah peygamberlerin gönderilmesinden önce aklen vaciptir şeklindeki görüşleri gereğince aklı ilk sıraya koyarlar. Eş'arîler ise marifetullahın nebevî risâletten sonra vacip olduğu şeklindeki görüşlerine istinaden aklı ikinci sıraya koyarlar. Bundan sonra geriye istidlâl (akıl yürütme) ve bunun yöntemi kalıyor. Bu da esasen gaibin şahit aracılığı ile istidlâli (tespiti) şeklinde özetlenebilir. Yukarıda açıkladığımız üzere[42] bu tür istidlâl, son tahlilde mukayeseye gelir dayanır. Dolayısıyla bu tür bir akıl yürütmedeki şahit ile gaip yani asıl ile fer' arasındaki ilişki sebeplilik ve aklî zorunluluk üzerine değil de benzerlik ve yakınlık ilişkisi üzerine kuruludur.[43]

Yukarıda beyânî aklın kendisiyle ilgili ve ulaşabileceği bilgi türünün bir tablosunu çizmeye çalıştık. Bu bölümde tahlil ettiğimiz konuların tümünü kısa bir cümle ile ifade edecek olursak şöyle diyebiliriz: **Beyânî akla cevaz ilkesi hükmeder, dolayısıyla bu akıl ne ayniyet (özdeşlik) ne de sebeplilik ilkesini kabul eder. Kabul ettiği tek mantık ilkesi çelişmezlik ilkesidir. Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine olan tavrı ise karşılaştığı güçlüğün türüne göre farklılık gösterir.** Problem cüz'îler ve duyularla ilgili olduğu zaman bu ilkeyi kabul eder. Ama eğer konu küllîler ve soyut ilkelerle ilgili ise bu ilkeyi çiğnemede hiçbir tereddüt göstermez. Bu durum ise gelecek kısımda göreceğimiz üzere çelişmezlik ilkesinin çiğnenmesine yol açar.

–3–

Felsefenin büyük problemlerinden biri de akıl ile varlık arasındaki ilişkidir. Bu problem felsefedeki klasik yazıma yansıyarak bilgi ve varlık bahislerinin bağımsız birer ana saha olarak sunulmasını ve 'değerler' sahasıyla beraber felsefe öğreniminin üç temel alanını oluşturmasını sağlamıştır. Felsefenin konularının bu şekilde bölümlenmesi pedagojik gayelere bağlı olmayıp, bu alanlar arasındaki ilişkinin tabiatının zorunlu kıldığı bir husustur. Zira, bilgi bahsi ile varlık bahsi arasında veya bunlardan birisi ile değerler bahsi arasında pedagojik bir köprü kurmak için felsefe yapmak gerekir. Yani bu köprü ancak felsefî bir bakış açısıyla kurulabilir, ki bu çaba felsefenin en karmaşık konularındandır. Bu yüzden klasik felsefe yazımının pedagojisi her bir alanı aralarında kurulacak bağ meselesiyle uğraşmaksızın kendi başına ortaya koymayı tercih eder.

---

41 Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 88
42 Bkz. Kısım 1, bölüm 4.
43 *A.g.e.*

Beyânî bilgi sahasında ise mesele daha kolay ve basittir. Hatta "akıl"dan "varlık"a intikalin zikrettiğimiz türden hiçbir pedagojik problem ortaya çıkarmadığını söyleyebiliriz. Fakat bunun için "akıl" ve "varlık"ın (vücut) beyânî referans çerçevesinin belirlediği tarzda anlaşılması gereklidir. Bu çerçeve içinde "akıl"ın manasını yukarıda inceledik. Akıl, özetle ilim demektir. Beyânî manada "varlık"ı ise aşağıdaki kısımda ele alacağız. Varlık konusuna geçiş için bir köprü olarak şunu sorabiliriz: Eğer "akıl" ilim ise ilim şüphesiz bir malumun (bilinen) varlığını gerektirir. Öyleyse "malum" nedir ve çeşitleri nelerdir?

Beyân ehli bu soruya biri Mutezile diğeri de Eş'arîlerden olmak üzere iki türlü cevap verir. Bu iki grup arasındaki ayrılığın özünü ve dolayısıyla "varlık" bahsine hakim olan ana problematiği kavramak için, Bâkıllânî'nin "ilim" ve "malum"u Eş'arî bakış açısıyla ele alan tanımına bakalım. Şöyle diyor: "Eğer biri: Size göre ilimin tanımı nedir? diye sorarsa ona; ilim, malumun olduğu gibi bilinmesidir, deriz. Eğer bize, ne için 'ilim bir şeyin olduğu gibi bilinmesidir' demek yerine 'malumun olduğu gibi bilinmesidir' demeyi tercih ettiniz? diye sorarsa ona şöyle denilir: Çünkü malumun bir şey olması veya hiçbir şey olmaması mümkündür, ma'dûm (yok olan) ne bir şeydir, ne de mevcuttur, ama malumdur. Eğer ilmi tanımlarken bir şeyin olduğu gibi bilinmesidir dersek, bu durumda ma'dûm malumlardan hiçbir şey olmayanlar hakkındaki bilgi, bir bilgi olmakta çıkar, tanım dışında kalırdı. Bu ise tanımı bozan bir husustur. Bundan bizim dediğimizin doğru olduğu ortaya çıkar.[44]

Bu durumda malum iki sınıfa ayrılır: Var olan (mevcut) ve var olmayan (ma'dûm). Bu tasnif üzerinde hem Mutezile hem de Eş'arîler ittifak ederler. Aslında bu tasnif Mutezileye aittir. Fakat iki grup arasındaki tartışmaların etrafında cereyan ettiği problem "ma'dûm" problemidir. Ma'dûm gerçekten var olan (mevcut) gibi bir şey midir, yoksa bir şey değil midir? Eş'arîler, Bâkıllânî'den yaptığımız alıntıda görüldüğü üzere "ma'dûm malumdur, bir şey değildir ve mevcut değildir" yani o sadece yokluktur derler. Mutezile ise bunun tamamıyla aksini iddia ederler. Onlara göre "ma'dûm bir şeydir". Buna göre, **ma'dûm'un bir 'şey' olup olmadığı problemi,** beyân ehlinin "vücut" bahsinde merkezî bir yeri işgal eder. Temelde bu problemi öne sürenler Mutezile olduğuna göre önce onların bir taraftan "mevcut" diğer taraftan "ma'dûm" ile ilgili görüşlerini ele alalım, sonra problemin ayrıntılı incelemesine girelim.

Kâdî Abdülcebbâr şöyle diyor: "Mevcut'a (var olana) gelince üstadımız Ebû Abdillah el-Basrî'nin (ö. 367 h.) ve Bağdatlı hocalarımızın söylediklerine göre o, **sabit varlık (kâin)**tır. Bu doğru değildir, çünkü mevcut lafzı bundan daha açık-

---

[44] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 6-7.

tır. Aslında tanımın tanımlanandan daha açık olması gerekir. Kâin aslında sabit olandır, sabit olan ise kâindir. Bu durumda tanımda tekrar söz konusu olur ki bundan kaçınmak gerekir. Ayrıca kâin bir mekanda husule gelmiş bir cevher için kullanılır. Bu durumda mevcudu onunla nasıl tanımlayabiliriz. Kâdi'l-Kudât mevcudun tanımını şöyle yapmıştır: O öyle bir sıfatla tanımlanmıştır ki onda sıfatlar ve ahkam açığa çıkar. Bu böyle olsa da onun tanım yoluyla yapılması doğru olmaz, çünkü mevcud şeklindeki sözümüzden daha karmaşıktır. Hâlbuki tanımın daha açık olması gerekir. Bu yüzden mevcudun bir tanımının yapılmaması daha uygundur, çünkü mevcut yukarıdaki tanımımız benzeri bütün tanımlardan daha açık ve seçiktir. **Eğer bize mevcudun hakikati sorulursa, yapmamız gereken şey varlıklara işaret etmektir.** Ma'dûmlara gelince üstadımız Ebû Abdillah el-Basrî'nin söylediğine göre: Onlar, kâin veya sabit olmayan, yok olan (müntefi)dır. Bu doğru değildir, çünkü "nefiy" önce var olup sonra tekrar yok olan ma'dûm için kullanılır ve dolayısıyla bir çok ma'dûm bu tanımın dışında kalır. Oysa tanımın kapsayıcı olması tanımladığı şeyi içine alması, tanımlamadığı şeyi de dışında bırakması gerekir. Bu yüzden yok olan (müntefi) lafzı ve onun kâin ve fasit değildir sözü faydasız bir tekrardan ibarettir. Onun için **ma'dûmun, var (mevcut) olmayan malum şeklinde tanımlanması daha uygundur.**[45]

Burada Mutezilî âlimlerin birbirinden farklı üç görüşü ile karşı karşıya bulunuyoruz:

İlk görüş şöyledir: Var olan "sabit varlık" (kâin)tır. Dolayısıyla ma'dûm ne kain ne de sabit olan müntefi (yok olan)dir. Bu tanımı beyânî bilgi sahası dahilinde okursak tanımın doğrudan dilden alındığını görürüz. *Lisânu'l-Arab*'da şöyle denilir: "Kevn (oluş) hadestir... kâine: hâdise... ben seni var olduğun zamandan beri tanıyorum... tekevvün: taharrük... Bir hadiste şöyle buyrulur: Var olduktan (kevn) sonra yok olmaktan sana sığınırım. İbn el-Esîr şöyle der: "Kevn, kâne fiilinin tam masdarıdır. "Kâne, yekûnu, kevnen", yani var oldu ve varlığı istikrar kazandı demektir. Hadisin anlamı: "Var olup sebat bulduktan sonra eksiklikten Allah'a sığınırım" demektir. **O hâlde mevcut (var olan), hâdis, varlığı yerleşiklik kazanmış, sabit olmuş şeydir.** Buna göre **ma'dûm da kendisinden hudus ve istikrarın nefyedildiği şey, yani fani olandır.** Konunun zihnimizde açıklık kazanması için konuyu cevher-i ferd teorisi bağlamında ele almalıyız. Cevher ancak Allah'ın onda arazlar yaratmasıyla var olur. Eğer Allah onda arazları yaratmayı durdurursa cevher yok olur. Cevher arazlar kendisine

---

[45] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 175-177.

geldikçe yaratılmış, hâdis, istikrar sahibi ve sabit bir varlıktır. Eğer Allah onda araz yaratmayı keserse son bulur ve yok olur.

İkinci görüş ise "varlık"ı eşyanın sıfatı olarak görür. Eğer eşya bu varlık sıfatını taşırsa "sıfatlar ve hükümler ortaya çıkar". Başka bir deyişle bir şey öncelikle varlık sıfatıyla sıfatlanmadıkça hiçbir sıfatla sıfatlanamaz ve hakkında hiçbir hüküm verilemez. Burada kastedilen sıfat "hudus" sıfatıdır. Bir şey önce hâdis olmalı yani yaratılmalı, daha sonra ise şu veya bu vasıfla vasfedilmeli, hakkında şu veya bu hüküm verilmelidir.

Üçüncü görüş Kâdî Abdülcebbâr'a ait olup, yukarıdaki her iki tanımı da tanımlanan şeyden daha kapalı olduğu için reddeder. Abdülcebbâr her ne kadar bu konuda mantıkçıların tanım için koydukları şartları gerçekleştirmiş olsa da, onun varlık anlayışı tamamen beyânîdir. Yani mantık ve felsefeden farklıdır. Ona göre var olanın tanımı **var olanlara işaret etme (bi'l-işâre ile'l-mevcûdât) yoluyla** olmalıdır. Bunun anlamı şudur; en açık ve anlaşılır tanım **örneklendirme (ta'rîf bi'l-misâl) yoluyla tanımdır.** Bu tıpkı var olan bu ağaç veya şu sandalye veya bu adam dememiz gibidir. Aynı şekilde Sibeveyh de isim'i "isim, adam, at ve duvardır" şeklinde tanımlanmıştı.

Ma'dûm'u "ne olan ne de sabit olan yokluk (müntefi)" diye tanımlayan üstadı Ebû Abdillah el-Basrî'ye yaptığı itirazda müntefi'nin (yok olan) yalnızca, önce var olup sonra yok olan şeyler için kullanıldığını ve bu sebeple de bu tanımın bir çok malumu dışarıda bıraktığını ileri sürmüştür. Bu itirazı kendisine var olanı örneklendirme yoluyla tanımlaması dikte etmektedir. Varlıklar çeşitli olduğu gibi ma'dûmlar (yokluklar) da çeşitlidir. Bunlardan henüz var olmamış (hudus bulmamış) olanlar, bir vakitte var iken yok olmuş olanlar ve, önceden var olmamış ve de şu anda var olmayan ancak var olacak olanlar vb. vardır. Buna göre onun ma'dûm tanımı "var olmayan malum" şeklinde olur. Bu yüzden Mutezilenin, Eş'arîliğin ve bütün beyân ehlinin nazarında "malum" **varlıktan daha geneldir.** Çünkü malum mevcut da olur ma'dûm da.

Buna göre beyânî bilgi sahasındaki "varlık" kavramı felsefedeki anlamından farklıdır. Çünkü filozoflara göre varlık "bütün kategoriler için kullanılan müşterek bir lafızdır". Varlık Aristoteles'in dediği gibi her şeyden daha küllî ve geneldir. Varlık "yüksek cinslerden bir cinsin ismidir ve onun kendi zatına delâleti yoktur. Bu yüzden her varlığın bir alt varlığına yüksek cinsinin ismidir denir".[46] Kelâmcılara göre ise varlık daha genel bir kategori olan "malum" kategorisi altında yer alır. Bu sebeple onlara göre malum "bütün kategoriler için kullanılan müşterek bir lafızdır". Başka bir ifade ile onlara göre malum "her şey için kulla-

---

[46] Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, Nşr. Muhsin Mehdî, (Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1970), 115.

nılan müşterek bir lafızdır". Bu manada Cübbâî şöyle der: "kavil her malumun, akla gelip hakkında bilgi verilebilecek her şeyin özelliğidir."[47] Bu yüzden Yaratıcının var olduğu şeklindeki söz şu anlamlara gelir: "Yaratıcı malumdur, sürekli bilmesi ve malumları yaratması dolayısıyla eşyayı sürekli yaratmaktadır. Allah sürekli malum olması ve sürekli var olması dolayısıyla mevcuttur da."[48] Beyân ehline göre kategorilerin en geneli mevcut (var olan) değil malumdur. Onlara göre malum mevcut ve ma'dûm olmak üzere iki kısma ayrıldığına göre, ma'dûm da mevcut gibi bir şey midir, yoksa "şey" lafzı sadece mevcut için mi kullanılır?

İşte bu konu Mutezile ile Eş'arîlerin üzerinde uzun tartışmalar yaptıkları **"ma'dûm'un şey olup olmadığı"** meselesidir. Konuya girmeden önce her bir grubun "şey" ile "mevcut" arasındaki ilişkiyle ilgili görüşünü tanıyalım.

Cüveynî şöyle diyor: "Hakikat ehlinin (Eş'arîlerin) ulaştığı sonuç şeyin hakikatte 'mevcut' demek olduğudur. Her "şey" mevcuttur ve her mevcut şeydir. "Şey" sayılmayan mevcut da sayılmaz. Varlıkla sıfatlanmayan, şey olarak da kabul edilemez. Bu, bütün hâllerde geçerlidir. Ma'dûm bütün yönlerden yokluksa, ona bir ilmin taalluk etmesinin anlamı, onun yokluğunun ilmi demektir. Mutezile, şeyin hakikatte malum demek olduğu görüşündedir. Onlara göre her şey malumdur ve her malum şeydir. Bu görüşleri gereğince "her ma'dûm bir şeydir" demişlerdir. Bu önermeyi ilk ortaya atan Şiham'dır. Sonra onu Basra Mutezilesi takip etmiş ve ma'dûmun bir şey, zat ve öz olduğunu belirleyip onu nefslerin özellikleriyle niteleyerek onun kendi yokluğunda cevher; arazın da renk, tat, koku ve oluş (kevn) olduğunu iddia ederek cinslerin özelliklerini adem ve vücut olarak ortaya koymuşlardır. Yine cevherin mekan (tehayyüz) gibi vasıflarını reddedip onu mekanla nitelendirmediler."[49]

Bu alıntıdan anlaşıldığına göre bu konuda Mutezile ve Eş'arîler arasındaki anlaşmazlık "şey"in tanımıyla ilgilidir. Acaba "şey" Eş'arîlerin dediği üzere bu masa, bu sandalye ve var olan diğer eşyalar gibi kelimenin beyânî ve sabit anlamıyla sadece mevcut olan mıdır? Yoksa şey lafzı Mutezilenin söylediği gibi mevcut olsa da ma'dûm olsa da her "malum"u içerir mi? Her iki ekol de "malum"un ikiye ayrıldığında ittifak ederler. Birincisi "mevcut"tur. Mevcut her iki ekole göre de şeydir. İkincisi ise ma'dûm olup Mutezileye göre "şey"dir. Onu sadece yokluk olarak kabul eden Eş'arîlere göre ise şey değildir. Onun malum olmasının anlamı onlara göre, bizim onun yokluğunu bilmemizdir. Bâkıllânî

---

[47] Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Kahire, Mektebetü'n-nehda, 1969), II, 202.

[48] *A.g.e.*, 203-204.

[49] Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî İmâmu'l-Harameyn, *eş-Şâmil*, Nşr. Faysal Bedîr Avn, Süheyr Muhammed Muhtar, Alî Sâmî en-Neşşâr, (İskenderiye, Menşeetü'l-maârif, 1969), 124.

şöyle diyor: "Ma'dûm müntefi olup "şey" değildir. Ayrıca malum-ma'dûm (bilinen yokluk) vardır ki bu hiç var olmamıştır ve var olması da tamamıyla imkânsızdır. O, "mümteni ve muhal olan imkânsız"dır ki bir şey değildir. Bu ma'dûm malum iki zıttın aynı anda kabulü ve bir cismin aynı anda iki ayrı mekanda olması gibi çelişik bir sözdür. Ayrıca hiç var olmamış ve ebediyen var olmayacak olan ma'dûm vardır, ama olması da mümkündür. Bu tıpkı Allah'ın yapamayacağı şeylerden olduğunu haber verdiği, ölüm sonrasında meâd ehlini dünyaya geri göndermemesi gibi durumlardır. Ayrıca ölümden sonra diriliş, kıyamet vb. gibi şu anda malum olup ma'dûm olan fakat daha sonra vuku bulacak olan bir türü vardır. Bunlar Allah'ın yapacağını haber verdiği ve var olacağını bildirdiği durumlardır. Diğer bir malum ise şu anda ma'dûm olup daha önceden hâllerimiz ve yapıp etmelerimizin durumuna göre mevcut olandır... Başka tür bir malum ise önceden ma'dûm olup bize göre olup olmaması mümkün olan ve olup olmadığı idrak edilemeyen olup oluşu Allah'ın takdirine bağlı olan, O'nun duran cisimleri hareket ettirmesi ve hareket eden cisimleri durur hâle getirmesi gibi bizim yapıp yapmayacağını önceden bilemeyeceğimiz hâllerdir."[50]

Açıktır ki konunun bu şekilde ortaya konması sonraki dönemler için söz konusudur. Yukarıda geçtiği üzere Mutezileden ma'dûmun şey olup olmadığı konusunu ilk ortaya atan Şiham'dır. Kendisi Ebû Hüzeyl'in taraftarlarından olup bu durum ma'dûmun şeyliği ile ilgili görüşün Eş'arî ekolünün ortaya çıkmasından önceki dönemde söz konusu olduğu anlamına gelir.[51] İlk dönem Mutezilesinin metinleri elimizde olmadığı için meselenin ortaya konduğu çerçeveyi tam olarak bilmiyorsak da, Eş'arî'nin "Allah'ı şey olarak isimlendirmek caiz midir değil midir" şeklindeki soru etrafında kelâmcıların düştüğü ihtilâfları zikretmesinden yola çıkarak problemin kaynağına ulaşabiliriz. Eş'arî der ki: Cehm b. Safvan dışındaki kelâmcılar Allah'ın şey olduğunu söylerler. Fakat onlar bu sözden kastedilen mana konusunda ihtilâf etmişlerdir. Onlardan bir kısmı; "Allah şeydir demek o mevcuttur demektir, ki bu da "mevcuttan başka bir şey yoktur" diyenin görüşüdür, derler. Diğer bazıları da şöyle der: "Allah şeydir, demek onu ispat etmektir. Bu görüşü savunanlar, eşya var olmadan önce de eşyadır, onlar var olmadan önce eşya olduğu sabit olanlardır, derler. Sonra Eş'arî şöyle devam ediyor: "Cübbâî "şey" lafzını, her malumun, zikredilip hakkında bilgi verilebilecek her şeyin bir özelliği olarak kullandı. Allah, zikredilmesi ve hakkında bilgi edinilmesi mümkün bir malum olduğuna göre onun şey olması vacip olur." Sonra şöyle devam ediyor: "Cübbâî der ki: Allah, var olduğu ve var

---

50 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 15-16.

51 Bu fırkanın kurucusu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî 324 senesinde vefat etmiştir. Önceleri Cübbâî'nin talebelerinden olup Mutezilîye mensuptu.

olmadığı bilinen eşyadan farklıdır ve ondan farklı şeyler var olmadan önce bilinirler."[52] O der ki: "Var olan mevcutlar var oluş alanına geçmeden önce yoktular, ama Allah'ın cisimler ve mahlukatı varlıklardan önce de sonra da bildiği şeklinde bir sözü söylemeye engel yoktur. Bu, Allah'ın onları var olmadan önce cisim ya da mahlukat diye isimlendirdiği anlamına gelmez. Bu sadece, onları var olmadan önce de cisimler veya mahlukat olarak var olacaklarını bilmesinden dolayıdır."[53]

Yukarıda geçenlerden anlaşıldığına göre, bu mesele Kelâm ilminin ortaya çıkışının ilk merhalelerinden beri gündemde olan temel problemlerinden biri olan sıfatlar problemi çerçevesinde ortaya atılmıştır. Eş'arî'nin kendisi bu konuyu "isimler ve sıfatlar konusundaki ihtilâf" ile ilgili tartışması aracılığıyla gündeme getirmiştir. Özetle şunları diyorlardı: "Bârî Teâlâ, şey olarak isimlendirilir mi isimlendirilmez mi?" Bu soruya olumlu cevap vermek zorundaydılar, çünkü "Allah şey değildir" veya O "Lâ şey"dir demek beyânî delâlet alanında Allah'ın yokluğu, yok sayılması ve varlığının inkârı anlamına gelirdi. Bu durum onları "Allah şey'dir" demeye mecbur bırakınca, şu soruyu sordular: Allah'ın şey olarak vasfedilmesinin anlamı nedir? Onlardan bazıları bunun anlamı, 'şey mevcuttur' deyip "şey" ile "mevcut" arasında aynılık bağlantısı kurmuşlardır. Beyânî delâlet sahasında mevcut, yukarıda belirttiğimiz gibi mutlak ve mütemekkin olan sabit varlıktır. Buna karşılık bu anlamıyla varlıkla tavsif edilemeyen bazı durumlarda, meselâ onu arayan sahibi henüz bulmadan önce yitik hakkında ve olacağını olmadan önce bildiğimiz bazı durumlar söz konusu olduğunda "mevcut" ile "şey" arasında aynılık kurmak mümkün değildir. Özellikle de Allah'ın kıyameti var olmadan yani kesin olarak mevcut hâle geçmeden "şey" olarak isimlendirdiğini ve "*kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir*" (Hac: 1) buyurduğunu dikkate alırsak bu daha net ortaya çıkar. Öyleyse şey ile mevcut arasında bir ayrım yapmak, eşyanın mevcut ve gayri mevcut, yani "ma'dûm" olması sebebiyle zarurîdir. Bundan dolayı Cübbâî şöyle der: "Şey lafzı mevcut da ma'dûm da olsa her malumun bir özelliğidir." Dolayısıyla "ma'dûm şeydir" çünkü malum'dur.

Eş'arî'den naklettiğimiz alıntının başka bir yönü de vardır. Burada konu Allah'ın "malumatı" ile yani ilminin konularıyla; âlemde var olan şeylerle ilgilidir. Bu bağlamda ortaya çıkan soru şudur: Allah bu eşyayı ezelden beri yani yaratmadan önce biliyor muydu, yoksa onları yarattığı anda mı bilir? Allah'ın ilmi kadim, yenilenmeyen ve değişmeyen bir ilim olduğuna göre, Allah'ın eşyayı var olmadan önce bildiğini söylemeliyiz. O, eşyadan ayrı ve eşya da yaratılmadan

52 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 202-203.
53 *A.g.e.*, 205-206.

önce ve sonra ondan farklı olduğuna göre, bundan eşyanın "var olmadan eşya olarak bilindiği ve eşya olarak isimlendirildiği" yani bunların eşyanın müşahhas ve gözle görülür varlık hâline gelmesinden önce mümkün olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla "ma'dûm şeydir".

Eş'arî'nin Cübbâî ile ilgili söyledikleri içinde dikkatimizi çekmesi gereken şey şu son sözüdür: "Var olmadan önce de eşya olarak isimlendirilen eşya sadece cevherler ve renklerdir... biçimlere (şekillere), cisimlere ve fiillere gelince yaratılmadan önce şeyler olarak isimlendirilemezler. Yani bunlar "ma'dûm bir şeydir" kategorisi altına giremezler.

Cübbâî'nin meseleye getirdiği çözümü Eş'arî'nin kaleminden öğreniyoruz:

- "Kendinde şey olarak isimlendirilen şeyin var olmadan önce de şey olarak isimlendirilmesi gerekir. Bu, aynı cevher dememiz gibi veya siyah, beyaz ve benzerleri gibidir. Bütün bunlar **"ma'dûm şeydir"** kategorisi altında değerlendirilir.

- Kendisinde olmayan bir illet sebebiyle şey olarak isimlendirilenler, bu isimlendirmeyle yokluğuyla ve var olmadan önce isimlendirmenin illeti mevcutsa isimlendirilir. Bu aynı med'û (kendisinden bahsedilen) ve muhber anhu (haberi verilen, kendisinden bahsedilen) sözümüzde olduğu gibi eğer zikri geçer,haberi verilir ve bahis konusu yapılırsa geçerlidir. Yine fani dediğimizde bir şey fani olup yok olsa bile ona fani deriz. Bunun anlamı gaip olan mevcut ve var olduktan sonra yok olan faninin "ma'dûm şeydir" kategorisine dahil olmasıdır.

- Kendisi içindeki bir illetten dolayı şey olarak isimlendirilen, var olmadan önce adem hâlinde iken şey diye isimlendirilemez. Meselâ hareketli, siyah ve benzeri şeyler.

Buna göre şey diye isimlendirilenler iki sınıftır: Birincisi, kendisine şey denmesi zorunlu veya caiz olanlardır ki bunlar ya mevcuttur ya da ma'dûmdur. İkincisi ise "şey" olarak isimlendirilmesi mümkün olmayanlardır ki bunlar ne ma'dûmdur ne de mevcuttur. Meselâ taş şeydir ve dolayısıyla ya mevcuttur ya da ma'dûmdur. Aynı durum siyahlık için de söz konusudur. "Alim" sözü ise şey olmayıp, ilimle uğraşana verilen bir vasıftır. Burada ilim âlimin âlim olmasının illetidir. Ma'dûm şey olduğuna göre "âlim" sözümüz, âlim şey olmadığı için ma'dûm değildir. Aynı şekilde mevcut da değildir. Çünkü her mevcut bir şeydir. Durum böyle olunca, bir şey ne ma'dûm ne de mevcut ise o nedir acaba?

Bu soruya Ebû Haşim'in cevabı; o "hâl"dir şeklindedir... Böylece yeniden "hâl" meselesine dönüyoruz.

–4–

Beyânî kıyasta ta'lil problematiğini analiz ederken kelâmcılardaki "hâl" kavramına temas etmiştik.[54] Kelâmcılara göre illetlerin araştırılması, Ebû Haşim el-Cübbâî'nin (ö. 321 h.) "hâl" dediği şeyle irtibatlıydı. Mutezilenin çoğunluğunun hâl teorisini kabul etmemesine rağmen, Eş'arîlerin önde gelen âlimleri, Cüveynî'de gözlediğimiz gibi kararlılıkla ya da Bâkıllânî'de gördüğümüz gibi bir takım tereddütlerle de olsa bu teoriyi benimsemiştir. (Cüveynî'nin hayatının sonuna doğru bu görüşten döndüğü söylenir.) Kelâm ilmi, "hâller" problemi kadar öz yapısını derinden sarsmış başka bir problem yaşamamış gibidir. Kelâm ilmi, gelişiminin zirvesine ulaşıp meselelerini teorik esaslar üzerine oturtma ve bilgi üreten beyânî dünya görüşü binasının temellerini yükseltme yolunda büyük mesafe kat ettikten sonra, bu problem konusunda hem Mutezile hem de Eş'arîlik çok derin bir rahatsızlık duymuştur. O hâlde kelâm ilminde "hâl" problemi, ilimlerdeki gelişim krizlerinin ortaya çıkardığı karmaşık problemlerden biridir. Bunun aşılması için bu ilimde kullanılan kavramsal mekanizmanın yeniden gözden geçirilmesi ve hatta bu yapılanmanın bütünüyle yeniden kurulması gerekmektedir. İşte acaba kelâm ilmi bu kritik problemi aşıp, yeni ufuklara açılabilmiş midir?

Bu soruyu cevaplamadan önce ortada duran bu problemin özünü yakından tanımak gerekir.

"Sıfatlar" meselesi kelâm ilminin en esaslı problemlerinden biridir. Geçen bölümlerde beyânî kıyasta ta'lil problematiğini analiz etmeden hemen önce belirttiğimiz gibi, Mutezile ve Sıfâtiyyeden (:Küllâbiyye, Ehl-i sünnet) oluşan kelâmcılar, gözde metotları olan şahide dayanarak gaibin istidlâli yöntemini kullanarak Allah'ın zatına ait bir takım sıfatlar olduğu ispat etmeye çalışmışlardır. Bu amaçla meselâ şöyle derler: Bizden birisinin âlim olmasının sebebi "ilim" olduğuna ve Allah da âlim olduğuna göre onun da bir ilim sebebiyle âlim olması, yani ilmin onun bir sıfatı olması gerekir. Kelâmcılar Allah'ın zatına yakışan diğer sıfatları da aynı şekilde düşünmüştür. Geriye ilim, kudret, irade vb. sıfatların; Sıfatiyye'nin dediği gibi zat üzerine zait sıfatlar mı yoksa Mutezilenin benimsediği gibi zatın aynısı mı olduğu meselesi kalmaktadır. Meselenin bu tarafı konumuz açısından bizi şu anda pek fazla ilgilendirmez. Bizim burada ilgilendiğimiz taraf ise âlim, kadir, irade eden vb. sıfatlara sebep olan **vasıflardır.** Ebû Haşim Cübbâî'nin "hâller" dediği şeyler de bunlardır.

[54] Bkz. IV. Bölüm, III. Bend

Cüveynî "hâl"in anlamını ana hatlarıyla şöyle açıklar: "Hâller konusunda söylenmesi gereken şeylerden biri şudur: Biz bir şeye var oluş sıfatını verip sonra da var olan bu şeye, cevherin mekan işgal etmesi (mütehayyiz olması); arazın bilgi, bilgisizlik, irade ve kudret olması gibi bir takım sıfatlar atfedersek işte bu şeyin varlığına zait olan bu sıfatlar -hâli kabul edenlere göre- hâl olarak değerlendirilir. Hâli kabul etmeyenlere göre ise o şeylerin zatının ve aynının bizzat kendisi olup, onun dışında başka bir şey değildirler." Buna göre "Zeyd bilgilidir" sözünde bilgili vasfı, hâli kabul edenlere göre Zeyd'in bir hâlidir. Kabul etmeyenlere göre ise Zeyd'in kendisinden başka bir şey değildir. Cüveynî şöyle devam eder: "Bu konudaki kaide şudur: Hâlleri kabul edenler onları illete bağlı olan ve illete bağlı olmayan şeklinde ikiye ayırır. İllete bağlı olanlar "âlim", "kadir" vb. zat ile birlikte bulunan, zata atfedilen hâllerdir." İllete bağlı olmayan ise "olumsuzlanmaya (*nefy*) bağlı olmayan ve hâlin bilinmemesi durumunda, bu hâlin vasfı olduğu zatın bilinmesinin çelişki doğurmadığı vasıflardır."[55] Meselâ bir şeye "mekan işgal eden (mütehayyiz)" dediğimizde bunun cevhere bağlı bir sıfat olduğunu ileri sürmekteyiz. Ancak bu sıfatı bilmemek cevheri bilmemizi engellemez. Biz zihnimizde onun mekan işgal edip etmemesini hiç gündeme getirmeden, cevheri tasavvur edebilmekteyiz.

Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre Ebû Haşim el-Cübbâî'yi bu tür vasıfları "hâller" şeklinde isimlendirmeye zorlayan sebep, muhalifleri Sıfatiyye'nin Mutezilenin önüne çıkardığı şu problemdir: Bu ekolün bağlıları, bilgili ile bilgisizin birbirinden ne şekilde ayrıldığı konusuyla ilgili olarak Mutezileye şunu sormaktadır: "Bilgili kişi bildiği bu şeyle cahilden doğrudan zatı itibarıyla mı yoksa -başka- bir illetten dolayı mı ayrıdır?" Alim ile cahil arasındaki ayrılık ve farklılığın zata ait, yani ikisinin zatı-nefsi bakımından olması mümkün değildir. Zira her ikisi de aynı cinstir (ikisi de zat olarak insandır). Ayrıca bu farklılık zat itibarıyla olmadığı gibi bir illete bağlı olarak da var olamaz, zira bu durumda farklı olan, farklı olmakla diğerinden daha üstün olmuş olmaz. Buna göre, bir tarafın âlim olmasındaki bu farklılığın sadece herhangi bir mana ve vasıf dolayısıyla olduğunu söylemekten başka bir yol kalmamaktadır. O hâlde bu mana nedir? Ebû Haşim'in buna cevabı şudur: "Burada âlimin cahilden farklı olması sahip olduğu bir hâlden dolayıdır." Bağdâdî devamla şunları aktarır: "Cübbâî hâlin üç yerde bulunduğunu söylemiştir: Birincisi, doğrudan zata bağlı bir sıfatla vasıflandırılan şeydir. Bu şey taşıdığı bir hâlden dolayı bu sıfatı almaya hak kazanmıştır. İkincisi, içinde bulunduğu bir hâle bağlı olarak taşıdığı bir sıfatla/mana vasıflanan şeydir. Üçüncüsü ise sıfatı ne kendi zatı ne de bir vasfa/mana bağlı olarak alır. Ak-

---

55 el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, 630.

sine o bir mana ile değil de kendi hususiyeti olan bir hâl sebebiyle bu vasfa sahip olur."[56]

Şehristânî ise hâl için daha açık ve teknik bir kaide getirmektedir. Şöyle der: "Bu konudaki kural şudur: Var olan her şey, onu başkalarından ayıran, kendine özgü bir takım özelliklere sahiptir. İşte bu kendine özgü ayırıcı vasıflar hâllerdir. Varlıkların birbirine benzeştiği, ya da farklılaştığı vasıflar hâl denilen şeydir."[57] Buna göre kömür, kara tahta ve şu siyah kalem birbirine benzer şeylerdir. Benzeşme noktası ise "siyahlık" olup bu onların ortak bir hâlidir. Bu üçü, ortak hâlleri olan "beyazlık" noktasında benzeşen, kar, tebeşir ve sütten farklıdır. İşte "âlim" sözümüz de bu şeklide olup, âlim olan şahısların benzeştiği bir vasıftır. O hâlde "âlimlik" âlimlerin birbirine benzeşip ortak oldukları bir hâl olmakta ve aynı şekilde zıt bir hâl olan "cahillik" hâlini taşıma noktasında birbirine benzeşen cahillerden de onları ayırmaktadır...

"Hâl" denilen bu vasfa cevher-i fert teorisi içinden baktığımızda ise karşılaştığımız problemin şu soru olduğunu görürüz: Hâller cevher mi yoksa araz mıdır? Hâller cevher değildir. Zira cevherin, mekan işgal edip etmediği, hareketsiz ya da hareketli olduğu, ya da hâl konumundaki diğer bir takım sıfatları bilinmeden de cevher olduğu bilinebilir. Hâller cevher olmadığı gibi aynı şekilde araz da değildir. Zira bir arazın renk, hareket ya da hareketsizlik hâli (sükûn) olduğu akla gelmeden de araz olduğu bilinebilir. Bu özellikler onun bilinmesinden daha sonra bilinirler. Başka bir deyişle, bir şeyin cevher olduğunu o şeyin mekan işgal ettiği hiç aklımıza gelmeden anlayabildiğimiz gibi, bir şeyin araz olduğunu da onun bir renk, hareket vb. olduğų hiç aklımıza gelemden anlayabiliriz. O hâlde cevherin mekan işgal etmesi (uzayda yer kaplaması) arazın da siyahlık olması aklî yani zihindeki düşünceye dayanan, fakat aklın cevher mi araz mı olduğuna bakmaksızın algıladığı sıfatlardır. "Cevher ve arazın dışında varlık olmadığı" esasına göre burada kendini dayatan sorun şudur: Hâller cevher ve araz olmadığına göre var olmamaları yani ma'dûm olmaları gerekir. Fakat hâller zatlara atfettiğimiz akılla kavranabilir sıfatlar olduğuna ve zatlar bunlara bağlı olarak benzeşip ayrıştığına göre bu nasıl tasavvur edilebilir? O hâlde arazların ma'dûm olmadıklarını söylemek gerekecektir. Buna göre ortaya çıkan sonuç şudur: Hâller "ne mevcuttur ne de ma'dûmdur (ne vardır ne de yoktur)." İşte Ebû Haşim el-Cübbâî ve hâllerin ispatı konusunda Mutezile ve Eş'arîlerden ona uyanların görüşü bundan ibarettir.

---

56 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, (Beyrut, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1973), 180-181.

57 Ebu'l-feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, Nşr. Alfred James, (Bağdat, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat nüshasından ofset, tsz.), 133.

Ancak problem bununla kalmamaktadır. Zira bu ilkinden doğan ikinci bir problem daha vardır. Şöyle ki, kelâmcılara göre en kapsamlı kategori "malum" yani bilinendir. Bu da iki sınıfa ayrılır: "mevcut" ve "ma'dûm". Buna göre hâller "ne mevcut ne de ma'dûm" olduklarına göre aynı zamanda "malum" da olmamaları gerekir. Fakat bu sonucun kabulü nasıl mümkün olacaktır?. Zira biz "şeylerde" onları diğerlerinden ayıran ya da başkalarına benzeten bir takım sıfatların olduğunu kabul etmekteyiz. Bundan dolayı da bu sıfatlar bilinmeyen şeyler değildir. O hâlde bunlar aynı anda "ne bilinebilir ne de bilinemez" olmalıdır. Nitekim Ebû Haşim ve ona uyan Mutezile âlimlerinin görüşü de bu doğrultudadır.

Ebû Haşim'in ve onun yolundan giden Mutezilenin bu şekilde hâllerin "malum olmadığı" görüşünü kabule mecbur kalmasının sebebi, "ma'dûm bir şeydir" ilkesine olan bağlılıklarıdır. Zira Mutezile eğer hâllerin malum olduğunu ileri sürselerdi bu durumda da mecburen hâlin "şey" olduğuna hükmetmek zorundaydılar. Zira onlara göre malum; ma'dûm ve mevcut diye ikiye ayrılmakta ve ma'dûm da bir şey kabul edilmektedir. Nitekim onlara göre "şey" de ya mevcut ya da ma'dûm olduğundan "hâl" de zorunlu olarak ya mevcut ya da ma'dûm olacaktır. Diğer yandan yukarıda gördüğümüz sebeplerden dolayı aynı zamanda hâlin ne mevcut ne de ma'dûm olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Buna göre önlerinde bu iki zıt arasında tek bir seçenek kalmaktadır ki bu da hâllerin "malum olmadığı/bilinemeyeceği" yani "malum" kategorisinin içeriğine girmeyeceğidir.

Diğer yandan, Ebû Haşim'in benimsediği diğer bir ilke de hâllerin "malum" olduğu görüşünün kabulünü engellemektedir. Bu ilke, bilgi ve bilgisizliğin aynı cinsten olduğudur. Bunun anlamı bilgi konusu olmayan bir şeyin bilgisizliğe de konu olamayacağıdır. Başka bir deyişle insanın bilgisizlikle tavsif edilebilmesi, ancak bilgiye konu olabilecek durumlar için söz konusudur. Eğer bilgiye konu olması mümkün olmayan şeyler söz konusu ise bunun bilinmemesi bilgisizlik olarak nitelenemez. Meselâ bizlerin iki zıttın aynı anda ne şekilde bir arada olabileceğini bilmemiz mümkün değildir. Bu yüzden bir kimseye bu konuda bilgisizlik atfedemeyiz. Öyleyse hâlin bilinmesi gibi aynı şekilde bilinmemesi de söz konusu edilemez. O hâlde hâller hakkında "ne bilinebilir ne de bilinemez" demek gerekecektir. Hâller ne bilinir ne de bilinmez olduklarına göre, onların var olduklarını temellendirmenin ve anlamanın nasıl mümkün olacağı ile ilgili bir soruyla Ebû Haşim'e itiraz edildiğinde o, şu cevabı verir: Her ne kadar hâlin bilinir olduğunu söylemesek de zatın bir hâl üzerine bilineceğini söylemekteyiz. Yani meselâ biz şu şahsın ilim bakımından belirli bir hâl üzerine olduğunu, yani âlim olduğunu biliriz. Bu kişi bu hâl ile bilgisizlik hâli taşıyan yani cahil olan birinden de farklılaşmaktadır.

Ebû Haşim ve onu takip eden Mutezilenin konuya yaklaşımı budur. Eş'arîlerden hâllerin varlığını kabul edenler ise her ne kadar hâllerin "ne var ne de yok" olduğunu savunsalar da hâlin malum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunu malum kategorisinin tasnifinde yeni bir düzenleme yaparak imkânlı hâle getirmişlerdir. Cüveynî bu konuda şunları söyler: "Malumlar üç gruba ayrılır: İlki vücut (var olma); ikincisi adem ve intifa (yokluk); üçüncüsü ise var olma vasfı ve ona bağlı olan hâl olup buna tek başına varlık atfedilemez."[58] "Varlık ile yokluk arasında bir seviye düşünülemez" diye itiraz edilecek olursa Cüveynî'nin buna cevabı şudur: Varlık ve yokluk bilindiğine göre bu da anlaşılabilir. Şöyle ki "biz bu durumda varlığa bir sıfat atfediyoruz. Sonra da varlık ve yokluk özelliklerini bu vasıftan alıyoruz." Cüveynî şöyle devam eder: "Hâlin malum olmasının delili şudur: Bir kişinin hâli hakkında hiçbir bilgimiz olmadığı hâlde (Zeydin var olduğunu bilip âlim ya da cahil olduğunu bilmeyişimiz gibi) sonradan onun şu ya da bu hâl üzere olduğunu (meselâ Zeyd'in bilgili olduğunu) öğrendiğimizde bu konuda (ilk durumda) bilmediğimiz bir hususta şimdi (Zeyd'in bilgili olduğunun öğrenildiği bu ikinci durumda) bilgi sahibi olmuşuzdur."[59]

Hâlleri kabul edenler, kelâmcıların bilgiyi gördüğümüz şekilde zarurî bilgiler ve kazanılmış (müktesep) bilgiler şeklinde ikiye ayırmalarını da kendi bakış açıların savunmak için kullanırlar. Bu ayırıma dayanarak zat hakkındaki bilgimizin zorunlu olduğunu söylerler. Meselâ insanlar arasında gözümüzün önünde duran Zeyd'i görmekle elde ettiğimiz bilgi böyledir. Bu zatın herhangi bir hâli hakkındaki bilgimiz ise akıl yürütmeye dayanır. Meselâ Zeyd'de bulunan bir takım emarelere bakarak, onun bilgili birisi olduğunu çıkarsamamız gibi. O hâlde burada iki merhalede ulaştığımız iki ayrı bilgi söz konusudur: İlk bilgimiz Zeyd'in zatıdır. İkincisi ise onun bilgili olduğudur. Öyleyse Zeyd'in zatı onun bilgili olması özelliğinden farklı bir şeydir. Bu zatın bilgili olduğunu -bunun zata ait bir hâl olduğunu kabul etmeden- söyleyemeyiz."

Bu noktada hâlleri kabul etmeyenler meselenin salt **isimlendirmeye** bağlı bir tartışma olduğunu öne sürerler. Onlara göre konu, sıfatların mahallini yani, zatı "âlim" ya da "cahil" vb. diye isimlendirmeye bağlıdır. Yani âlimlik ve beyazlık gibi iki şeyin benzeştiği ya da farklılaştığı özellikler, vasfı olduğu şeyin hâli olmayıp yalnızca ismidir. Hâli kabul edenler ise bunu şöyle cevaplandırır: 1- İsimlendirme muvadaaya yani insanların onu bu şekilde kullanma noktasındaki uzlaşımına dayanmakta olup zorunluluk taşımaz. Buna bağlı olarak hâllerin meydana gelişinin ve ortadan kalkışının tasavvur edilmesi mümkündür. Konu burada bir hüküm doğuran aklî bir illetle alakalı olduğuna göre, yani bilgilinin

[58] el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, 640
[59] *A.g.e.*, 640-643.

bilgili olmasının illeti olan bilgiye sahip olan herkesin bu bilginin gerektirdiği hükmü alması, yani bilgili olması kaçınılmazdır. Bilginin var olup; onun gerektirdiği sonucun (:hükmün) var olmaması düşünülemez. Yani bir şahısta bilgi var iken onun o konuda bilgili olmaması aklen mümkün değildir. 2- İsimlendirme, isimlendirenle birlikte var olan bir sözdür. Bilgili olmakla vasıflanan kişi, isimlendiren kişiden başka biridir. "Bir mahalde bulunan bilginin, başka bir yerde bulunan bir söz olması aklen imkânsızdır." O hâlde illetin (:bilgi) gerektirdiği hükmün (:bilgili olmak) ona sahip olan zata ait bir hâl olduğunu kabulden başka bir yol kalmamaktadır. Eğer bu sonucu reddedersek ta'lil de (illete bağlılık) batıl olacaktır. Kelâm ilminde ta'lilin batıl oluşunun anlamı Allah'ın sıfatlarının varlığını temellendirmekte kullanılan aklî düşünüş yönteminin batıl olması demektir.[60] Bilindiği gibi Eş'arîler kendi doktrinlerini, zata zait yani, zatın varlığından ayrı varlığı olan sıfatların varlığının kabulü üzerine kurmuşlardır. Her ne kadar daha sonra bundan vazgeçmek zorunda kalmış olsalar da, ya da iki zıttın aynı anda kabulünü gerektirmesi yönüyle bu teoriyle ilgili bir çok tereddütler yaşasalar da, içlerinden bir grubun "hâl" teorisine tutunmalarını bu açıdan ele almak gerekir.

Beyânî dünya görüşü binasını temellerinden sarsan hâl meselesinin ortaya çıkardığı en önemli problemler özetle bundan ibarettir. Öyleki bu mesele Beyân bilgi alanının, "hâli" ve onun doğurduğu birbirine zıt iki şeyi aynı anda kabul etme (:ne vardır ne de yoktur) tavrı ile, aklî gerçeklerin inkârı ya da en azından varlıklarında kuşku duyulması görüşüne götüren zatların vasfı olan aklî anlamları salt isme indirgeme tavrı arasında bocalamasına yol açmıştır. Burada acil cevap bekleyen soru şudur: Bu problemlerin kaynağı nedir? Mutezilî olan Ebû Haşim el-Cübbâî ve Eş'arî olan İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi bazı büyük zihinler, birbirine zıt iki şeyin aynı anda kabulünü ve "hâl" görüşünü nasıl benimseyebilmektedir?

* * *

Gazzâlî *Miyâru'l-ilm* kitabında tikel (cüz'î) ve tümelin (küllî) anlamını açıklarken şunları yazar: "Duyularımız, kişi olarak Zeyd'i algıladığında, zihinde bir eser/imge meydana gelir ki bu insan olma formunun zihindeki imgesidir. Bu formun ne olduğu bilinmez. Fertlere ait özel arazlara bakmaksızın soyut bir insan olma özelliğinden alınan (Zeyd'deki) bu form eğer, Amr'ın insanlığına izafe edilirse ona tam olarak mutabık olur. Yani eğer bundan sonra bir at algılansa zihinde (Zeyd'in dışında) başka bir imge meydana gelecekken, Amr algılandığında zihinde (Zeyd'in dışında) yeni bir imge meydana gelmeyecektir. Var olan

60 *A.g.e.*, 632-633.

ve var olabilecek tüm insanlar bu noktada birbirine eşittir. Zira hepsinin bir tümele izafesi mümkündür ve ona bundan dolayı tümel denmektedir. Zira tümelin her ferdine nispeti aynıdır. Bu insaniyet formunun tek tek insan fertlerine oranla bir nispeti olduğu gibi; zihindeki diğer formlara oranla da başka bir nispeti vardır. Buna göre bu formun insan fertlerinden her birine nispeti aynı olduğundan tüm fertlere mutabıklığı bu şekildedir. Ona tümel denilmesi bu sebeptendir. Bu insan olma formunun zihne nispeti ile, zihindeki diğer formlara nispeti tikel nispetlerdir yani iki tikelin birbirine nispeti gibidir. Bu form zihinde formu oluşmuş bilgilerden sadece birisidir." Gazzâlî devamında şunları yazar: "İşte kelâmcıları açmaza düşüren ve "hâl" diye isimlendirdikleri konu budur. Kelâmcılar hâlin kabulü ile reddi arasında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bir grup onun ne var ne de yok olduğunu söylemiş; diğer bir grup ise onu inkâr etmiştir. Zira siyah ve beyaz, renk olma konusunda ortak iken bir "şey"de ayrılmaktadır. O hâlde ayrıldıkları ve birleştikleri şeyin aynı şey olması nasıl mümkün görülebilir?"[61]

Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* adlı eserinde, hâli kabul eden ve etmeyen grupların delillerini ortaya koyduktan sonra her iki grubun hatalı yönlerini açıklamaya koyulur.

Ona göre hâli kabul etmeyenlerin hatası, şeylerin birbirine benzeştiği ve farklılaştığı noktaların yani genelliğin ve özelliğin (umum ve hususun) isimlere bağlı şeyler olduğunu ve varlıkların birbirinden ancak zat ve var oluşlarıyla ayrılabileceğini söylemeleridir. Bu hükmün kendi içinde çelişkili olması (:şeyler arasındaki farklılaşmayı aynı anda hem isimlere hem de zatlara bağlı görme çelişkisi) bir yana, şeylerin birbirine benzeşmesi ve ayrışmasını salt isimlere bağlı görme "aklın en temel ilkelerini inkâr etmek demektir. Zira akıl insanlık formunu bütün insan nev'ini kapsayacak ve işaret edilen belirli bir şahıstan ayrıştırılmış bir şekilde küllî ve genel bir tarzda idrak eder. Bu şekilde arazlığı da, akla bizzat belirli bir siyahtaki siyahlık ya da renklilik özelliği gelmeksizin, tüm arazlar hakkında tümel ve genel bir tarzda idrak eder. Bu aklın zarurî ilkeleriyle idrak edilir. Bu, terimin içlemidir ve akılda tasavvur edilir. Yoksa terimin kendisi değildir. Zira terim zihinde oluşup gerçekleşecek bir anlama işaret eder. Bu terimin delâlet ettiği anlamdır. Terim Arapça, Farsca, Hintçe ve Rumca vb. dillerinden hangisiyle olursa olsun delâlet edilen anlam değişmez." Diğer yandan varlıkların birbirinden farklı olmasının zat ve varlıkları bakımından olduğunu söylemek "son derece biçimsiz bir söylemdir. Zira varlıklar/şeyler diğerlerinden yalnızca en hususî nitelikleri ile ayrışırlar. Bir şeyin türünün (nevi) en hususî vasfı başkadır; bizzat bu şeyin en hususî vasfı başkadır. Zira cevher arazdan

---

[61] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Miyâru'l-ilm*, Nşr. Süleymân Dünyâ, (Kahire, Dâru'l-maârif, 1961), 339-340.

mutlak anlamda, cevher türüne ait bir nitelik olan uzayda yer işgal etme özelliği ile ayrılır. Yoksa fert olarak her cevherin tek tek muayyen hâle gelmesi yoluyla değil. Belirli bir cevherin belirli başka bir cevherden ayrı olması, özel bir tehayyüz (bir mekan işgal etme/somut hâle gelme) olgusuna bağlı olup uzayda mutlak ve genel anlamda yer işgal etmek yoluyla değildir... Buradan şu ortaya çıkar: Zatların birbirinden farklılaşması cins ve türe ait bir farklılaşma olup var oluş gibi zatların en genel vasfıyla değil, küllî ve genel olması şartıyla en hususî vasfıyladır. Eğer cevher arazdan uzayda yer işgal etmesi ile farklılaştığı gibi var oluşu ile de farklılaşacak olsa idi, arazın uzayda yer işgal ettiğine; cevherin de uzayda yer işgal etmeye muhtaç olduğuna hükmetmemiz gerekirdi. Zira var oluş ve uzayda yer işgal etme aynı şeydir. Ayrıca bu bizi cevher ile arazın birbirinden farklılaştığı niteliklerin birbirleriyle ortak oldukları niteliklerin aynısı; birbirlerine denk oldukları vasıfların da birbirlerinden ayrıştıkları vasıfların aynısı olduğunu kabule götürecektir. Bu durumda denklik ile farklılık ve zıtlık kendiliğinden ortadan kalkacak, bir fert üzerinde verilecek bir hüküm buna benzer başka bir fert için geçerli olmayacaktır. Öyle ki ele alınan herhangi bir cevherin muhdes (:sonradan var edilmiş) olduğuna dair getirdiğimiz deliller, benzeri başka bir cevher için yeterli olmayıp yeni bir delile ihtiyaç hissettirecektir." Başka bir deyişle eğer şeylerin birbirinden farklılaşması, var oluşları ve zatları bakımından olsaydı cüz'îler üzerinde yapılan hiçbir tümevarımdan tümel bir hükme ulaşmak mümkün olmayacak; her cüz'înin kendine özgü bir hükmü ve özelliği olacaktı.

Hâlleri kabul edenlerin hatası ise ele alınan somut bir varlığın sadece ona özgü bir takım sıfatlarının yanında ayrıca diğer varlıklarla ortak bir takım sıfatlarının bulunduğunu söylemeleridir. Bundan daha gerçek dışı bir şey olamaz. Zira kendine özgü belirli vasıflarının yanında ayrıca başkalarıyla ortak belirli vasıfları da olan şey bu muayyen vasıf açısından aynı şeydir. Buna göre, belirli bir arazın varlığı ve arazlığı, renkliliği, siyahlığı vb. ele alınan bu somut şeyden ibarettir. Eğer bir varlığın kendine has özelliği arazlık ise bu şey aynıyla arazdır. Bu arazlık eğer renklilik özelliğinde ise bu araz bütünüyle renktir. Bu şekilde renklik, meselâ siyahlıktan, siyahlık da sonuçta somut bir renkten ibarettir. O hâlde belirli bir şeyin sıfatının aynıyla başka bir şeyin sıfatı olması akla uygun değildir. Zira böyle olsaydı, iki farklı şeyde tek ve aynı sıfat var olurdu. Meselâ iki farklı yerde aynı siyahlığın; iki farklı mekanda aynı cevherin bulunması gibi. Ayrıca gerçekte genellik ve özellik kalmazdı. Zira böyle bir şey tahsise (:fertlerin bir kısmının seçilip bir kısmının dışarıda bırakılmasına) müsait olmazdı. Çünkü bu şey her yerde ayrı biçimde ve farklı özelliklerde bulunur, hiçbir şekilde genel ve tümel olana ulaşılamazdı. Genel olmayınca özel de olmayacağı için, konu kendi içinde çelişkili olacaktır. Diğer taraftan hâli kabul edenler hâlin varlık ya da yokluk ile nitelenemeyeceğini söylemekle de hata etmişlerdir. "Varlık onlara

göre bir hâldir. O hâlde varlığın varlık ile nitelenememesi nasıl doğru olabilir? Bu hüküm gerek ifade gerekse içerdiği anlam bakımından çelişkiden başka nedir ki? Varlık ve yokluk ile nitelenemeyen bir şeyin bir takım sınıfları ve belirli zatları/aynları kapsaması nasıl mümkün olur? Zira umumîlik ve kapsam öncelikle gerçek ve kâmil manada var olmayı gerektirir. Bir şeydeki umumîlik, belirli bir ferdi dile getirme ve hususîlik gibi özellikler ancak bundan sonra söz konusudur." Şehristânî sonrasında bu gruba şöyle seslenir: "Varlık konusunda bütün ortaya koyduğunuz onun sizce hâl olmasından başka bir şey değildir. Şimdi bize; duyu alanında ya da dışında (şahitte ya da gaipte); varlık ve yoklukla nitelenemeyen, hâl olmayan bir varlık gösterebilir misiniz? Zira kadim ve hâdise şamil ve en genel varlık sizce hâldir. Cevherlik, uzayda yer kaplama, arazlara konu olabilme birer hâldir. O hâlde sizin bu teorinize göre hâlin dışında başka bir şeyin var olmadığı sonucu çıkmaktadır. Eğer bir şeyin varlığını kabul edip hâl olmadığını söyleyecek olursanız şöyle bir durumla karşılaşırız: Bu şeyin genellik ve özelliği içermesi söz konusudur. En genel ve en özel olma kategorileri de size göre bir hâl olduğundan, yoktan (lâ şey) başka bir şey yoktur ve var olmayıştan başka bir şey de mevcut değildir. Bu ise akla gelebilecek en imkânsız şeydir."

Hâlleri kabul ve inkâr edenlerin görüşlerinin içlerinde barındırdığı mantıkî hata ve tutarsızlıkların analizinden sonra Şehristânî bu konudaki "doğru görüş" olarak gördüğü çözümü açıklamaya geçer: "İnsan kendi zihninin, işin lafızlar ya da bizzat somut varlıklar tarafını dikkate alınmak yerine varlıklara/eşyaya ait tümel, genel ve mutlak tasavvurlara ulaştığını ve tek bir şey üzerinde akıl yürütme yaptığını görür. Bu akıl yürütme ya belirli lafızlara/terimlere bağlı olarak yapılır ki bunun geçersiz olduğunu belirtmiştik. Ya da diğer bir ihtimal olarak, var olan somut (:cüz'î, ferdî) zatlara bağlı olarak yapılır ki bunun da geçersizliğini ortaya koymuştuk. O hâlde ortada tek bir şık kalmıştır ki bu da **"hâllerin insan zihninde gerçek varlığı olan anlamlar olduğu**, insan aklının da bunları idrak edici özellikte bulunduğudur. Bunların, **genel-tümel** olması sebebiyle dış dünyada bir varlığı yoktur. Somut varlıklar (ayân) alanında varlığı mutlak olan olmadığı gibi mutlak bir araz ve mutlak bir renk de yoktur. (Yani dış dünyada mutlak bir varlık, mutlak bir araz ve mutlak bir renk yoktur.) Aksine dış dünyadaki şeylerin somut varlıkları (ayn) olması aklın bunlardan küllî ve genel bir anlam tasavvuru ve bunun sonucunda onu karşılayan ve ifade eden bir ifade kalıbına dökülmesi iledir. Ayrıca akıl bu somut varlıkların taşıdığı bir vasfı ve yönü dikkate alarak bir ifade kalıbına döker. Öyle ki bu ifadeler ortadan kalksa ya da alternatif kavramlarla ifade edilse zihinde tasavvur edilen bu anlam ortadan kalkmaz. İşte hâli kabul etmeyenler onu salt ifadeye/kavrama indirgemekle yanılmışlardır. Ancak belirli bir varlığı olan şeyin umumîlik özelliği ve akıl yürütmeye konu olmadığı şeklindeki savları ise onların görüşlerinin doğru olan tarafıdır. Hâli kabul edenlerin görüşlerinin hatalı tarafı ise onu somut varlıkların

niteliklerine indirgemesidir. Doğru tarafı ise hâllerin terimlerin ötesinde akılla kavranabilir sıfatlar olduğunu söylemeleridir. Hâli kabul edenlerin hâl için "ne vardır ne de bilinebilir" yerine şunu söylemeleri pek uygun olurdu: "Hâller mevcut olup zihinde tasavvur edilirler." Bu manaları hiçbir akıl sahibi, kendi zihninde inkâr etmez. Ancak kimi onu zihindeki tasavvurlar ile, kimi akıldaki tasavvur ile, kimisi de lafız ve kavramların işaret ettiği şeyler demek olan mana ve hakikatler olarak ifade eder. Bir grup ise ona cins ve türlerin sıfatı der. Manalar akılda oluşup açık hâle geldiğinde artık en uygun bir karşılıkla ifade edilirler." Şehristânî sözlerini şöyle bitirir: "Buna göre hakikatler ve manalar üç bakımdan ele alınabilir: Bizzat kendi zatları ve somut varlıkları bakımından, zatlara (somut varlıklara) nispeti bakımından, zihne nispeti bakımından. Bunlar dış dünyada mevcut olmaları bakımından arızi olarak hususîleşip taayyün ederler (somutlaşırlar). Zihinlerde tasavvur edilmesi bakımından ise onlara umumîlik ve kapsamlılık özelliği arız olur. Bunlar kendi başlarına olan zatları bakımından salt hakikat olup umumîlik ve hususîlikleri yoktur. Hâllerin bu üç bakımdan ele alınma tarzını bilenin bu konudaki problemi ortadan kalkar ve ma'dûmun bir şey olup olmadığı meselesinde gerçeğin ne olduğu açık hâle gelir."[62]

Ma'dûm konusuyla ilgili olarak Şehristânî bu meselenin hâl konusu üzerine kurulu olduğunu belirtir ve şöyle der: "Mutezilenin önde gelenleri bu iki konuda birbirine zıt iki görüş arasında gidip gelmektedir. Bazen cins ve türlerdeki öznel gerçekliklere hâl demektedirler. Bu durumda hâl, varlıkların isim ve sıfatı olup, varlık ya da yokluk ile nitelenemez. Bazen bu gerçekliği "şey" diye ifade ederler ki bu da ma'dûmların sahip olduğu hâllerin isimleridir. Bunlar özel/cüz'î olan ile özel hâle gelmeyip genel olanla da genelleşmez. Mutezilenin iki zıt görüş arasında gidip gelmesi onların felsefecilerin bazı sözlerini duyup, bir takım kitaplarını okuyup, orada anlatılanları gerçekte künhüne ulaşmadan ve olgunlaştırmadan kelâmî meselelerin içine almalarıdır. Şöyleki, bunlar heyûlâyı kabul edenlerin ilgili görüş ve teorilerini alarak buna ma'dûm konusunu giydirmişler; aynı şekilde mantıkçıların ve metafizikçi filozofların cins ve türün hakikatinin ortaya konulması, zihindeki varlıklar ile dış dünyadaki varlıklar arasındaki fark gibi konulardaki görüşlerini almışlardır. Bunlar açıkça doğru yoldadır. Ancak Mutezileden ne dişi ne de erkek olan cinsiyeti belirsiz bir grup hariç! Çünkü bu grup hâlleri kabul edip onların ne var ne de yok olduğunu ileri sürmüştür." Şehristânî bu konunun diğer bazı yönlerini Mutezile ile tartıştıktan sonra şöyle ilave eder: "Hâli kabul edenlerin cevherlik, cisimlik, arazlık, renklik gibi türleri yoklukta sabit olan şeyler olarak görmelerine ne kadar hayret etsek azdır. Onlara göre bu düşüncenin gerekçesi şudur: Bu tür şeyler bilgi konusudur ve bilginin

62 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, 143-144.

üzerine kurulabilmesi için bilgi konusu olanın (malumun) da bir şey olması gerekir. Sonra, dış dünyada somut olarak yani cevherlik, arazlık, renklik ve siyahlık olarak var olan hâller doğası gereği bilgi konusu olmadığı gibi tek başlarına mevcut da değildir. Yok olan bir şey bilgi konusu kabul edilirken var olan bir şeyin de bilgi konusu olarak görülmemesi ne kadar tuhaf! Eğer şeyleri cinsler ve türler şeklinde tasavvurlarında aklın yöntemlerine (:mantığa) bağlı kalsalardı, aklın şeylerin mahiyetini cinsler ve türleriyle tasavvur etmesinin, şeylerin mevcut, gerçek ya da zihnin dışında harici bir varlığının olmasını gerektirmediğini anlarlardı. Ya da şeylerin, zihindeki zatları, cinsleri ve türleri bakımından bir failin fiiline ihtiyaç duymayan ve kendi zatlarının gerçekliğini oluşturan öznel unsurlara sahip olduğunu ve bu yüzden varlıkları akla hiç gelmeden de bilinmelerinin mümkün olduğunu anlarlardı. Çünkü varlık sebepleri ayrıdır, mahiyet unsurları/sebepleri ayrıdır. Yine bunlar aklın yöntemlerine uysalardı, duyuların, şeylerin zatlarını bizzat ve somut olarak idrak etmesinin bu şeylerin duyuların dışında, dış dünyada mevcut olan gerçek şeyler olmasını gerektirdiğini anlarlardı. Şeylerin zatları itibarıyla duyularda somut varlıklar olmaları bakımından, bu somut varlıkların gerçekliğini sağlayan tahsis edici (*muhassıs*) arazlar vardır ki işte failin fiiline ihtiyaç duyan bunlardır. Öyle ki bunların bu tahsis edici arazlar olmadıkça var olması mümkün değildir. Zira mahiyet sebepleri başkadır, varlık sebepleri başkadır. Mutezile felsefecilerin bu iki kısım arasında fark gözettiğini duyduğunda, zihinde tasavvur edilen şeylerin dış dünyada somut varlıklarının olduğunu zannederek ma'dûmun da bir şey olduğuna hükmetmiş ve ayrıca cins ve türün zihindeki varlığının dış dünyada somut hâller olduğunu zannederek de ma'dûmun bir şey olduğunu ve hâlin de var olduğunu ileri sürmüştür."[63]

Kuşkusuz Şehristânî burada Mutezilî hasmının karşısındaki bir Eş'arî kelâmcı pozisyonunda konuşmaktadır. Mutezilenin felsefecilerden etkilenip onların görüşlerini aldığını belirtmekteki amacı da, onları karalamaktır. Gerçekte ise Mutezilenin ma'dûmun bir şey olduğuna dair görüşüne, heyûlâcı filozoflar, mantıkçılar ve metafizikçilerin etkisiyle varmış olduğu savı kolay kabul edilebilecek bir iddia değildir. Üstelik Mutezilenin ilk rakibi, onların ağından kurtulup aralarından ayrılan, ismi ile anılan ve Şehristânî'nin de bağlı olup sonuna kadar savunduğu bir mezhebin kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin bizzat kendisi, bizce Şehristânî'nin bu savını onun öncesinden yalanlamaktadır. Zira Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, yukarıda gördüğümüz gibi Muteziledeki ma'dûm meselesini ilk kelâmcıların "sıfatlar ve isimler" konusundaki tartışmalarına bağlamıştır. Bu, Mutezilenin ma'dûmun bir şey olduğu görüşünün çerçevesini ve kaynağını doğrudan Kelâm ilminde bulduğu, bunun Kelâma ait bir problematiği çözmeye yö-

---

[63] *A.g.e.*, 148-163.

nelik bir görüş olup, felsefî ekollerin etkisine bağlı olmadığı anlamına gelir. Gerçekte ise bilgi üreten beyânî dünya görüşünün ilk kelâmcılardan itibaren hareket noktası olarak işe varlıkları (*mevcudât*) zat, sıfat ve fiiller şeklinde sınıflandırmayla başlaması ve kelâmcıların bu üç sınıf arasındaki ilişkinin, gaipteki (Allah'a ilişkin) kurallarını, şahitteki duruma (insana) bakarak yürütülen kıyas metoduyla tespite çalışmaları ve bu düşünüş etkinliğinde cevher-araz çiftine ve bu çift üzerine kurulan tasavvurlara boyun eğilmesi; işte tüm bunlar, ma'dûmun bir şey olduğu ve hâlin ne mevcut ne de ma'dûm olduğu görüşünün kabulünü gerektiren açmazlara -kaçınılmaz olarak- yol açan gerçek sebeptir.

Gerek Mutezile gerekse Eş'arî kelâmcıların, sürekli olarak bu iki konuyu isimlerini de ma'dûm ve hâl şeklinde koruyarak ve bunlarla ilgili ortaya çıkan problemlere bağlı kalarak tartışmış olmalarını da buna ilave etmek gerekir. Gerçekten de felsefî edebiyatın "olgunluğa eriştiği", mantık tercümelerinin yaygınlaştığı, başta küllî, mahiyet, zihinde varlık vb. olmak üzere felsefî kavramların yaygınlaştığı bir dönemden sonra bile bu bağlılık değişmemiştir. Burada Mutezileden Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Raşîd Nîsâbûrî'nin, Eş'arîlerden de Bâkıllânî, Bağdâdî ve Cüveynî'nin eserlerine bakmak yeterlidir. Bunların hepsi de Fârâbî'den yaklaşık, bir ile bir buçuk asır sonra yaşamışlardır. (Fârâbî'nin vefatı h. 339) İşte bu bilginlerin eserlerine baktığımızda onların, beyânın kavramsal mekanizmasına bağlı kaldıklarını, dönemlerinde yaygın ve kullanımda olan felsefî ve mantıkî kavramlardan uzak durduklarını, buna bağlı olarak eski kelâmî problematikleri muhafaza ederek bunlar üzerinde düşünürken eskiden kullanılan aynı kelâmî-beyânî kavramlar vasıtasıyla ve aynı çerçevede düşünmeye özel bir önem verdiklerini rahatlıkla gözlemlememiz mümkündür.

Bu, İbn Haldûn'un "mütekaddimîn (önceki kelâmcıların) yöntemi" diye adlandırdığı ve Gazzâlî ile başlayan "sonrakilerin (müteahhirîn) yöntemi"nin[64] karşısına yerleştirdiği metottur. Bu ikincisi, ilkinden metot olarak, gaibin şahide kıyası yerine, Aristo mantığını kullanması ve tümel, tikel, cins, tür, hâs, âmm, mahiyet, varlık, zihnî varlık, dış dünyada varlık, mümkin, vacip vb. mantıkî kavram mekanizmasını kullanmasıyla ayrılır. Bu mekanizma ve kavramların kullanımı Kelâm ilminde Eş'arî mezhebini bir taraftan felsefecilerin ilâhîyatına; diğer taraftan da ortadan bütünüyle kaybolmalarına rağmen Mutezile mezhebine karşı korumak amacıyla olmuştur. Burada sözü uzun uzadıya Şehristânî'ye vermemizin sebebi yalnızca onun eski kelâmcıların karşılaştığı ve "ma'dûm" ile "hâl" kavramlarıyla ifade ettikleri problematiğin "gerçek yüzünü" açıkça ortaya koy-

---

[64] Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed ibn Haldûn, *el-Mukaddime*, Nşr. Alî Abdülvâhid Vâfî, I-IV (Kahire, Lecnetü'l-beyâni'l-Arabî, 1958), III, 1047-1048. Ayrıca bkz. *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), 122-123

ması değildir. Bunun ötesinde Şehristânî aynı zamanda bize, kelâm ilminin kendi problematiklerinin dışarıdan alınan kavramlarla, felsefe ve mantık kavramları aracılığıyla yeniden okunduğunda işin nereye varacağı hususunda canlı bir tablo ortaya koymaktadır. Nitekim Şehristânî'nin de bağlı bulunduğu "sonrakilerin metodunda" kelâm ilminin meseleleriyle felsefe meseleleri birbirine girmiş, İbn Haldûn'un tabiriyle "iki ilmin konuları birbirinden ayırt edilemez hâle gelmiştir." Bunun sonucunda kelâm ilmi beyânî karakterini kaybederek birbiriyle çelişen ve çatışan bir takım kavram, kategori ve tasavvurların karışımı hâline gelmiştir. Bu durum beyânî bilgi sisteminin birbirine zıt ve çatışmalı parçalara ayrılarak çözüldüğünü ve orijinal kaynak çerçevesi ve bilgi sahasından kopuk olarak burhân bilgi sisteminden alınan kavramların bu parçaların yerini alma çabası içinde olduğunu göstermektedir. Bu parçalanmanın sonucu ise sonraki bölümlerde[65] açıklayacağımız gibi Arap aklı içerisinde kategoriler, kavramlar ve dünya görüşleri arasındaki çatışmanın temellerinin atılması olmuştur.

O hâlde "sonrakilerin metodu"nu bir tarafa bırakarak, özgün yönleri ve orijinalliği ile beyân bilgi sistemini temsil ettiğinden dolayı, geçen bölümler boyunca dışına çıkmamaya özel önem verdiğimiz "öncekilerin (mütekaddimin) metodu"na geri dönelim ve kendi kendimize şu sorunun cevabını arayalım: Az önce ele alarak tanımaya çalıştığımız ma'dûm ve hâl konularındaki tartışmalar neyi yansıtmaktadır? Önceki Beyân âlimleri neden bu iki kavrama sıkı sıkıya tutunarak, Şehristânî'nin yaptığı gibi "daha net" kavramları; tümel, genel, mahiyet zihnî varlık vb. kavramları kullanmaktan kaçınmışlardır?

Bu soruyu ortaya atmaktaki amacımız, bu noktada etkisi olabilecek tarihî sebepleri ve ideolojik etkenleri incelemek değildir. Zira bu serinin ilk kitabında bunları genişçe ele almıştık. Burada yapmak istediğimiz şey ise bunun gerçekleşmesini engelleyen beyânî bilgi sisteminin kendi içinde barındırdığı epistemolojik handikapları incelemektir. Öyleyse konu burada bu bilgi sistemini bir bütün olarak tartışmaya açmaya bağlıdır.

[65] bkz. IV. Kısım, I. Bölüm.

Sonuç

Beyân: Kökenleri ve Şeceresi

Bir bilgi sistemini, bütün olarak, ancak onun dışından yani üstü kapalı ya da açık bir şekilde başka bir bilgi sisteminin verilerine dayanarak tartışmak mümkündür. O hâlde şu ana kadar beyânî bilgi sisteminin dışında başka bir sisteme temas etmediğimize göre, beyânî bilgi sistemini ancak onun içerisinden tartışmakla yetineceğiz. Bunu da, onun "tarihinin öncesini", yani onu oluşturan ve içten ona hakim olan ilksel bilinçdışı bilgi yapısını esas alarak yapabiliriz. Burada ters bir yol takip etmemiz gerekmektedir: "Entellektüel" beyânın tahliline metottan başlamış ve buradan dünya görüşüne geçmiştik. Zira herhangi bir bilgi sisteminin "entellektüel" formundaki metodu, dünya görüşünü oluşturan unsurdur. Ancak iptidaî "halk kültürü" formunda ise genellikle bunun tersi doğrudur: Dünya görüşü, metodu oluşturur. Öyleyse işe sunduğumuz şekilde "entellektüel" beyânî dünya görüşüne hakim olan ilkelerden başlamalı ve beyânın prensiplerini ve temel içeriğini, yani bir bilgi sistemi olarak beyânın köken bilimini (genealogy) araştırmaya çalışmalıyız.

Analiz ettiğimiz gibi "entellektüel" beyânî dünya görüşüne hakim olan iki prensip vardır: **Süreksizlik (infisal) ve imkân (tecviz) prensipleri.** Birbirini tamamlar nitelikteki bu iki prensip, geniş bir çerçevede cevher-i fert teorisine dayanmaktadır. Gördüğümüz gibi bu teori, cisim, fiil, duyular ve âlemdeki her şeyin yapısını oluşturan cevher-i fertler arasındaki ilişkinin birbirine temas ve içiçelik ilişkisi yerine salt bir komşuluk ve yakınlık esası üzerine kurulu olduğunu söyler. Bunun sonucu ise cevherler arasındaki ilişkinin salt bir yakınlık ilişkisi olup etkileşim ilişkisi olmadığıdır. Böyle bir tasavvurda sebeplilik ve kanun fikrine yer olmadığı açıktır. Geçekten de beyân sahası bilginleri açıkça olaylar arasında bir uyum ve düzen olduğunu kabul ederek buna "âdetin düzenliliği" demelerine rağmen, bazen bu düzenin dışına çıkılmasının mümkün olduğunu ve gerçekte de bunun böyle olduğunu belirtmişlerdir. Zira onlara göre "âdetin bozulmasını" engelleyecek bir şey söz konusu değildir. Beyân sahası âlimlerinin

öyle bir teori geliştirmelerinin, dinî düşünce faaliyetlerinde peygamberin mu-izelerine yer açmak gayesiyle olduğu açıkça görülür. Şu kadar var ki bu teori, kerametler, insanın tabiatının değiştirilmesi, tılsım, sihirin etkisi, nazar vb. ke-amet benzeri şeylere inanılması için geniş bir zemin hazırlamakta, bununla da kalmayıp bir de "irfân" yani "ârif"in doğrudan Allah'tan aldığı bir tür aşkın bilgi iddialarına da kapı açmaktadır.

Beyân ehlinin süreksizlik ve tecviz-zorunsuzluk ilkeleriyle bu sonuçlara u-laşmayı arzu etmedikleri doğrudur. Beyân sahası bilginlerinin genel olarak, ister sihir ister irfân türünden olsun, irrasyonalizme ve onun ürünü olan fikirlere karşı oldukları söylenebilir. Onların bu tür şeylere karşı oluşları, sadece savun-dukları İslâm inancının açıkça belirttiği gibi peygamberliğin sona erdiği ve mu-cizelerin de böylece geçmişte kaldığını vurgulamalarına bağlı bir husus olmayıp, aynı zamanda irfânın beyânı ortadan kaldıracak nitelikte olmasına, onun temel metin ve kurallarının sınırları dışına taşmasına bağlıdır. Çünkü, astroloji gibi bazı "sihir" ilimleri doğrudan zorunsuzluk prensibini çökerten esasları içinde barındırmaktadır. Yani bu "ilimler" tabiî determinizm düşüncesi esası üzerine kuruludur. Bu determinizmin bir sonucu ya da tezahürü de yeryüzü dünyasın-daki oluşların (kâinat) yıldız ve gezegenlerin etkisine boyun eğmiş olmasıdır. Bu determinizmi beyân sahası âlimleri kabul etmezler. Zira bu, onların savunduğu önermelere, yani Allah'ın mutlak gücünün kabulü, onun dışındaki hiçbir şeyin etki ve eylemde bulunamayacağı ve buna bağlı olarak onun ortağının olmadığı, yalnızca O'nun kadim olduğu, Âlemin ise sonradan yaratıldığı inancıyla taban tabana zıttır.

İlgili konuları işlerken belirttiğimiz gibi beyân düşüncesinde cevher-i fert görüşüne varılmasının temel etkeni Allah'ın mutlak kudretinin ve onun her şeyi kuşatan bilgisinin temellendirilmesidir. Bu düşünce zaman içinde gelişerek bir teori hâline getirilmiş ve Âlemin hadis olduğunun ve dolayısıyla Allah'ın varlı-ğının akıl yürütme yoluyla temellendirilmesi için beyân ehlinin gözde yöntemi hâline gelmiştir. Ancak bu yöntemin benimsenmesi, evrenin Kur'an'a dayanan İslâmî algılanışındaki düzen, insicam ve buna bağlı olarak Allah'ın yaratmasın-daki süreklilik ve devamlılık yönleri, en azından üstü örtülü bir şekilde feda e-dilmeden yapılamamıştır. Beyân ehli bu yöntemi benimsemekle, Kur'an'ın de-falarca vurguladığı, Yerde ve göklerde uyumun ve düzenin hakim olduğu ilkesini feda etmişlerdir. Bu şekilde bu düzenin sağlamlığı ve şaşmaz sürekliliği ile "*Al-lah'ın öteden beri süregelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın*" (Fetih: 23) âyetinin belirttiği hayatın daha başka pek çok yönünde-ki süreklilik ve düzeni hesaba katmamışlardır. Aynı şekilde beyân ehlinin bir çoğu da Allah'ın insanlara yüklediği ve ahiret gününde mükâfat ve cezanın te-meli olacak sorumluluk ve emanet esaslarını da feda etmiştir.

Burada cevaplanması gereken soru şudur: Beyân sahası bilginleri dünya görüşlerini neden İslâm inancının düzen (nizam) tarafına değil de sonradan yaratılma (hudus) tarafına hizmet eder tarzda kurmayı "tercih" etmişlerdir? Neden insanın evreni düzen ve süreklilik şeklinde algılamasını sağlayan inayet delilini değil de ayrılık-süreksizlik esasını onaylayan cevher-i fert teorisi üzerine kurulu hudus delilini tercih etmişlerdir? Niçin nesneler arasında zorunlu sebeplilik ilişkisi düşüncesini reddederek zorunsuzluk düşüncesi tarafını tutmuşlardır? Oysa sebeplerin sonuçları üzerinde sürekli ve düzenli bir etkiye sahip olduğu görüşü, haklı gerekçesini, "Bu, Allah'ın bundan önceki sünnetidir" âyetine de uygun olarak, Allah'ın ilk olarak evreni, zorunlu ilişkiler ağı içinde eşsiz bir düzenle yarattığı fikri üzerine kurulu İslâm akidesinde bulan diğer bir anlayışa hiç de aykırı değildir.

Böyle bir soruyu ortaya atmakla dinî ve doktrinsel bir takım mülâhazalara ya da böyle bir "tercihi" dikte etmiş siyasî etkenler konusuna dalmak istemediğimiz açıktır. Bu etken ve mülâhazaları hesaba katmıyor ya da önemlerini azaltmaya çalışıyor değiliz. Burada amacımız bu sorunun salt epistemolojik analiz çerçevesinde cevabını bulmaya çalışmaktır. Bu analiz yoluyla da beyânın "bilgi üreten: âlim" şeklinin dünya görüşü ve metot olarak bağlı olduğu gizli "kökleri ve ilkeleri" ortaya çıkarmayı hedeflemekteyiz. O hâlde bu "kökleri ve ilkeleri" nerede bulacağız?

Bu kök ve ilkeleri Arap beyân düşüncesine hakim olan temel ve ilk kaynak otoritesinde, Arap dili otoritesinde bulmaktayız. "Dil" dediğimizde salt bir iletişim aracı olan dili değil de **kültür taşıyıcısı olarak dili** kastetmekteyiz. Bu anlamıyla Arap dili "bedevî"den (:Arap âlemini oluşturan unsurdan) devşirilerek oluşturulmuştur.[1] Bu dil malzemesi kelâm âlimleri için de temel referans çerçevesini oluşturmaktadır. Kelâmcıları değişik münasebetlerle ve her tür konuda kullandıkları kavramları tanımlarken, "Araplar şöyle demiştir..." ve "Araplar bunu şöyle ifade eder..." şeklinde yaptıkları alıntılarda bedevîlere dayandıklarını görürüz. Bir konuda "bedevînin dediğini" ve "bir şeyi ifade tarzını" hakem kılmanın anlamı ise cahiliye döneminin Arap yarımadasının coğrafi, sosyal, fikrî ve kültürel Arap evrenini hakem kılmak demektir. Buradan hareketle de temel metodolojik bir adım olarak beyânî dünya görüşüne hakim olan ilkelerin -ki bunların en esaslı ve önceliklisi, süreksizlik ve imkân/zorunsuzluk ilkeleridir- bu Arap evreninde bir "kökü" olması gerektiği şeklinde bir hipotezde bulunabiliriz. Buradan itibaren yapacağımız, bu hipotezi ispat gayreti olacaktır.

---

[1] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, IV. Bölüm

1- Eğer bedevînin coğrafi, sosyal ve fikrî çevresini süreklilik ve süreksizlik (ittisal ve infisal) açısından incelersek süreksizliğin bu çevreden elde edilen bir çok veride karakterini belli ettiğini görürüz: Bu çevrede doğa kumlardan oluşmuştur, kumlar birbirinden müstakil ve ayrı tanelerdir. Bunun gibi çakıl taşları, kayalar ve kumlardan yapılmış tuğlalar vb. çölde bütün cisimler birbirinden ayrı bulunur. Bu cisimleri bazen birbirine bağlayan bağlar sadece bir komşuluk ve yan yana olma bağı tarzında olup içiçelik bağı değildir. Bu tespit hayvanlar ve bitkiler için de doğrudur. Çöldeki bitkiler birbirinden ayrı ve kopuk birimler hâlinde farklı farklı yerlere dağılmıştır. Ağaçlar kadar otlar da böyledir. Çöldeki hayvanlar ise her tarafı kaplamış otların ve yoğunluktan birbiri içine girmiş dalların arasında kaybolup tek başına bir birey olma özelliğini yitirdikleri ormanda yaşıyor değildir. Zira çölde orman yoktur. Bu sebeple de hayvanlar çölde, açık havada her şeyin kendi başına bir değeri olduğu, bir topluluk içinde olsa bile müstakil bir varlık olarak görüldüğü "çöl"de yaşamaktadır. Çölde insanlar için de aynı şey geçerlidir. Çöldeki insan, nüfus yoğunluğunun sıfıra yakın olduğu alabildiğine geniş bir toprak parçasında âdeta kaybolmuş bir ferttir. Ortada bina yoktur. Binaların yerine birbirinden ayrı, farklı farklı yerlere kurulmuş taşınabilir çadırlar vardır. Kabile de her biri kendi başına müstakil fertlerden yani daha alt parçalara ayrılamayan birimlerden meydana gelmiş bir gruptur. Bu grubu gizli bir ilişki, kan bağı ilişkisi bir arada tutmaktadır. Ancak bu ilişki zaman geçtikçe ortadan kaybolmakta ve yerini komşuluk ilişkisi almaktadır. Bu ilişki her iki hâlde de bir yakınlık ilişkisidir. **Yakınlık ise bitişiklik-süreklilik olmayıp**, yalnızca süreksizlik ve ayrı ayrılığın biraz daha hafifi ve boyutları daraltılmış hâlidir. Konu ister aşiret, ister kabile isterse de bir boy Açısından ele alınsın hepsinde de birey daima "cevher-i fert"tir. Yani belirli bir bağlılık çerçevesi içinde müstakil bir bireydir. Ancak bu, bitişiklik-süreklilik veya içinde erime tarzında olmayıp, "vehme" dayanan kan ve nesep bağıdır. (Nesep İbn Haldûn'un dediği gibi vehme dayanan bir bağdır.) Özetle söylersek, bedevî bir toplumdaki ilişkiler süreksizlik-ayrılık ilişkisidir. Süreklilik ve bitişiklik ise medenî toplumların ve denize komşu bölgelerin ayırıcı özelliklerindendir. Süreklilik ve bitişiklik denizin dalgalarının özelliğidir, çöldeki yağmur tanelerinin değil. Çölde gökyüzündeki varlıklar da toprağın üstündeki varlıklar gibidir: Gökyüzü ayna gibi sade ve tertemizdir. Gece ortaya çıkan yıldızlar nokta hatta zerre şeklinde görülür. Bir kısmı çakıl taşları gibi sağa sola dağılmış hâlde, bir kısmı da çöldeki kum taneleri (galaksiler) gibi birbirine yakındır. Ancak her bir yıldızın kendi özel müstakil varlığı, yaydığı ışınları, hacmi, hareketi ve yeri vardır.

Buradan hareketle Beyânın, Arap dilini de beraberinde taşıyan zaman ve mekan görüşünün, süreklilik-bitişiklik değil de **süreksizlik-ayrılık** üzerine kurulu bir dünya görüşünden ibaret olduğu ortaya çıkar. Çölün gerek toprağı üzerinde gerekse göğündeki boşlukta nesnelerin yok denilecek kadar az olması, buradaki

insanların mekanı, bu mekanı tutmuş varlıklardan ayrı olarak tasavvur etmelerine meydan vermemiştir. Çöl, içindeki varlıkların doldurduğu bir kap olmayıp, bir bölgesinde nesneler olduğu hâlde başka bir bölgesinde hiçbir şey olmayan bir "boşluk/halâ" ve "feza"dır. Mekan fikrinin varlık ve mekanda varolma fikriyle ilişkili olması da buradan yola çıkılarak anlaşılabilir. Mekan kelimesi 'kâne' (oldu) fiilinin mastarı olup bir şeyin oluş yerini ifade eder. O hâlde bir şeyin bulunmadığı durumda mekan da olmayacaktır. Beyânî dünya görüşünde mekan ile mekanda var olan arasındaki bu birbirini zorunlu olarak gerektirme (lüzum) düşüncesi de buradan hareketle anlaşılabilir. Lüzum düşüncesi mekan ile mekanda yer tutandan her birini diğeriyle tanımlanır ve belirlenir hâle getirmiştir: Varlık içinde bulunduğu mekana göre tarif edilir, mekan da aynı şekilde onda bulunan varlığa göre belirlenir. Zaman da mekan gibidir: Beyân tasavvurunda zamanla olay arasında kurulan bu bağ çöl ortamında hareketin ve değişimin azlığını yansıtır. Buna göre zaman, psikolojik esası bakımından değişimi hissetmek anlamı taşır: Meselâ eğer kendimizi ardarda gelen olaylar ve değişimler dizisine kaptırmışsak, meselâ bir film seyrediyorsak zamanın hızlı geçtiğini hissederiz. Hareketsiz ve durgun bir ortamda, meselâ trenin gelmesini ya da vaktini geçiren bir tiyatronun başlamasını beklerken ise zamanın yavaş geçtiğini hissederiz. İlkinde yani değişim ve hareketliliğin olduğu durumda zaman âdeta, olayların akışından bağımsız bir şekilde biz farkına varmadan, birbiri ardısıra süreklilikle akıp gitmektedir. Bu durumda olayları belirlemek ve tanımlamak, yani geçen ile gelecek olanı birbirinden ayırmak için referans çerçevesi olarak zamanı alırız. İkinci durumda, yani durağanlık ve monotonluk hâlinde ise zaman ile olaylar arasındaki ilişki bunun tam zıddıdır. Burada seyrek ve nadir olan olay, zamanı belirleyici özellik kazanır ve zamanı bu olayın öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırır. Bu olayla ayrılmış zaman dilimlerinin her biri ne kadar uzun olursa olsun tek bir zamanı ifade eder. Zira bu zaman parçasının sınırları bu olay sayesinde ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden ilkini hükümsüz kılan ya da unutturan ikinci ve yeni bir olay ya da oluş meydana gelinceye kadar geçen zaman dilimi bu ilk olayın zamanı olmaya devam edecektir. (Hurma toplama vakti, sıcak vakti, Fil yılı, Muaviye dönemi vb.) Bu anlayışın sonucu ise olay ve oluşların birbirinden ayrı ayrı şeyler olmaları gibi zamanın da birbirinden ayrı bölümlerden oluşmasıdır. Mekan için de aynı şey geçerlidir.

2- Süreksizlik-ayrılık ilkesi kökenlerini "Bedevî" sözünden derlenen Arap dilinin yansıttığı çevrenin karakteristiklerinde bulduğu gibi, "Entellektüel" dünya görüşünün temelini attığı zorunsuzluk (tecviz) ilkesi de onu izah ve şerheden dinamiklerini aynı çevreye ait unsurlarda bulur. Çöl ortamı monotonluk ve tekdüzeliğin fiilen hakim olduğu bir çevredir. Ancak bu monotonluk ani değişimlerle kesintiye uğrar. Yani çölde bir yandan durağanlık üzerine kurulmuş normal bir tabiî seyir, âdet; diğer yanda ise bu âdetin zaman zaman kesilerek normal

şartların delinmesi söz konusudur. Çöl ortamında bir yandan yakıcı sıcaklar, hayatın ve geçimin zorluğu, doğal şartların acımasızlığı vb. bakımından bir yeknesaklık ve süreklilik söz konusu iken diğer yandan çöl, düzenli ve periyodik olmayan rüzgâr ve yağmurlara, yerin üzerini bütünüyle kaplamış ve hiç gitmeyecekmiş gibi duran kumlara, yine kaşla göz arasında bir anda kaybolup yerinde yeller esen kumullara, durmaksızın esen rüzgâr ve fırtınalara da sahne olmaktadır. Çölde, gökyüzünde sabit bir şekilde duran ve yolcuların yollarını bulup kaybolmamalarını sağlayan yıldızların olduğu da bir gerçektir. Ancak hiç kimse, ne yolcular ne de başkaları, gideceği yere hangi vakitte varacağını bilemez... O hâlde bu ortamda yaşayan insanların bilinçlerini tesis eden ilke nedensellik ve determinizm olmayacaktır. Aksine bu ilke zorunsuzluk (cevaz/imkân) ilkesidir. Her şeyin olması mümkündür. Fiilen uyum ve süreklilik söz konusudur. Ancak normal ve alışılmışı (âdeti) delen ani değişimler de her an mümkündür.

Zorunsuzluk ilkesi çöl ortamının burada yaşayan insanların bilincinde tesis ettiği şekliyle süreksizlik-ayrılık ilkesinin sonucundan başka bir şey değildir: Çöl ortamında nesnelerin azlığı, olay ve oluşların seyrekliği, canlı cansız varlıkların birbirinden ayrı ve bağımsız olmaları; bütün bunlar etki eden ile etkilenen arasında var olan ilişkinin, bu ortamın sakinlerinin bilincine, süreklilik ve doğrudan tesir ilişkisi şeklinde değil de, belirli bir mesafe boşluğundan doğru gerçekleşen bir ilişki ve bir vasıta/aracı ile etkileme şeklinde algılanmasına yol açmıştır. Bu vasıta da kuyudan suyun çıkarılmasına yarayan ip gibi, bir tarafı diğerine bağlayan sebeptir. O hâlde "sebep" fail ya da özellikle Batı dillerindeki gibi müessir (:*cause*) değildir. Aksine, Arapçada ve buna bağlı olarak "bedevî" dünyasında sebep, fiilin fail tarafından yapılmasını sağlayan vasıtadır. Uçsuz bucaksız genişlikte, içinde çok az nesnenin ve nadir olayların olduğu çöl ortamında ise fail, hem gaip (duyuların dışında) hem de hazır (duyu alanında) bir faildir: Şahsı itibarıyla duyu alanında değildir, filleri bakımından ise duyu alanına girer. Olay ve oluşlar düzenli ve sürekli olmayıp bazen meydana gelir bazen de gelmez. Bazen aniden meydana gelerek insana zarar yada fayda verir. Bu failin, onun fiillerine ve fiillerinin sonuçlarına boyun eğmiş insanların zihnindeki tasavvuru, her şeye gücü yeten, fiillerinde özgür, dilediğini dilediği şekilde ve dilediği zaman yapan bir faildir ki bu Allah'tır. Buradan hareketle bir fiil doğa, put, cin vb.'ne nispet edilirse bu ancak mecaz kabilinden, vasıtayı fail olarak isimlendirme tarzında bir ifade üslûbu olup gerçek anlamda ve fiili doğrudan yapanı bildirme gayeli bir söz değildir.

3- "Entellektüel" beyânî dünya görüşünü tesis eden her iki ilke bilinçdışı yapısını bedevînin çölün tabiî ortamıyla teması sonucu oluşan şuurunda bulduğu ya da bulabileceği gibi aynı şekilde beyânî akıl yürütme de asli yapısını şuurlu bir faaliyet ve etkenlik tarzında bulur: Bu ise Cahiliye Arabının fikir yürütme tarzı-

dır. Geçen bölümlerde beyânî akıl yürütmenin yapısının üç unsurdan; iki taraf (asıl ve fer') ve bir vasıtadan oluştuğunu ortaya koymuştuk. Bu yapının "kökenini" Bedevînin bilgiyi üretirken ve varlıklarla ilişkiye girerken kullandığı aklî eylemde aradığımızda bunu "teşbih"te buluruz. Bu durum sadece "teşbih Arapların kullanımında yaygın olarak ·kullanılmaktadır. Hatta biri eğer Arapların ifade biçimlerinin çoğunun teşbihten ibaret olduğunu söylese bu gerçeklikten uzak olmaz"[2] ve "teşbih çok sayıda türe sahiptir, neredeyse sonu yoktur"[3] ifadelerinde belirtilen hususlara bağlı olmayıp, bunların ötesinde teşbihin kıyas ile aynı mekanizmaya sahip olmasına bağlıdır. Bu, bizzat belagat analizcisi beyân âlimlerinin ortaya çıkardığı bir noktadır. Meselâ Cürcânî'nin "istiare teşbihin bir türüdür. Temsil ve teşbihin bir modeli de kıyastır" sözüyle; İbnu'l-Esîr'in de "mecaz bir şeye ona uygun ve benzeyen bir başkasının özelliğinin verilmesi bakımından kıyastan başka bir şey değildir"[4] ifadesiyle vurguladığı husus budur.

Evet, teşbih bir tür kıyas olduğu gibi, kıyas da bir tür teşbihtir. Her ne kadar kıyas ve teşbih, iki taraf ve bir orta terimden (asıl, fer' ve illet ya da şahit, gaip, ve delil ile diğer yandan, benzeyen, kendisine benzetilen, benzetme yönü) meydana gelmiş olsa da, bu hükmün doğruluğu gerçekte her iki işlemin sadece yapılarına değil, öncelikle bilgisel fonksiyonlarına dayanmaktadır. Zira her ikisi de sadece iki tarafın birbirine yakınlaştırılması fonksiyonunu ifa eder. Fıkıhçılar fıkhî illetlerin sadece bir belirti ve emare niteliğinde olup zan ifade etmelerinden dolayı kıyasın yakınlaştırma karakterinde olduğunu vurgulamışlardır. Belagat analizcileri de, teşbih ve sonuçta hepsi teşbihin bir şeklinden ibaret olan diğer belagat üslûplarını aynı gözle, yani iki şeyi birbirine yaklaştırmayı temin eden üslûplar olarak görmüşlerdir. İbn Raşîk "teşbih yalnızca yakınlaştırma yoluyla olur" der. Zira teşbih bir şeyi, kendisine tüm yönlerinden değil de, bir ya da daha çok yönden benzeyen ve yakınlaşan başka bir şeyle nitelemektir. Eğer iki şey tüm yönlerden benzeşerek tam bir uyum arz etse birbirinin aynısı olurlardı."[5] Dahası teşbihten söz edebilmek ve teşbihte birbirinden farklı olan benzetilen ve kendisine benzetilen iki taraf arasında yakınlaştırma yapmak için, düşünme yani bir tür akıl yürütme gereklidir. Cürcânî bu hususu tespit etmiş ve üzerinde oldukça ısrarlı bir şekilde durmuştur. Şöyle der: "Böylece teşbihin bütün türlerini teker teker inceleyince şunu görürsün: Teşbihte birbirine benzetilen iki şey arasındaki zihnî uzaklık ve alakasızlık ne kadar çok olursa teşbih insanda o kadar

---

2 Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil*, Nşr. Zeki Mübarek, (Kahire, Mustafâ Hilmi, 1937), III, 818

3 *A.g.e.*, III, 878.

4 Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, VI. Bölüm, V. Bend.

5 Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevânî İbn Raşîk, *el-Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdih*, Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrut, Dâru'l-cîl, 1971), I, 287.

çok ilgi uyandırır. Zira insanın ilgisini uyandıran ve gönle hoş gelen husus teşbihin, birbirinden farklı iki şeyi denk; ayrı iki şeyi de uyumlu göstermesidir. Gökte yerde insanın yaratılışında bahçelerde hep aynı sureti görürsün."[6] Zemahşerî de bu anlamda şöyle der: "Araplar nesne ve şeyleri birbirinden ayrı ve müstakil bir şekilde, aralarında ilişki olmasına bakmadan ele alarak herhangi bir bakımdan ona denk olan şeye benzetirler. İmriulkays'ın şiirinde ve Kur'an'da bunun örnekleri vardır. Bazen de birbiriyle ilişkili şeylerin bütününden ortaya çıkan bir durum başka bir şeye benzetilir. Meselâ, "*Kendilerine Tevrat öğretildiği hâlde, onun gereğini yapmayanların durumu, sırtına kitap yüklenmiş merkebin durumu gibidir.*" (Cuma: 5) âyeti bu şeklidedir.

Cürcânî'nin nitelikli teşbihte benzetilen ve kendisine benzetilen arasındaki ortak vasıfla (orta terim) ilgili analizi fıkıhçıların kıyasta asıl ile fer'de bulunan orta terim ile alakalı analizlerine ne kadar da çok benzemektedir. Cürcânî şöyle der: "Bir şeyi başka bir şeye benzetirken aralarındaki ortak vasfın ve yakınlık sebebinin zihnin ilk anda açık bir şekilde kuracağı bir ilişki ve kendisine benzetilene bakıldığında ilk anda zihinde canlanacak bir şey olmaması gerekir. Aksine bu ortak vasfın anlaşılması zihinde yerleşik formlar uyarınca düşünüp akıl yürüttükten ve vehim gücünü bu ilişkiyi anlamak için çalıştırdıktan sonra olmalıdır." Açıkça görüldüğü üzere bu yöntem bize fıkıhçıların kullandığı "sebr ve taksim" analizine benzemektedir.

Dahası ve bunlardan daha önemlisi, fıkıhçıların, ortak (câmi) vasfın münasip yani hükme illet olmaya uygun olması için koştuğu şartların aynısının, teşbihin fonksiyonunu gördüğümüz üzere yakınlaştırma olarak belirlerken, belagat analizcileri tarafından şart koşulmasıdır. Zira "münasebet sözlükte yakın olma, yakınlaşma anlamına gelir. "Fulânun yunâsibu fulânen" denildiğinde kastedilen falancanın falana yakın olduğu, ona benzer özellikler taşıdığıdır. Kardeşler ve amca çocukları vb. yakınlar için kullanılan nesîb kelimesi de bu anlamdadır. İki şey, aralarında var olan bir bağ dolayısıyla uyumlu (*mütenasip*) ise bu ilişkiye, yakınlık (*karabet*) denilir. Fıkıhta kıyasla ilgili illet konusundaki münasebet de bu anlamdadır. Fıkıhta illet, hükümle birlikte bulunan vasıftır. Zira illet denilen bu vasfın hükümle olan ilişki ve yakınlığı bilinirse bu vasfın bulunduğu yerde hükmün de bulunacağı anlaşılır."[7] Görüldüğü üzere teşbih ve kıyas sırf yakınlık üzerine kuruludur. Zira bu ikisini tesis eden dünya görüşü süreksizlik-ayrılık ilkesi üzerine kuruludur. Bundan hareketle, gerek belagat alanında teşbih; gerekse fıkıh kelâm veya nahiv alanlarında yapılan kıyas şeklinde olsun, beyânî akıl

---

[6] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 105.

[7] Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Beyrut, Dâru'l-maârif, tsz.), I, 35.

yürütmenin fonksiyonu, beyân etme ve açık hâle getirmek için nesne ve şeylerin birini diğerine yakınlaştırmaktır.

Yukarıdaki bölümlerde, yeri geldiğinde açıkladığımız gibi duyu alanındaki verilere dayanarak duyu ötesi hakkında akıl yürütme yöntemi yapısı, mekanizması ve fonksiyonu bakımından kıyastan farklı değildir. Aralarındaki bütün fark şudur: Kıyastaki orta terim (câmi), ilgili şey hakkındaki hükmün haklı gerekçesi olmaya uygun (münasip) bir vasıftır. Duyu sahamıza dayanarak duyu ötesi hakkında akıl yürütme yöntemindeki orta terim ise kastedilen duyu ötesindekini anlamamıza yardım eden delil ve ip ucudur. Dîvânu'l-Arab dediğimiz cahiliye şiirinde fıkıhtaki ve nahivdeki kıyasın kökenlerini ve ilk türlerini bulduğumuz gibi, duyu sahamıza dayanarak duyu ötesi hakkında akıl yürütme yönteminin kökenlerini ve ilk türlerini cahiliye Arabının fikir dünyasının ikinci bir kesitinde, yani eski müelliflerin birbirlerini izleyerek "Arap ilimleri (ulûmu'l-Arab)" dedikleri astroloji, ayak ya da ayak izinden nesep tespiti ya da iz sürme ilmi (kıyâfe), el ve yüz falı (firâse), fırlatılan kuşların uçuş biçimini uğurlu ya da uğursuz sayma falı (ıyâfe), kehanet, kayıp ve çalıntılardan haber verme (ırâfe) vb. ilimlerde bulmaktayız.

Astroloji gezegenlerin doğduğu ya da kaybolduğu zamanların (envâ) bilgisine dayanan bir ilimdir. Eski müelliflerin belirttiğine göre Arapların bu konuda büyük bir ustalıkları vardı. Zira yıldız ve gezegenler "onların evlerinin çatısı, hayat arkadaşları ve sığınaklarıydı."[8] "Doğuş ve batış vakitleri bilinen yıldızlar yirmi sekiz tanedir. Bütün bir sene içinde yaz, kış, ilkbahar ve sonbaharda onların doğduğu vakitler bilinmektedir. Her on üç gecede bir, güneşin doğudan doğmasıyla batı tarafındaki bir yıldız batmaktadır. Aynı anda doğuda bunun karşılığında yeni bir yıldız doğmaktadır. Bunların her ikisinin de isimleri ve özellikleri bilinmektedir. Bu şekilde yirmi sekiz yıldızın hepsinin doğup batması bir sene içinde tamamlanır. Yeni yıl başladığında başa, ilk yıldıza dönülerek bu süreç yeniden yaşanır. Cahiliye döneminde bir yıldız doğup diğeri battığında Araplar "Bu vakitlerde mutlaka bir yağmur ya da rüzgâr olur" derlerdi. Bu yağmuru da o yıldıza bağlayarak şöyle derlerdi: Yağmuru Süreyya, Debran, Kuzey vb. yıldızı yağdırdı. Yıldızların doğup battıkları zamanlara Arapçada yükselme anlamına gelen *nev'* denmesinin sebebi batıda bir yıldız battığında doğuda bir yıldızın doğup yükselmesidir. *Nâe* fiili yükselme anlamına gelir. Yıldızların yükselmesine *nev'* denir ve bu yükselen yıldız *nev'* diye isimlendirilir. Bu yıldızlardan yirmi sekizi Araplar, Hintliler, İranlılar ve Romalılar tarafından bilinmek-

---

[8] İbn Raşîk, *el-Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdih*, II, 252.

teydi. Ancak Araplar bu yıldızların tümünü araştırıp dikkate almaz, özellikle belirli bazılarını esas alır." (*Lisânu'l-Arab*, *nev'* kelime kökü)

Arapların belirli yıldızları araştırmaları, ya da beklemeleri olgusunun duyu alanına bakarak duyu ötesi hakkında akıl yürütme üzerine kurulu bir zihnî mekanizmaya dayandığı açıktır. Burada yıldız şahit, yıldızın batması ve yeni bir yıldızın doğması da gaibin bilinmesi yani yağmurun yağması için bir ipucu (emare) niteliğindedir. Yine, yıldızın doğması ve batması ile yağmurun yağması arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olmayıp, zayıf bir ihtimale bağlı olduğu da açıktır. Bu sebepten dolayı Araplar şöyle derler: "Yağmur yağmadıkça yeni bir yıldız doğup diğeri batmaz. Yağmur yoksa bu da gerçekleşmemiş demektir." Bunun anlamı yıldızın doğup batmasıyla yağmurun yağması arasındaki ilişkinin zarurî bir ilişki olmayıp yakınlık ilişkisi olduğudur. Bu yakınlık ilişkisi bazen sonucunu doğurmakta bazen de doğurmamaktadır. Zira yıldızın birinin doğup diğerinin batması, yağmurun yağma ihtimali için yalnızca bir emare ve belirti konumundadır, yağmurun sebebi ya da illeti değildir.

Astrolojiyi temellendiren aklî eylem, yani belirtilere dayanılarak yapılan akıl yürütme kıyafe denilen iz ve soy tespiti ilmini kuran akıl yürütme tarzının aynısıdır. Kıyafe ilmi Araplarda iki gruba ayrılır: İz sürme ve insan soyunun tespiti ilimleri. Birincisi kum ya da toprak üzerindeki ayak izini araştırarak bu izin sahibinin kim olduğunu ve onun kovaladığı ya da bulmaya çalıştığı şeyin yerinin nerede olduğunu tespite çalışır. Ayak izleri vb. burada sahiplerinin yerini gösteren birer belirti ve işaret olarak ele alınmaktadır. Bu konularla ilgilenen klasik müellifler, Arapların bu sahada "şaşılacak bir ustalığı" olduğu ve Arapların bir ayak izinin sahibinin yaşlı ya da genç, kadın ya da erkek, bekâr ya da evli, gözü gören ya da âmâ, hasta ya da sağlıklı. vb. birine ait olduğunu tespit edebildikleri noktasında fikir birliği içindedirler. Bu anlatımda bir parça abartı olmakla birlikte Arapların iz tespiti konusundaki ustalıkları bütünüyle anlaşılabilir ve gerekçelendirilebilir bir husustur. Şöyle ki Arapların yaşadığı çöl ortamı büyük oranda boş olup kum ve toprak zeminden oluşur. Bu sebepten dolayı bu zemin üzerindeki ayak izleri uzun süre bozulmadan kalmakta ve sahiplerinin bir takım "ayırıcı özellikler"ini taşımaktadır. Ayrıca çöldeki hayat tarzının karakteri, bu çeşit bir iz tespiti araştırmasına önem verilmesini gerektirmektedir. Zira kaçanın, kaybolanın, yolculuğa çıkanın vb. tanınabilmesi için geride kalan yegâne işaret ve belirti bu izlerdir. O hâlde bu izlerin, işaretlerin ve belirtilerin Arapların bilgi anlayışının temelinin atılmasında önemli bir rolü vardır. Burada ayak izleri ve benzeri şeylerin araştırılmasının zarurî bir şekilde sahiplerine götürmediği de açık bir husustur. Zira bu izlerin rüzgâr ve kum fırtınaları sebebiyle kaybolması ya da bir noktadan öteye gidememesi mümkün olduğundan dolayı bu

tarz bir bilgi anlayışını kuran temel faktör cevaz, imkân ve ihtimal -ki üçü de aynı anlama gelir- unsurları olacaktır.

İnsan soylarının tespiti (*kıyâfetü'l-beşer*) ilmi de bu noktada iz tespiti (*kıyâfetü'l-eser*) gibidir. Bu ilim insanların organlarının dış görünüşüne bakarak onun hangi aile ve kabileden olduğunun tespitidir. Burada da insan organlarının dış görünümü, bir işaret ve emare kabul edilerek organları aynı işaret ve emareleri taşıyan başka bir şahıs ile nesep, doğum vb. noktalarda ortak olunduğu tespite çalışılırdı. Bu fîrâse denilen fala benzemektedir. Aralarındaki fark kıyafe ilmiyle bir kişinin soyu tespite çalışılırken, fîrâse ile huyu, karakteri ve başından geçenler ortaya konulmaya çalışılır. Bu da o kişinin dış görünümü, bünyesi, derisinin rengi, konuşma tarzı vb. dikkate alınarak tespit edilmektedir. İyafe de bunun gibidir. İyafe "kuşu fırlatıp onun ismi, sesi ve yaşını uğurlu sayma yöntemidir. Bu Arapların yaygın âdetlerindendir." Burada ayrıca kuş fırlatıldığında gittiği yön, gelecekte olacakları çıkarsamak için bir emare niteliğindedir. Kuşu fırlatan bu emareye bakarak bunu uğurlu ya da uğursuz olarak değerlendirir.

Son olarak kayıpları bulma (:ırâfe) ve kehanet ilimleri gelir. Cahiliyye Arabının yaşantısında bu ikisinin büyük bir yeri vardır. Kahin "gelecekte olan olayların haberini alır ve gizli ve esrarlı şeyleri bildiğini iddia eder." Kahinlerin bir türü gelecekteki olayları, kendisine soranın konuşması, hareketleri ve hâli gibi bir takım öncül sebeplere dayanarak yaptığı fikir yürütmelerle bildiğini iddia eder. Meselâ çalıntı, kayıp vb. şeylerin yerini tespit edebileceğini ileri süren kahinler bu gruptandır ve genellikle arrâf (:bilici) ismiyle diğerlerinden ayrılırlar. Bazı yazarlar kahin ile arrâfın birbirinden farkını, kahinin gelecekten, arrâfın ise geçmişten haber vermesi ile açıklamaya çalışır. Her iki hâlde de mesele belirli emarelerden hareketle yapılan fikir yürütmelerle istenen sonucu çıkarsamaktır. Hem kahin hem de arrâf bazen söylediklerinde isabet edebilir, ancak çoğunlukla yanılırlar. Zira eldeki emare ile istenen sonuç bilgi arasındaki ilişki gerçekten oldukça zayıf bir ilişkidir. Buna bağlı olarak da buradaki akıl yürütme sadece tahmin ve varsayımlara dayanır.

O hâlde burada, "cahiliye dönemi Arap ilimlerinde" olaylar arasında zorunlu sebep sonuç ilişkisi anlamında bir sebeplilik düşüncesinin yeri olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira bu "ilimler" sırf emare ve ipuçlarına dayalı bir akıl yürütme üzerine kuruludur. Emare ise bir şeyin alâmeti olup onun illeti veya illete bağlı sonucu değildir. Bilindiği gibi sebepliliğe bağlı bir akıl yürütme ya illetten hareketle bu illete bağlı sonucu (:malul) çıkarsamak, (ki en yaygın türü budur) ya da sonuçtan hareketle illeti, yani sonuçtan hareketle öncülleri çıkarsamak tarzındadır. Emarelerin ise tüm ifade ve işaret ettiği, duyu ötesindekinin (gaibin) bir şekilde mevcut olduğu ya da mevcut olacağıdır. Ancak tam olarak ne zaman ve ne şekilde var olduğu ve net olarak kim olduğu ya da ne zaman geleceği, şu anda

nerede olduğu vb. soruları bu emarelerin işaret etmediği hususlardır. Ya da en azından insanın bilgiye ulaştığı normal yollarla bilinmesi mümkün olmayan noktalardır. (Burada bir takım emare ve ip uçlarından hareket ederek teşhis ve sezinleme imkânı sağlayan ileri teknoloji ürünü, röntgen ve nükleer radyoaktiviteye dayanan modern bilimsel araştırmaları istisna etmek istiyoruz.)

Buraya kadar olan kısımdan anlaşıldığı üzere "bedevî"den derlenen Arap dilinin beraberinde taşıdığı bilgi dünyasına iki prensip hakimdir: Süreksizlik-ayrılık (infisal) prensibi ve sebepsizlik ya da zorunsuzluk (cevaz) ilkesi. Gerek "Dîvânu'l-Arab" şiiri düzeyinde gerekse "Arap bilim ve bilgi dünyası" seviyesinde olsun bilgi üretim mekanizmasına tek bir düşünsel eylem hakimdir. Bu yakınlaştırmadır (mukarebe). Hem dünya görüşü hem de metodolojiye hakim olan ilkeler birbirini tamamlamakta ve pekiştirmektedir. Süreksizlik-ayrılık ilkesi ve indeterminist ilişki esası üzerine kurulu bir dünya görüşü aklî etkinliği, nesne ve şeyler arasında bir yakınlık ilişkisi kurma ile sınırlandırmış ve bunun ötesine taşmasına meydan bırakmamıştır.

Daha öncede belirttiğimiz gibi kelâmcılar, hatta bütün beyân sahası âlimleri bu üç prensibi (süreksizlik, cevaz, yakınlaşma) "Araplar bununla ilgili olarak şöyle der..." ile başlayan kaynaktan, yani onların dayanağını oluşturan ilk kaynak otoritesinden, dil-kültür'ün cahiliye dönemi Araplarındaki otoritesinden almıştır. Bunu bilincinde olmadan almışlar, hatta, tedvin asrından önceki Arap kültür mirası üzerindeki çalışmalarında bu ilkeleri bilincine varmadan zihinlerinde barındırmışlardır. Bu şekilde "Entellektüel" beyânî dünya görüşünü bu temeller üzerine inşa etmişlerdir. Öyle ki bu dünya görüşünü, İslâm inancı ve metinlerinin belirli bir tarzda anlaşılmasını sağlayacak bir dünya görüşü hâline getirmişlerdir. Tabiatıyla Kur'an başta olmak üzere dinî metinler böyle bir dünya görüşüne fırsat tanımasaydı durum bu şekilde olacak değildi. Burada Kur'an'ın doğadaki olay ve varlıklara, dış görünüşleri bakımından yaklaştığını ve onları yaratıcının kudret ve büyüklüğünü gösteren bir işaret ve âyet olarak ele aldığını hatırlatmaya lüzum yoktur. Ancak bu özellik, bizzat Kur'an metninin zarurî olarak süreksizlik ve cevaz ilkelerini temellendirdiği ve ayrıca akıl yürütmeyi salt yakınlık kurma ile sınırlandırdığı anlamına da gelmez.

Asla! Biz doğadaki olay ve varlıkların dış görünümünün Kur'an tarafından simgesel bir tarzda yani onlara yaratıcının ya da belirli bir durumu var edenin varlığına dikkat çeken emareler olarak bakılmasını salık verir bir şekilde kullanılmasıyla; bu emarelerin doğadaki olayların yorumlanması ve bu yorum temeli üzerine bir dünya görüşü inşası için gereken akıl yürütmenin tarzını belirleyecek tarzda kullanılması arasında büyük ve açık bir fark olduğu kanaatindeyiz. Metoda has olan üçüncü prensiple, yakınlaştırma prensibi hakkında da aynı husus geçerlidir. Hepimizin bildiği gibi Kur'an teşbih, temsil, mecaz, istiare ve kinaye-

yi geniş bir çerçevede kullanır. Ancak bu belagat üslûplarını, "hükmü gerekli kılan" akıl yürütme seviyesine çıkarmayıp, onu salt dikkatleri çekmek ve bir noktaya işaret ederek esin vermek için kullanır. O hâlde Kur'an belirli bir akıl yürütme tarzını ortaya koymaz. O sadece insanları "i'tibar"a, akıl yürütmeye çağırır ve hayal ve fikirlerini harekete geçirmek ve dikkatleri belirli bir noktaya çekmek için "insanlara misallerle anlatır". Kanaatimizce Beyân sahası bilginlerinin düştüğü hata, Kur'an'ın bir şeye dikkat çekmek için kullandığı araç ve yöntemleri akıl yürütme için bir kurallar bütünü ve düşünce için bir mantık hâline getirmeleridir. Ancak bunu yaparken Kur'an nassı yegâne kaynak otoritesi olarak alınmamıştır. Aksine Kur'an'ın ikinci bir kaynak otoritesi olan "bedevî" dünyasının, bedevînin doğal ve düşünsel dünyasının yöntem ve araçlarıyla okunması yoluyla bu hataya düşülmüştür. Öyle ki Kur'an'ın indirildiği dil olduğu iddiasıyla hakem konumuna getirilen Arap Dili, bedevînin bu dünyasını beraberinde taşımaktadır.

Kur'an'ın Cahiliye Arabı diliyle indiği doğrudur. Ancak Kur'an'ın anlaşılması konusunda ortaya konulması gereken soru şudur: Kur'an, içeriği bu dilin beraberinde taşıdığı bedevî dünyasının tutsağı olsun diye mi Arapların diliyle indirilmiştir yoksa durum bunun tam tersi midir? Yani onların bu cahiliye âlemini aşıp başka bir âleme geçebilmelerini temin için mi, yani "onları karanlıklardan aydınlığa" çıkarmak için mi Arapça indirilmiştir?

Belki de, İslâm tarihinde ve özellikle tedvin asrında bazı düşünce ve siyaset adamlarını Kur'an metnini anlama noktasında Arap Dilinin sınırlarını aşarak onun "cahilî" âleminin ötesine geçen ve haklı gerekçesini Kur'an metnindeki zâhir ve bâtını birbirinden ayırma yoluyla bulan bir tür "te'vil"e varan başka bir yöntem arayışı doğrultusunda harekete sevkeden sebep bu sorunun ortaya çıkarmış olduğu problemdir. Bu yöntem ise kendini "beyân"a alternatif olarak gösteren "irfân"dır. Fakat nasıl bir alternatif?

Bu kitabın ikinci kısmında araştıracağımız konu budur. Şimdi hiç vakit kaybetmeden bu kısma geçiyoruz.

İkinci Kısım

İRFÂN

Giriş:
İrfân Nedir?

–1–

"İrfân", Arapçada "**arefe**"**nin** mastarıdır ve "marifet" ile aynı anlamdadır. *Lisânu'l-Arab*'da şöyle denmektedir: "**el-İrfân**: İlim. **Arefehu, ya'rifuhû, irfeten, irfânen** ve **ma'rifeten**. İslâm mutasavvıflarında irfân, kalbe keşif veya "ilham" şeklinde atılan (ilka) ve rasyonel bilgiden üstün bir bilgi türüne işaret için ortaya çıkmıştır. Sûfî literatüründe bu terimin kullanılışı, sonraki dönemlerde yaygınlaştıysa da, mutasavvıflar baştan beri duyu veya akılla veya her ikisinin birlikte kullanımıyla elde edilen bilgiyle, "keşif" ve "iyan" (müşahede) ile meydana gelen bilgi arasında bir ayrım yapmışlardır. Nitekim, hicrî 245'de vefat eden Zünnun el-Mısrî'nin marifeti/bilgiyi üçe ayırdığını görüyoruz: "Birincisi ihlâslı bütün müminlerin sahip olduğu tevhit bilgisidir. İkincisi delil (hüccet) ve beyân bilgisidir. Bu bilgi, ihlâslı **hakimlere, ediplere ve âlimlere** aittir. Üçüncüsü ise vahdaniyet sıfatlarının bilgisidir. Bu da **Allah'ın ihlâslı dostlarının** bilgisidir. Bunlar, Allah (c.c.)'ı kalpleriyle müşahede ederler. Ta ki, Allah kendilerinden başka hiçbir varlığın mazhar olmadığı hakikati onlara izhar eder."[1] Kuşeyrî, Ebû Ali ed-Dekkâk'ın şöyle söylediğini rivayet eder: "İnsanlar ya nakil ve rivayet ehli ya da akıl ve düşünce erbabıdırlar. Bu zümrenin (sûfîler) önderleri ise bunların hepsinden üstündür. Diğer insanlar için bilinmeyen, onlara malumdur; insanların elde etmeye çalıştıkları bilgiler, Allah tarafından onlara verilmiştir. Onlar ehl-i visâl (erenler), diğerleri ehl-i istidlâldir."[2] Mutasavvıflar, bilginin üç derecesi olan, burhânî, beyânî ve irfânî dereceleri ayırt etmek için Kurân-ı Kerim'de "yakîn" kelimesinin "hak", "ilim" ve "ayn" kelimeleri ile tamlama olarak

---

[1] *Tezkiratü'l-evliyâ* (Arapça tercümesi), (Leiden, Brill, 1905-1907), I, 111'den Kâmil Mustafâ eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, (Kahire, Dâru'l-maârif, 1969), 363

[2] Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, tsz.), 180-181

zikredilmesinden yararlanmışlardır. Bu âyetler şunlardır: "*Şüphesiz ki bu, kesin bir gerçektir/hakke'l-yakîn.*" (Vakıa: 95); "*Gerçek öyle değil! Kesin bilgi/ilme'l-yakîn ile bilmiş olsaydınız.*" (Tekasür: 5); "*Sonra ahirette onu çıplak gözle göreceksiniz/ayne'l-yakîn.*" (Tekasür: 7) Kuşeyrî, bu ayrımı açıklarken şöyle demektedir: "Sûfî ıstılahında ilme'l-yakîn, kesin aklî delil ile elde edilen bilgi; ayne'l-yakîn, beyân (açıklama) ile elde edilen bilgidir. Hakke'l-yakîn ise şüpheye yer vermeyen müşahede (iyân) ile elde edilen bilgidir. İlme'l-yakîn akıl sahipleri, ayne'l-yakîn ilim sahipleri, hakke'l-yakîn ise marifet (irfân) sahipleri içindir."[3] Arap-İslâm kültüründe burhân ile irfân arasındaki ayrım, Sühreverdî gibi İşrakî mutasavvıflarda zirvesine ulaşmıştır. Sühreverdî, istidlâl, nazar ve kesin delile (burhân) dayanan "el-hikmetü'l-bahsiyye" ile "keşf" ve "aydınlanma"ya (işrak) dayanan "el-hikmetü'l-işrâkiyye" arasında kesin ve açık bir ayrım yaparak, birinci tür hikmetin önderi olarak Aristoteles'i, ikinci tür hikmetin önderi olarak da Eflatun'u kabul etmiştir.[4]

Aslında burhân veya akılcı düşünce metodu ile irfân veya ilham ve keşif metodu arasındaki ayrım, İslâm'dan yüzyıllar önce biliniyordu. Bu ayrımı yapanlardan birisi, bazı kaynakların zikrettiği gibi, Chalcis/Ancer isimli bir şehirde miladi 2. ila 3. yüzyıllarda yaşamış Emlih (Jamblichous) isimli bir düşünürdür. Jamblichous, Aristoteles'in metoduyla Hermes'in metodu arasında açık bir ayrıma giden, "meşrıkî" filozofların en büyüklerinden birisidir. Bu düşünür, bir öğrencisine yazdığı mektubunda şöyle demektedir: "Eğer felsefî bir mesele ortaya atarsan, biz o konuda sana daha önce Eflatun ve Pythagoras'ın felsefelerini oluşturmak ve değerlendirmek için kullandıkları Hermes'in metoduyla cevap veririz."[5] Bilindiği gibi Jamblichous, Hermetik felsefenin şekillendirilmesinde büyük rol oynayan filozoflardan biri olup ve[6] Arap mütercim ve müelliflerince de tanınmaktaydı.

Aristoteles'in yöntemi ile Hermes'in yöntemi arasındaki bu ayrım, sadece Jamblichous'a değil o dönemin tamamına ait bir fenomen idi. **Hatta genel olarak, irfânın Hellenistik çağın üç döneminde de hakim bir bilgi sistemi oldu-**

---

[3] *A.g.e.*, 44. Kuşeyrî'nin beyân, burhân ve irfân arasında yaptığı ayrıma gelecek bölümde yeniden döneceğiz.

[4] Sühreverdî, *el-Mutârahât*, 141. bölümde "İşrakîlerin reisi Eflatun, meşşaîlerin reisi Aristoteles'tir" demektedir.

[5] Joseph Houranî bu anekdotu, *el-Bünyetü'z-zehebiyyetü'l-hadâriyye fi'l-Meşrıki'l-mütevassıtî el-Asyavî el-kadîm*, (Beyrut, Dâru'n-nehâr, 1978) adlı eserinde; Jamblique, *Les mysteres d'Egypte*, (Paris, Société des editions des selles lettres, 1966), 41'den aktararak zikreder (s. 26).

[6] Bkz. Festugiére, *La révélation d'Hermes Trimagiste*, (Paris, Société des éditions des belles lettres, 1981), I-II cilt

ğu söylenebilir.[7] Bu üç dönem, M.Ö. IV. yüzyılın sonlarında saf Yunan devrinin bitişinden, M.S. VII. yüzyılın ortalarında İslâm'ın zuhuru ve fetihlerin yaygınlaşması arasındaki süreyi kapsamaktadır. Bu dönem, Yunan akılcılığına karşı geniş bir tepkiye şahit olmuş ve bunun sonucunda da "kayıtsız akıl (el-aklü'l-mustekîl)" etkin hâle gelmiştir.[8]

"İrfân"ı aramak, bütün bir dönemin düşüncesi hâline gelmiştir. **Böylece bir bilgi sistemi, bilginin elde edilmesinde bir metot, bir âlem görüşü ve âleme karşı bir tavır olarak irfân, İslâm'dan önce Yakın Doğuda ve özellikle Mısır, Suriye, Filistin ve Irak'ta egemen olan kültürlerden Arap-İslâm kültürüne intikal etmiştir.**[9] Bu girişte yapmamız gereken, bu "irfân"ın İslâm'a aktarılmasından önceki içeriğini tanımaktır. Böylece, ilerideki bölümlerde, İslâm kültüründe irfânın nasıl içselleştirildiğini ve kendisine nasıl bir işlev yüklendiğini göreceğiz. Bunun yanında, irfânın metodolojik temellerini tahlil edeceğiz ve gaye edindiği dünya görüşünün ana özelliklerini ortaya koyacağız.

"İrfân", batı dillerinde **gnose** adını alır. Bu kelimenin aslı, Yunanca'daki "gnosis"tir ve marifet (bilgi) demektir. Gnosis, ilim ve hikmet anlamında da kullanılmıştır. Bununla beraber irfânı farklı kılan şey, onun bir taraftan dinî meselelere has bir bilgi olması iken, diğer taraftan sahiplerinin onu, sıradan müminlerin bilgisinden üstün ve rasyonel düşünceye dayanan âlimlerin (teologlar, kelâmcılar) bilgisinden aşkın gördükleri bir bilgi olmasıdır. Nitekim kelime, miladi II-III. yüzyıllarda dinî meseleler hakkında Kilisenin ortaya koyduğundan daha yüksek bir bilgi türünü karşılamak üzere kullanılmıştır. Buna göre Gnostisizm -biz ona "irfânîlik" diyeceğiz- dinî akımların hepsidir: Tanrı ve dinî meseleler hakkında gerçek bilginin, ruhi hayatın derinleştirilmesine ve hikmete uygun yaşamaya bağlı olduğuna duydukları inanç, bu akımları bir araya getirmektedir. Böylece bu bilgi, onlara iradeden kaynaklanan güçlerini kullanma kudreti sağlar. **O hâlde irfân, düşünce keskinliğine değil, iradenin bütünüyle kullanılmasına bağlıdır. Hatta irfânın iradeyi akla alternatif yapmaya dayandığı da söylenebilir.**

---

[7] Hellenistik dönem, Büyük İskender'in ölümü ve imparatorluğunun çöküşü ile birlikte halis Grek döneminin bitişinden sonra Grek ve Roma kültürlerinin karışmasıyla başlayan dönemdir. Hellenistik terimi, Grek veya Yunanlılar anlamına gelen "Hellenes" kelimesinden türemiştir. M.Ö. IV. yüzyılda başlayıp M.S. VII. yüzyıla kadar devam eden bu dönemde ortaya çıkan felsefe ekolleri şunlardır: Stoacılık, Epikürcülük, Şüpheci okullar ve daha sonra uzlaştırmacı ve seçmeci karakter taşıyan okullar, dinî ve mistik karakter taşıyan okullar, geç dönem Stoacılığı, Yeni Pythagorasçılık, geç dönem Epikürcülüğü, Yahudi felsefesi ve daha sonra Yeni Eflatunculuk ve doğu mistisizmi.

[8] Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), bl. 8

[9] *A.g.e.*, bl. 9.

İrfân mensupları, dinî hakikatle ilgili bilgilerinin diğer bütün bilgilerden üstün olduğunu savunmakla kalmazlar; bunun yanında "bütün dinler arasında bir uzlaşma sağlamayı" da arzularlar. "Belirli bir riyazet ve ahlâkî güzelleştirme ile elde edilen bâtınî ve kâmil bir bilgi aracılığıyla, bu dinlerin derunî gayelerini keşfetmek"[10] isterler. Avrupa'daki gnostik akımlar, yakın zamana kadar Hıristiyanlıktan doğmuş sapık dinî hareketler olarak kabul edilmiştir. Buna karşın, yeni araştırmalar şüpheye meydan bırakmayacak şekilde gnostik akımların Hıristiyanlıktan önce de var olduğunu ve M.Ö. I. ve II. yüzyıllara uzandığını ortaya koydular. Öte yandan Avrupalı dinler tarihi uzmanları, eskisi gibi, günümüzde Gnostisizmin sadece Hıristiyanlıkla bağlantılı bir hareket olduğunu düşünmemektedirler. Günümüzde artık gnose ve gnostisizm, putperest dinlerin yanında, üç semavî din olan İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin de tanıdığı genel bir fenomen olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, temel olarak gnostisizme dayanan Mani ve Mandeancılık gibi dinler de vardır.[11] Bu yüzden gnostisizmin birliğe değil çokluğa dayandığı şeklinde bir fikir oluşmuştur. **Çünkü sadece bir tane değil, bir çok gnostik fırka söz konusudur.[12] Sonuç olarak her biri kendi başına bir din oluşturan Mandeizm ve Manişeizm istisna edilirse, diğer Gnostik akımlar kendilerini yeni bir din olarak değil, "mevcut bir din"in "bâtın"ı olarak takdim etmektedirler.[13]**

İrfân ile irfânîlik arasındaki böylesi bir tedahülün, bu ikisi arasında bir ayrımı metodolojik bir zorunluluk hâline getirdiği açıktır. Bu zorunluluk, İtalya'nın Messine kentinde 1966 yılının Nisan ayında düzenlenen bir konferansta konunun uzmanı bilim adamları tarafından vurgulanmıştır. Bu konferanstan itibaren, belirli sayıda insana has olan ilâhî sırların bilgisi anlamına gelen **irfân** ile, özellikle miladi ikinci yüzyılda ortaya çıkan dinî akımlar anlamındaki **irfânîlik** ara-

---

[10] André Lalande, *Vocabularie technique et critique de la plilosophie*, Revue par MM. les membres et correspondants de la société Française de philosophie, 8e éd., société philosophie, (Paris, Presses Universitaires de France, 1980).

[11] Mandeancılık, gnostik (irfânî) bir fırkadır ve hâlen Irak'ta Vâsıt bölgesinde varlığını sürdürmektedir. Kelimenin aslı Mandeyan kökündendir, Ermenicede irfân anlamına gelen gnose'a karşılık olarak kullanılır. Bkz. Henry Charles Peuch, *En quête de la gnose*, (Paris, Gallimard, 1978), I, 234.

[12] Doğrusu, çokluk ve farklılık fenomenleri irfân alanında ilk dönemlerden beri söz konusudurlar. Valentin ve bağlılarının oluşturduğu Gnostiklerle savaşan Kilise erbabı da bu durumun farkına varmıştı. Bu durumu Lion şehrinde 177 yılından itibaren Piskoposluk yapmış olan Piskopos Irene şöyle ifade ediyor: Gnostikler arasında aynı konuda aynı görüşe sahip iki veya üç kişi bulmak imkânsızdır. Onlar gerek kelimeler alanında, gerekse nesneler alanında mutlak surette tenakuz içindedirler." Bkz: Serge Hutin, *Les Gnostiques*, Collection que sais-je, (Paris, Presses Universitaires de France, tsz.), 5.

[13] *A.g.e.*, 57.

sında bir ayrımın zorunlu olduğu görüşü yerleşmeye başlamıştır.[14] Bu gnostik akımlar, aklî bilgiden daha üstün ve yüce olan bâtınî bir bilgiye dayandıklarını iddia ederler. Bu batinî bilgi, sadece dinî meseleleri değil, sihir, astroloji ve kimya gibi gizli ve gizemli bilimleri de içermektedir.

Öte yandan, yüzyılın başlarından itibaren Avrupalı araştırmacıların Gnostisizm olgusunu ele alış tarzları değişmiştir. Gnostisizm, önceki yüzyıllarda özellikle Kilise tarafından kendisiyle savaşılması gereken tehlikeli bir sapıklık olarak kabul edilmişken, çağdaş araştırmacılar, bu fenomenin hakikatini tespite ve nesnel sebeplerini araştırmaya başlamışlardır. Bunu da, bir takım yeni yöntemler kullanarak yapmışlardır. Bu yöntemlerin başında, fenomeni tahlil edip tanımladıktan sonra kendi iç dinamiklerinden yola çıkarak anlamaya çalışan **fenomenolojik yöntem** gelir. Bir diğeri de, gnostik görüş ve teorileri akılcı ve karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alan **tarihselci eleştirel yöntemdir.**

Vakıa, bu çeşit bir "iş taksimi"ni mazur kılan sebepler vardır. Çünkü irfânîlik olgusunun iki belirgin yönü vardır: Evrene karşı **bir tavır** olarak irfân ve evreni ve insanı başlangıcı ve sonu açısından açıklayan **bir nazariye** olarak irfân. Gerçi, pratik irfân, nazarî irfânın zirvesi olduğu ve nazarî irfân da, pratik irfânı temellendirdiği için, her ikisi de birbirine bağlıdır ve birisi diğerini gerekli kılar. Buna rağmen, Gnostisizm olgusunun tarihi, en azından miladî II. yüzyılda Gnostisizmin ortaya çıkmasından bu yana, birbirinden ayrılmış fakat birbirini tamamlayan iki akımın varlığını gösterir: Birinde tavır alma yönü hakimdir. Ferdî, ruhî, fikrî ve amelî olan bu tavır alma, dünyanın reddi, Yaratan ile vuslat ve onunla bir tür birliğe ulaşmayı sağlamaya yöneliktir. Diğerinde ise tefsir, te'vil ve başlangıçtan bitişe kadar yaratılışın bütün gelişimini açıklayan dinî-felsefî bir nazariyenin oluşturulma çabası ağır basmaktadır.

Bu girişte hedefimiz, bu iki yaklaşımı yeni araştırmalara, kadim ve otantik metinlere dayanarak özetlemektir. Bunu yaparken de, İslâm'daki irfân ve irfânî literatüre yakından veya uzaktan işaret etmekten sakınacağız. Eğer okuyucu, bu iki yaklaşımdan biriyle İslâm mutasavvıflarının görüşleri veya İmamiye Şiası, İsmailîler, Bâtınî ve İşrakî filozoflar grubundan herhangi birisinin teorileriyle bir uyum tespit ederse bu giriş, misyonunu fazlasıyla yerine getirmiş olacaktır. Bu misyon, aynı anda İslâm'daki Gnostisizme giriş ve tarihî köklerini ortaya çıkarmaktır. Ama okuyucu böyle bir aynılığı tespit edememişse, bu girişte, gnostik düşüncenin İslâm'daki izdüşümlerini farklı yaklaşım ve akımlarını da içine alacak şekilde ele almasını kolaylaştıracak unsurları bulabileceğini ümit ederiz.

[14] Christian Jambet, *La Logique des orientaux*, (Paris, Editions du Seuil, 1983), 171.

Şimdi bir tavır olarak irfânı ele alalım!

–2–

Yukarıda vurguladığımız gibi irfân, evrene karşı bir tür tavır alıştır.[15] İrfân, psikolojik, fikrî ve "varoluşsal" bir tavırdır. Hatta, hayatı, yaşamayı ve ölüm sonrasını içeren genel bir evren tasavvurudur: Bu tavrı belirleyen genel karakter, dış dünyadan uzaklaşma ve kaçma, insanın bu dünyadaki durumundan şikayet etmesidir. Buna bağlı olarak da, ferdiyet ve öznelciliğin abartılması, "ârif"in kendi "ben"ini yüceltmesi, bu tavrın bariz özelliğidir.

İrfânî tavır, ilk olarak "ârif"in kendisini içine atılmış olarak bulduğu gerçeklik karşısında duyduğu bunalım ve hayal kırıklığından doğar. O, bu gerçekliği, bedenle sınırlanmış bir nefis olarak yaşamaktadır. Arif, âdeta, kendisine sıkıntı ve kederden başka bir şey vermeyen, kendisinde kuşatılmışlık ve esir alınmışlık hissi yaratan toplumla çevrelenmiş bir ferttir. Âlem, ona bütünüyle kötüymüş gibi gözükür. Onun, temel, hatta biricik problemi âlemdeki kötülüktür. Âlemde niçin kötülük vardır? Niçin kötülük hakimdir? Kötülüğün kaynağı nedir?

İşte irfânî tavır, bu "durum"a ilişkin bir bilinç ile ve bu durumun reddedilmesinin ilanıyla başlar: Bu tavır, ilk olarak mevcut durumdan duyulan rahatsızlık ve şikayetle başlar; hoşnutsuzluk ve karşı çıkışın ilanı ile devam eder; nihayette de, onu teşhir edip, ona isyan etme ile sona erer. Arif, bu durumu hem haricî bir gerçeklik, hem de dahilî bir şuur olarak reddeder. Başka bir ifadeyle onu hayat şartları olarak reddederken, nefsini de bu şartlara boyun eğen bir varlık olarak reddeder. **Bu yüzden, yabancılık hissi katmerleşir:** Kendisine yabancı gördüğü evrende kendisini garip hissederek, bu âlemden ayrılmaya, onunla olan ilişkisini kesmeye yönelir. Eskilerden bir çok ârifin dilinde dolaşan şu söz bu tavrın bir ifadesidir: "Ben âlemde iken, ondan değilim!" Ben âlemde bir garibim ve o'na yabancıyım.

"Arıf"in yabancılık hissi, "yabancı" kelimesinin çifte anlamını taşıyan bir bilinçtir. Arif, bu âlemde yabancı (étranger) olduğunu hissetmektedir; bu âlemden değildir, ona atılmıştır. Arif, aynı zamanda bu yabancılık durumunun (état étrange) da şuurundadır. Başka bir ifade ile, kendi durumunun garipliğinin farkındadır. Burada durum, sadece toplumsal ve psikolojik yabancılık hissiyle ilgili değildir. Bilakis ârif, kendini bütün âleme yabancı ve bu âlemde hapsolmuş hissetmektedir. Dünyaya yabancıdır; çünkü bu dünyadan olmadığını, özü ve tabiatı açısından ondan farklı olduğunu hissetmektedir. Bu yüzden "yabancı" nitelen-

---

[15] Bu bölümde esas olarak Puech'in, *En quéte la gnose* adlı eserinin birinci cildine dayanacağız.

dirmesi, evrene ve evreni meydana getirip yöneten güçlere olduğu kadar, âlemin "ben"den, yani "ârif"den farklı bir konumu olan her parçasına da uygulanabilir. Aynı nitelendirme "ben"in kendisine de tatbik edilebilir; çünkü "ârif" âleme, onun içinde olan ve onunla bağlantısı bulunan her şeye -bu şey âlemin içinde de olabilir, dışında veya üstünde olduğu da tasavvur edilebilir- yabancı olduğunu hisseder. Böylece, kendini önce âlemin içinde, sonra karşısında ve daha sonra da dışında tanımlayan ârif, bu sıra düzeninde kendini, "yabancı" vasfıyla tanır. Arifin yaşadığı bu yabancılık seviyeleri, irfânî tefekkürüyle kat ettiği merhalelerle uygunluk arz eder. Sonuç olarak, ârifin yabancılığı, birinci ve ikinci seviyede kendisiyle âlem arasında olumsuz bir ilişki anlamında iken, (o âleme yabancıdır, âlem de o'na yabancıdır), bu ilişki üçüncü seviyede tamamen olumlu bir anlam kazanır. Bu seviyede yabancılık, herhangi bir durumla ilgili bir yabancılık veya bir başka şeyle ilişki değildir. Bu yabancılık, kendisinde ve kendisi ile âlemden bağımsız ve ondan üstün bir tabiatı tanımlamaktadır.

Arife egemen olan ve bu âlemden "göç", boyunduruk ve kayıtlarından kurtulmak, ondan uzaklaşıp, nefsine tam hakimiyetten ibaret olan mutlak özgürlüğüne geri dönme şevkini artıran bu ciddi eğilim, buradan kaynaklanmaktadır. Böylece, ârifte nefsini olgunlaştırmak, tekrar kendine dönmek, başka bir ifade ile "başka bir âlem"e katılmak için yoğun bir arzu vardır. Bu âlem, mekan ve zamandan münezzeh "hayat ve hakikat" âlemi, ya da, mutmainlik, kemâl ve saadet âlemidir; ârifin daha önce yaşadığı, sonra çıkarıldığı ve yeniden döneceği âlemdir. Aslında o, bir an bile, bu âlemi terk etmemiştir. Özetle ârif, irfânî tavrından dolayı karşılaştığı sıkıntıların bütün aşamalarında bu dünyadaki konumunun kendisine yüklediği formu reddederek, hakikî varlığını keşfetmeye çalışır. Arif, hakikatini ve asli benliğini yeniden tanımaya çalışır. Binaenaleyh, hakikat âleminde ne idiyse yeniden o olmaya çalışır. **İrfânî tavır, kişinin, zatını, özünü ve bu zatın gerçeğini ve aslî cevherini arama çabası olarak özetlenebilir.**

Burada irfânî tavrı, hatta bir tavır ve bir teori olarak irfânî problematiği özetleyen birbiriyle bağlantılı üç sorgulama ortaya çıkmaktadır: Arif, hakikatini sorgulama konusu yapıp, "ben kimim?" diye sorarsa, aynı zamanda üç soru birden sormuş olur: "Nereden geldim? Şimdi neredeyim? Nereye gidiyorum?" Bu, marifetin ta kendisidir, hatta ârifin elde etmeye çalıştığı irfân'dır. Arif bu irfânı veya marifeti, âlem üzerinde akıl yürüterek elde edemez. Kendisine yabancı ve tümü kötülükle dolu bu âlemde bir cevap bulması mümkün müdür? Bunu, duyularını ve aklını kullanarak da elde edemez. Çünkü, bu âleme bağımlı olan bu iki araca nasıl güvenebilir? Bu durumda ârifin arzuladığı bilgiyi, kendilerine doğru sürüklendiği ve ulaşmaya çalıştığı yüce güçlerden aracısız olarak elde etmeye çalışması gerekmektedir. **İşte bu noktada ârif, dini ve dinin getirdiği bilgileri,**

irfânî tavrı en yüce hedefine ulaştırmak için kullanmaya başlar. Bu hedef, ebedîlik talebi, başka bir ifade ile asıl "vatana" dönüştür. Din, ona önceki ve sonraki tarihini sunmaktadır: Arif, bu âlemde var olmadan önce de mevcut olduğunu, bu âlemin dışında olan ve bu âlemin zaman ve mekan sınırlarını aşan başka bir âlemden geldiğine din ile "marifet" kesbeder. Böylece ârif, tabiatı icabı oluş ve bozuluşa tâbi olmayan ve bu oluş ve bozuluşun işleme mantığına uymayan başka bir âleme ait olduğunu kolayca benimser veya kendisini sürekli buna ikna eder. O hâlde, ârifin gerçek benliği tamamıyla başka bir âlemdendir. Bu âlem, hulûd (ebediyet) âlemidir.

Arifin kendisi için kendiliğinden oluşturduğu bu tasavvur, onun bu âlemdeki kötülükten mesul olmadığına inanmasını sağlar. Böylece kendisini bir çocuk gibi veya Âdem'in cennetten çıkmadan önceki durumunda olduğu gibi masum görür. Bunun sonucunda halihazırda dünyadaki varlığının tabiî olmayan, sonsuz hakikatine muhalif bir durum olduğunu düşünür. Ebediyet âleminden ayrılıp, kötülüklerle dolu bu âleme atılmasıyla temsil edilen "düşüş"ünün bir günahın, bir hatanın sonucu olması gerekir. Öyleyse durumu düzeltmek, bu durumdan **kurtulmak** için çalışmak gereklidir. Bu yüzden ilk durumuna dönmek için arzu ve iştiyakı artar. Arif, "yeniden dirilişi" önceki yüce bir duruma dönmek olarak tasavvur eder. Bu, mutlak hürriyettir; içinde kisvesini çıkardığı, **"beden gömleğinden soyunduğu"** bir hâldir. Böylece o, doğum öncesi, hatta cismani yaratılışından önceki hâline dönmek için, bedeninden ve onu bu âleme bağlayan her şeyden sıyrılır. Bu, **yeniden yaratılış** (regeneration) veya yeniden doğuş (renaissance)dir. Bu, **meâdın** ta kendisidir.

Artık ârif nereden geldiğini öğrenmiştir. Gerçek yerinin, ona ulaştığında bu âlemin hapsinden kurtulacağı ilk geldiği yer olduğunu anlamıştır. Sadece bu dönüş, kurtuluşunu sağlayacaktır. Artık nereye gideceğini öğrenmiştir, yapılacak tek şey, yola düşmektir. Arif, yolun zor ve zahmetli olduğunu ve bu yolu kademe kademe aşması gerektiğini bilir. Kurtuluş için, her şeyden önce nefsin madde tarafından parçalanıp beden tarafından dağıtılan birliğinin yeniden sağlanması ve içine battığı gaflet ve perişanlık hâlinden kurtarılması sağlanmalıdır. Bunun için, başlangıç "zatın birleştirilmesi" (reassamblement, recollection) olmalıdır. Bu da, birliğinin yeniden kazanılması, ruhi varlığının yeniden düzenlenmesiyle sağlanmalıdır. Bu ilk adımdır, temeli de, kendini tanımadır (marifetu'n-nefs).

Öyleyse **kurtuluş ve selamet,** nefsin bilinmesiyle başlar. Ancak nefsi, âlemin bir parçası olarak değil, ondan daha yüce ve farklı tabiata sahip bir şey olarak tanımak gerekir. Böylece insan, nefsini tanırsa, onu maddenin bölünmüşlüğünden, bedeninin hapsinden kurtarırsa, kendisinden doğduğu hakikati, semavî, ilâhî ve ebedî özünü tanır. Onunla ilgili bilgisi arttıkça, iştiyakı da artar; ona doğru olan yükselişi, ona çok yakın olduğunu (kab-i kavseyn) hissedene kadar

devam eder. Sonra bir an gelir ki, âşık ve maşuk birleşir. İşte o an, "fena" hâli ya da ârifin aslına katıldığı andır.

Bu tavır, açıkça görüldüğü gibi ferdî bir tavırdır: Ferdin, kendi kurtuluşu için benimsediği bir tavırdır, hatta, "aristokratik" bir tavırdır. Çünkü bu tür bir kurtuluş veya kurtuluş "yolu", ârifin inancına göre avamın elinde değildir. Bu yol, "havas/seçilmişler"e, yani Allah tarafından seçilmiş olanlara (:Esprit) aittir. Çünkü insan, yukarıda açıkladığımız anlamda bir ârif olursa, bir mutlak ruha (nous) dönüşür. Başka bir ifade ile, "ruhanîler" (Pneumatiques) tabakasını oluşturan insanların seçkinliğine dayanan bir varlık hâline gelir. Böylece, "nefsanî"lerden (psychiques), yani kendilerini yüce bir ruh hâline getirecek nefese muhtaç olanlardan ayrılır. Daha doğrusu, beden, topraktan başka bir şey olmayan "maddîler" (hyliques) veya "cismanîler"den (charnels) farklılaşır. Bu farklılık sebebi ile, kendisine "keşf olan" hakikatleri avama açıklamasının doğru olmayacağına karar verir. Çünkü onlar, onun seviyesinde olmadıkları için bunu anlamayacaklardır. Öyleyse yapması gereken, ihtiyatlı olup kendisine keşf olunan şeyi "havas" tabakasını teşkil eden "saliklerden" seçilmiş bir cemaat dışındakilere ifşâ etmemektir. Sadece onlar kendi hakikatlerini bilip, varlıkların gerçek/batınî bilgilerini elde edebilmişlerdir: İrfân, "**bâtın**"ın bilgisi olmakla ilimden ayrılır. "İlim" ise sadece "**zâhir**"in bilgisidir.

Öyleyse bu "bâtınî" bilginin içeriği nedir? Bu soru bizi bir tavır olarak irfândan bir teori, bir felsefî-dinî ekol olarak irfânîliğe (gnostisizm) götürür. Fakat burada irfânî tavrın fenomenolojik bir tahlilinden başka bir şey yapmadığımızı yeniden vurgulamak isteriz. Burada görevimiz, açıkça anlaşılabilmesi için konuyu özetleyerek Arapçaya aktarmaktan ibarettir. Kullandığımız kaynak ise -daha önceki bir dipnotta belirtmiştik- tahlilinin unsurlarını İslâm mutasavvıflarından değil, önceki gnostiklerin metinlerinden almıştır. Gnostik tavrın ana düşüncesi olan "**ruhun dünyaya düşüşü ve geri dönüşü**" ile ilgili olarak Avrupalı araştırmacılardan biri, şöyle demektedir: "Gnostikler, nefsin düşüşü ve yükselişi ile ilgili büyük astrolojik mitolojiyi (le grand mythe astrologique) Babillilerden almışlardır: Ruh, semadan felekler aracılığıyla aşağı doğru iner. Ölümden sonra ise bu ameliye aksi istikamette gerçekleşir/urûc. Nefisler, her daireden aldıklarını orada bırakarak yükselirler. Kendini kurtuluşa eriştiren insan (le sauveur sauvé), yani dünyevî (cismanî ve hissedilen) varlıklara dağılmış olan nuranî parçalarını ve dolayısıyla kendini kurtuluşa erdiren insan fikrinin kaynağı ise İran'dır."[16]

16 Hutin, *Les Gnostiques*, 83

Bu gnostik tavrın özellikle II. ve III. yüzyıllarda ortaya çıkışının arkasındaki objektif, toplumsal ve tarihsel amillere gelince bunlar, uzman araştırmacılara göre Hıristiyanlık, Yeni Eflatunculuk ve gnostisizmlerde bulduğumuz "hâlas" (kurtuluş, le salut) düşüncesinin arkasındaki amillerin aynısıdırlar. Bu üç düşünce akımı, "aynı probleme" cevap vermeye çalışmışlardır. Bu problem, "öncelikle vicdanî bir ihtiyaçta, yani kurtuluşa olan ihtiyaçta örneğini bulan bir problemdir." Fertte bu ihtiyacı doğuran şey ise yalnızlık ve uzlet (solitude) hissidir. Önce Hellenistik krallıkların ortaya çıkması, ikinci olarak da orta-Akdeniz bölgesini birleştiren Roma fetihlerinin başlamasının ardından Yunan sitesinin (polis) gelişmiş bir dünyaya dönüşmesi, insanı, kişinin kendisi için bir mana ve kâbiliyetleri için bir işlev bulduğu şehirden gittikçe kopardı. Bu dönüşüm, Aristoteles'in deyimi ile "siyasî hayvanı" (canlıyı), Chrysipe'nin ifadesiyle de "toplumsal hayvanı" meydana getirdi. "Kendi içinde insicamlı bir dünya teşkil eden, fakat her şeyden uzak olan bu uzlet, bir bütün olarak dünyanın ayrılmaz bir parçasını oluşturan, evine her girişinde kendini tam olarak hür hisseden dünya vatandaşına, kendi "ben"ini açar. Bu kişi, nerede olursa olsun uzun vadede kendini yalnız hisseden, içe kapanık, dış dünyadan bütünüyle kopuk birisidir. Bu yalnızlık ona, biricik değermiş gibi kendi kendisi ile ilgilenmesini öğretir. Böylece o, bağlarını koparır. Tarif edilemeyecek bir birlik/vahdet içinde hayal ettiği aşkın bir Tanrıya duyduğu iştiyakın tesirinde ruhunu bu âlemin ötelerine taşır. Artık, yaratılış ve inayet ilişkisi dahil, bu süflî âlemdeki hiçbir bağ onu bağlamaz. **Yöneldiği Tanrı, kendisi ile yüz yüze konuşabileceği bir tanrıdır."**[17]

İşte bu, gnostik tavırdır. Zikredilenler ise bu tavrın M. II. ve III. yy.'da ortaya çıkıp, yayılmasının arkasındaki tarihsel ve sosyal amillerdir. Bunlar, gnostik tavrın bütün yüzyıllarda yayılmasında etkili olan amillerin aynısıdır. **Gnostik tavır, bireyselliğini nasıl aşacağını bilmeyen ve şahsî problemini toplumsal ve hatta gerekirse insanî bir problem hâline getiren ferdin, gerçekliğin kendisi üzerindeki baskısı arttıkça, gerçeklik âleminden "kayıtsız akıl (el-aklü'l-mustekîl)" âlemine kaçışını ifade eden bir tavırdır.**

Fakat irfân, sadece bireysel bir tavır, sadece sülûk değildir. O, aynı zamanda -tabir caizse- uhrevî bir ideolojidir. Şimdi bir teori olarak irfânın belli başlı özelliklerini tanıyalım.

–3–

Gnostik tavır, yukarıdaki bölümde zikredildiği gibi felsefî bir problemi ortaya atar. Bu, evrendeki kötülük problemidir. Buna göre "ârif" benliğini, içinde

---

[17] Puech, *A.g.e.*, 63

bedenin de bulunduğu dış dünya karşısına koyduğunda ve ruhunu ilâhî aslına döndürdüğünde, bu âlemdeki tüm ilişkilerden münezzeh ve aşkın olan Tanrıyla bu âlem arasında tam ve mutlak bir ayrım yapar. Buna bağlı olarak da, âlemin kökeni ve içindeki kötülüğün kaynağı problemini ortaya atar.

Kadim gnostik literatür bu probleme iki cevap sunmuştur: **Birincisi, felsefî bir eğilim taşır** ve maddenin kadim olduğunu ileri sürer. Yani, maddenin ezelden beri onunla her türlü ilişkiden münezzeh ve müteal olan Tanrıyla birlikte, bi-nefsihi var olduğunu iddia eder. Bu yönelim, âlemin ezelî maddeden nasıl meydana geldiği problemini çözmek için, müteal Tanrı ile madde arasında âlemin yaratılmasını üstlenen üçüncü bir prensipten bahseder. Bu prensip, âlemin varlığının ve içindeki kötülüğün sorumlusu olan **yaratıcı (sani') Tanrıdır.** Böylece prensipler üç tane olmaktadır: 1. Âlem ile her türlü ilişkiden münezzeh **Müteal Tanrı**; 2. **Ezelî madde**; 3. Kendisine bazen tanrının "ilk oğlu" veya "Tanrının oğlu" denen **Yaratıcı Tanrı**. Bu, "küllî akıl"dır. Buna göre ilâh, iki tane olmaktadır: Rahim, Rauf vs. olan iyilik Tanrısı; Kahhar, cezalandırıcı vs. olan kötülük tanrısı. Kurtuluş, bu ikinci ilahın yarattığı şeylerin etkisinden, yani maddesi, arzuları ve cezp edici yönleri gibi, âlemin geçiciliklerinden müteal Tanrının huzuruna yükselmek için gayret etmek ile mümkündür. Böylece ruh, bu gayretinin sonunda Tanrıyla mutlak birliğe ulaşacaktır. Bu felsefî yönelimi, doğu ve batı yeni Eflatunculuğunun kurucusu ve Hermetizmin teorik felsefesini kendilerinden devşirdiği filozoflardan biri olan Apemeeli Numenius benimsemiştir.[18] Gerek Plotinos ve İskender gibi Aristoteles şârihlerinin temsil ettiği "batı ekolü", gerekse Poseidon, Jamblichous, Proclos, Porphyrius es-Sûrî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği "doğu ekolü" olmak üzere genellikle Yeni Eflatunculardan kabul edilen düşünürler, bazı görüş ayrılıklarıyla beraber, bu yönelişte Apemeeli Numenius'u takip etmiştir. Bunlar, irfânın "aklîleştirilmesi" için gayret göstermiş, gnostisizmlerinde "rasyonel" bir tavır sergileyerek, seçmeci felsefî sistemlerini İbn Sînâ'da göreceğimiz gibi bir tür "aklî tasavvuf" ile taçlandırmışlardır.[19]

Gnostik literatürün kötülük problemine dair sunduğu ikinci cevap, **mitolojik bir yöntem** takip eder. Başka bir deyişle cevap, kötülüğün kaynağını açıklayan bir araç olarak mitolojiye dayanır. Bunu da, kötülüğü ilk insan olan semavî insanın işlediği günaha irca ederek yapar. Buna göre bu yönelimin temsilcileri, "tek prensip" düşüncesinden hareket ederler. Bu prensibe de, "**Nur/ışık**" ismini verirler. Âlem, zulmetin (karanlık) nurdan ayrılmasıyla, Nurun emri ile var olur.

---

[18] Numenius ile ilgili olarak bkz. Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, 169 ve Festugiére, *Hermetisme et mystique paienne*, (Paris, Aubier, 1975), bl. 1.

[19] Bkz. *A.g.e.*, 3. bölüm, 2. kısım.

Bu karanlık, tabiat veya kendisinden âlemin meydana geleceği ilk madde olacaktır. Sonra "Nur" yaratır; kadim metinlerin tabiri ile "biricik, bir ve aynı anda hem erkek hem de dişi olan "Nur, doğurur." Nur, âlemin yaratılışını deruhte edecek ilk oğlunu doğurur. Bu oğul, Yaratıcı Tanrıdır (el-ilâhu's-sâni'). Sonra da, ikinci oğlu olan semavî insanı doğurur. Semavî insan, günah işleyecek, akabinde de madde ile birleşecektir. Kadim metinlerin tabiri ile, madde ile "evlenecek"tir. Daha sonra da diğer varlıkların ortaya çıkışı (zuhur) gerçekleşir. Buna göre kurtuluş, nefsin bir silsile içinde maddeden kurtarılması olacaktır. Bu silsile sayesinde yaratıklar aslına; âlem de, varolmadan önceki hâline döner. Artık o, her şeyi kaplayan ve kendisinden başka bir şeyin olmadığı nurdur. Buradaki "mebde ve meâd" (başlangıç ve son) kıssasında, Tevrat'taki yaratılış hikayesinden esinlenmenin yanında Babil, İran ve Yunan mitolojileri de kullanılmıştır.

Mebde ve meâd kıssasını mitolojik tarzda açıklayan ve bu konuda ilk Hermetik kaynak olarak kabul edilebilecek en önemli Hermetik metinlerden birisi, Hermetik Metinler Küllîyatı'nın (Corpus Hermeticum)[20] başındaki metindir. Bu metinde Hermes, işrakî müşahedelerinin birinde kendisi ile müşahedesinde Poimandres[21] ismini taşıyan ve metne ismini veren Müteal Tanrıyla sohbetini anlatır. Okuyucu, kitabın bu kısmının konularına önsöz teşkil ettiği için metnin önemini idrak edecektir. Bu metnin önemine binaen burada, öncelikle okuyucuya sunulmasında fayda gördüğümüz bir özetten sonra, metnin tamamının tercümesini vermeyi istedik.[22]

Metin, Nûr'un önceliğini tespit ederek başlar: Hermes, rüyasının veya keşfî müşahedesinin başında her şeyi kaplayan ve en yükseğe çıkmaya başlayan bir Nur görür. Böylece karanlık, aşağıda kalacak ve tabiat veya ilk madde olan rutubete dönüşecektir. Bunu, mukaddes ilâhî kelimenin (kelâm) nurdan suduru ve semavî âlemi oluşturan iki tabiî unsurun zuhuru takip eder. Bunlar, ateş ve havadır. Ateş ve hava, rutubetli tabiattan ortaya çıkarlar. Buna karşılık, toprak ve su tabiatta karışık olarak mukaddes kelimenin (kelâmın) etkisiyle hareket edici olarak kalırlar. Bundan sonra rüyanın bu kısmının tabiri yapılır: Buradaki nur, Akıl (Nous), Müteal Baba-Tanrıdır. Kelime ise onun ilk oğlu, Yaratıcı-Tanrıdır.

Bundan sonra, âlemin yaratılışının ikinci aşaması gelir. Bu, Nurun, sayılamayacak kadar çok "**kuvvetler**"e (:Platonik İdealar, ruhanî suretler, Allah'ın as-

---

[20] Hermes Trimegister, *Corpus Hermeticum*, trc. A. J. Festugiére, I (Paris, Les belles lettres, 1945-54). Bu küllîyat dört ciltten oluşmaktadır.

[21] Poimandres Hermetik literatürde dört farklı rolü olan bir şahsiyettir: Bazen Aşkın Tanrı, bazen uluhiyyetin güçlerinden bir güç, yani meleklerden bir melek vs. olur.

[22] Bu özette, *Corpus Hermeticum* mütercimінin metinle ilgili hazırladığı ayrıntılı taslağa dayandık.

kerleri olan melekler) nüfuz etmesi, nur ile ateşin birbirinden tamamen ayrılması ve ateşin sabit konumuna yerleşmesi merhalesidir. Ateş, daha önce tabiattan yükselmiş, yükseğe yönelmiş ve nurla birleşmiş idi. Şimdi ise ateş, nur'dan ayrılıp, göğün maddesini oluşturmuştur. Daha sonra müşahedenin bu kısmının tabiri yapılır: Buradaki kuvvetlerle dolu muranî âlem, makul âleme, yani nurâni varlıklar âlemine delâlet eder. Duyular âlemi ise ilâhî iradenin arzusuyla meydana gelir. İlâhî irade, mukaddes kelâmı algılayarak, güzeller güzeli ulvî âlemi taklide başlayıp, dünyevî varlıklara nefislerini dağıttığı zaman duyular âlemi meydana gelir.

Bundan sonra üçüncü aşama başlar. Erkek ve dişi, nur ve hayat olan Baba (:Aşkın Tanrı, Nur), İkinci Aklı, yani ateş ve nefesin (souffle) Tanrısı olan Yaratıcı Tanrıyı meydana getirir. Yaratıcı Tanrı, âlemi acımasız mutlak bir zorunlulukla yönetecek olan yedi feleği meydana getirir. Bu mutlak zorunluluk, **kader** (destinee) olarak isimlendirilir. Bundan sonra mukaddes kelâm (kelime), tabiat âlemini, yani toprak ve suyu terk ederek göğe yükselir ve kardeşi olan Yaratıcı Akılla birleşir. Çünkü, her ikisi de aynı cevherdendir. Bunlar, yedi felek dairesine (:ateş daireleri, göksel küreler) ilk hareketi vermek için beraberce çalışırlar. Böylece felekler, dairevî/döngüsel hareketlerine başlarlar. Bu arada toprak ve ateş de, birbirinden ayrılmıştır. Bu dairevî hareketin etkisiyle, yeryüzünde ve sularda kara ve su canlıları meydana gelir.

Dördüncü aşama, İlk Aklın, (Müteal Tanrı) kendi suretine göre yarattığı semavî insanın (:insan-ı kâmil, ilk insan, cennet Âdem'i) ortaya çıkmasıyla başlar. İlk akıl, kendi sureti olduğu için bu insanı sever ve ona bütün yaratıklarına egemen olmayı bahş eder. Semavî insan, kardeşi Yaratıcı Tanrı gibi bir şey yaratmak ister ve Baba'nın (Yüce Tanrı) izni ile halk (yaratma) küresine girer (:yedi kürenin âlemi, mukaddes kelimenin âlemi olan Emir âleminin mukabili halk âlemi). Yedi feleğin nefisleri, onu görürler ve onunla ilgilenirler, güzellikle karşılarlar. O da, onların tabiatlarını kazanır. Daha sonra bu yedi kürenin çevresini kat ederek, tabiattaki en dibe (yeryüzü ve denizler) doğru uzanır. Sureti sulara yansıyıp gölgesi yeryüzünde belirince, tabiat ona âşık olur. O da suretini su üzerinde yansımış olarak görünce onu beğenir ve (:nergis gibi güzel suretinin yansıdığı yer) yeryüzüne yerleşmek ister ve hemen aşağıya iner. Tabiat, sevgilisini karşılar ve kucaklaşırlar, çiftlerin birleşmesi gibi birleşirler. **İşte bu, düşüş veya günahtır.** Bu düşüşün sonucu olarak insan, artık iki tabiatlı bir varlık olacaktır: Tabiata ait olan bedeniyle fani, semavî insana raci olan aslî mahiyetiyle ölümsüzdür. Böylece, aynı anda kaderin hem esiri hem efendisidir.

Artık, yeryüzündeki oluş ve üreme ameliyesi başlar. Şöyle ki, yeryüzüne inerek onunla sevgi ve aşk bağıyla birleşen bu semavî insan, sevgilisini döller ve yeryüzü anında yedi âdemîyi (:beşerî varlıklar) doğurur. Bunların her birisi, aynı

anda hem erkek hem de dişidir. Sayıları ve özellikleriyle de, semadaki yedi yıldızın benzeridirler. Bunlar, bedenleriyle kendilerinden oluştukları dört unsura, nefisleriyle semavî insana bağlıdırlar. Semavî insan, bu varlıklarda iki parçaya bölünmüştür. Bunlar, nefis ve akıldır. Daha önce bu ikisi onda hayat ve nur idiler ve bunlar ona Babasından ulaşmıştı. Duyular âleminin bütün varlıkları, süresi bilinmeyen devir sona erinceye kadar bu şekilde kalacaklardır.

Bu devrin tamamlanmasının ardından bütün beşerî ve hayvanî varlıklar, yüce Tanrı'nın irade ve sözüyle erkek ve dişi olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. İlâhî inayet fiili ve bütün semavî kürelerin aracılığıyla canlı varlıklarda üreme ve çoğalma başlar. Her birisi, kendi türüne göre çoğalır.

Bu bölüm, müşahedenin birinci kısmıdır ve gördüğümüz gibi "başlangıç/mebde"ile ilgilidir. İkinci kısım ise "son/meâd" ile ilgilidir. Bu bölüm, kendini, yani kökenini ve (Allah'ın oğlu olan semavî insandan geldiği için) ölümsüz bir varlık olduğunu bilen insanın, iyiliğe bağlanması ve onu elde edeceğini vurgulamakla başlar. Bu insanın sonu, bütünüyle hayat ve nur olan hayır ve güzellik âleminde ölümsüzlüğe kavuşmaktır. Aşk ve tutku günahından, yani "sevgi suçu"ndan kendisine bulaşan bedenine bağlı kalan insanın sonu ise karanlık bir ölümdür. Bu insan, bedenine köle olarak yaşadığı için kendisine verilen her cezaya müstahaktır. Beden ise aslı ilk karanlık olan tabiata racidir. **Böylece kurtuluş yolu, nefsi bilmek ile başlamaktadır. Bu da, yegâne kurtarıcı olan irfânın ta kendisidir.**

Bundan sonra eskatolojik/uhrevî konulardan bahsedilir. Önce herhangi bir şahıs öldüğü vakit, bedeninin parçalanacağı, suretinin gözlerden kaybolacağına değinilir. Ölümün dağıttığı tabiatı ise şeytana katılır. Buna mukabil, duyusal güçlerinin her birisi, geldikleri kaynağa (:yıldızlar âlemi) dönerler. Öfke ve arzu/gazabî ve şehevî güçleri ise tabiata (maddeye) döner. Artık, geriye sadece nefis kalır. O da, hemen aslına yönelerek göğe yükselir. Nefis, bu yükselişinde/mirac yedi feleği geçer. Her felekte, yeryüzüne inen semavî insan olarak kendisinden almış olduğu şeyi bırakır. Böylece, sekizinci göğe her şeyden arınmış ve soyutlanmış olarak ulaşıncaya kadar kisvelerini birer birer çıkarmaya başlar. Sonunda, Müteal'e yakın olan yüce "kuvvetler" (melaike-i mukarrebûn) mertebesine girerek, onlardan birisi olur ve kendisiyle birleşmek için Tanrıya döner. İşte, irfânın sonu budur.

Bu, Hermes'in müşahedesinin özetidir. Aşağıda bunun tam tercümesini sunuyoruz.[23]

---

[23] Burada metnin orijinalindeki kenar rakamlarını olduğu gibi bıraktığımızı, sadece her rakam için

Hermes'in Müşahedesi/Rüyası

Hermes der ki:

1- "Bir gün, çevremdeki varlıklar hakkında düşünceye dalmıştım. Düşüncem, ulvî varlıkları da içermekteydi. Bu esnada duyularım, fazla yemek veya bitkinlikten derin bir uykuya dalmış insanlarınki gibi, tamamen kapalıydı. Ben bu hâlde iken, hiç bir ölçü ve kıyasa sığmayan, upuzun boylu bir varlık bana ismimle seslenerek şöyle hitap etti:

- Neyi duymak ve görmek istiyorsun? Düşünmek ile neyi öğrenmek ve bilmek istiyorsun?"

2- Ben: "Fakat, sen kimsin?" dedim:

- Ben, Poimandres'im, her şeyin sahibi olan Rab.[24] Senin ne dilediğini bilirim ve her yerde seninle beraberim" diye cevap verdi.

3- Dedim ki: "Varlıkları bilmek istiyorum; varlıkların tabiatlarını tanımak ve Tanrıyı bilmek istiyorum." Sonra şöyle devam ettim:

- Ah, dinlemeyi ne kadar çok istiyorum!" Şöyle cevap verdi:

- Bilmek istediğin her şeyi aklına iyice getir, ben de sana öğreteceğim."

4- Sözünü bitirir bitirmez görüntüsünü değiştirdi. Göz açıp kapayıncaya kadar her şey, önümde belirdi; uçsuz bucaksız bir alan gördüm. Her şey parlak ve latif bir Nur'a dönüştü. Bu nur, ona bakar bakmaz aklımı başımdan aldı. Birazdan koyu ve ürkütücü bir karanlık/zulmet belirip aşağıya doğru kıvrıldı, sanki bir yılan gibi idi. Bu karanlık, bir tür ıslak tabiata dönüştü.[25] Daha sonra, büyük bir sarsıntı geçirip, ateşin duman çıkarması gibi bir tür buhar püskürterek, inilti gibi tanımlanamayacak türde bir ses çıkardı. O karanlıktan bir çığlık yükseldi. Ben onu, ateş sesine benzettim.

5- Bu arada, mukaddes Kelime nurdan taşarak tabiatı kuşatıp sardı.[26] Daha sonra bu ıslak tabiatın dışındaki saf bir ateş, yücelere doğru yöneldi. Ateş, canlı, latif ve aynı zamanda parıltılıydı. Bu nârî nefesin zuhurunun ardından, hafifliğinden dolayı hava, toprak ve suyu terk ederek yukarılara doğru yükseldi ve

---

ilgili satıra döndüğümüzü belirtmek istiyoruz.

24 Motamot tercümesi şöyledir: "Ben Poimandres, mutlak hükümranlığın aklı." Burada akıldan maksat, her şeyi gözeten küllî akıldır ve Aşkın İlâh'ın mertebesine tekabül eder.

25 Rutubet, dört tabiattan (sıcaklık, kuruluk, soğukluk, rutubet) biridir. Antik düşünceye göre tabiattaki varlıklar bu dört özellikten oluşurlar.

26 Erkeğin dişiyi sarması gibi.

ateşle birleşti. Âdeta, ona bağlıymış gibi göründü. Toprak ve su ise birbirleriyle karışmış ve âdeta biri diğerinden ayrı olarak görülemeyecek şekilde mekanlarında sabit kaldılar. Her ikisi de, kelimenin (:ilâhî) soluğunun etkisiyle[27] sürekli olarak hareket ediyorlardı. İlâhî kelimenin soluğu, duyulduğu kadarıyla, onlardan daha yukarıya intikal etmişti.

6- Sonra Poimandres bana: "Bu sahnenin ne anlama geldiğini anladın mı?" diye seslendi. Ben de, "bunu senden öğreneceğim" dedim. Bunun üzerine şöyle dedi: "Nur, benim; yani senin ilahın olan Akıldır. O, maî/rutubetli tabiatın karanlığın dışında meydana gelmesinden önce vardır. Akıldan sâdır olan nuranî kelime ise Tanrı'nın oğludur."[28] Ben, "gerçekten mi!" dedim. Dedi ki: "Bununla ne kastettiğimi anla! Senin içinde olup gören ve dinleyen şey, Rabbın kelimesidir.[29] Akıl ise Baba Tanrı'dır. Her ikisi -kelime ve akıl- birbirlerinden ayrılmazlar. Çünkü bu ikisinin birliği, hayatın ta kendisidir." "Teşekkür ederim" dedim. "Düşünceni Nûr'da yoğunlaştır ve onu tanı!" diye karşılık verdi.

7- Bu sözlerden sonra uzunca bir süre gözlerini dikerek bana baktı. Ben görünüşünün heybetinden titremeye başladım. Başını kaldırdığı zaman aklımda sayısız güçlerden oluşan[31] ve sınırsız bir âleme dönüşmüş olan nuru gördüm. Ateş, çok büyük bir kuvvetle kuşatılmıştı. Nur, ateşi böyle bir kuvvetle tuttuğu için ateş mekanına yerleşmiş ve hareket edemez olmuştu. İşte bu, bu müşahedede kendi düşüncemle Poimandres'in sözünü pekiştirici olarak gördüğüm şeydi.

8- Fakat ben kendimi kaybettiğim için, Poimandres şöyle ilave etti: "Kuşkusuz, sen, akılda örnek sureti gördün. O, her prensipten ve sonu bilinmeyen başlangıçtan önce olan prensiptir."[32] Poimandres, bana bu şekilde hitap etti. Ben ise "öyleyse tabiatın unsurları nereden sâdır oldu?" dedim. Şöyle cevap verdi: "Tabiatın unsurları, Tanrı'nın iradesinden çıkmıştır. İrade-i ilâhîyye, Kelimeyi algılayıp, parlak ve güzel idealar âleminin ışıldamasını gördüğünde, ona benzemeye çalışmıştır. Böylece, unsur ve ürünlerine göre nefisler, düzenli bir âlem şeklinde meydana gelmiştir.

---

27 "Le souffle du verbe": İlâhî kelimenin soluğu.

28 Buradaki akıl veya nur Yüce Tanrı'ya işaret eder. Kelime veya oğul ise Yapıcı Tanrı, suret verici, yaratıcı anlamına gelir.

29 Le verbe du Seigneur.

30 Aklım: Aynı zamanda ferdi akıl, tek bir insanın aklı ve ilâhî küllî akıl anlamlarına gelir. Burada bu iki anlam arasında bir fark yoktur. Çünkü Hermes bu bakışların etkisiyle Tanrı ile bir olmuştur.

31 Puissance: Güçler. Bu kelime hermetik metinlerde bazen Eflatun'un ideaları kavramına yakın bir anlamda, bazen Allah'ın askerleri anlamında, bazen de melekler veya onlara delâlet edecek anlamda kullanılır. Bkz: Festugiére, *La revelation d'Hermes Trismagiste*.

32 Le préprincipe.

9- Akıl Tanrı, hem erkek hem dişi,[33] hem hayat hem de nur olduğu için, kendi sözüyle ikinci bir yaratıcı akıl meydana getirdi.[34] Ateş ve havanın tanrısı olan bu akıl, devirleriyle duyular âlemini kuşatan yedi müdebbir/yönetici feleği yarattı. Bunların duyular âlemini idare etmelerine **kader**[35] denir.

10- Bu arada Allah'ın kelâmı Yaratıcı Akılla birleşmiş bir hâlde, (çünkü her ikisi de aynı özdendir) unsurları terk ederek süflî yöne doğru inmeye başladı. Bu yön, şimdi yaratılmış olan tabiata aittir. Bu yüzden tabiatın süflî unsurları, kendi başlarına terk edilip, akıldan mahrum edilmişlerdir. Böylece onlar, salt madde olarak kalmışlardır.

11- Bu sırada, kelâmla birleşen, felekî daireleri kuşatan ve onların bir tür ses çıkararak dönmelerini sağlayan Yaratıcı Akıl, meydana getirdiği şeylerin döngüsel hareketleri için ilk ivmeyi verip, onları kendi hâllerine bırakmaya girişir. Böylece bu itkiyle hareketleri sonsuza kadar devam eder. Çünkü o, bittiğinde, yeniden başlayan bir harekettir. Bu aklın[36] iradesiyle, feleklerin kendi yörüngelerinde dönmesinden akılsız canlılar meydana gelmiştir. (Çünkü bu felekler, aklı korumamışlar ve ondan uzaklaşmışlardır.) Bu canlılar, süfliliğe yönelen unsurlardan (hava, su ve toprak) meydana gelirler. Hava, kanatlı hayvanları meydana getirirken, yüzen canlılar sudan meydana gelir. Tanrının izni ile sudan ayrılan topraktan ise dörtayaklı, sürüngen, vahşi ve evcil kara hayvanları meydana gelir.

12- Sonra her şeyin babası, hayat ve nur olan Akıl, kendisine benzeyen bir **insan** yaratır.[37] Meydana getirdiği oğlunun kendisine benzeyen güzelliğine hayran kalır. Gerçekte Allah, oğlunda kendi suretini sevmiştir. Bütün yaratıklarını onun hizmetine verir.

13- İnsan, Yaratıcı Tanrı'nın yıldızlar âleminde yaptıklarını görüp[38], kendisi de bir şey yapmak isteyince Baba ona izin verdi. En yüce kelimeye (kelime-i

---

[33] Bu, kadim öğretilerin literatüründe bulunan İslâm dışı bir tabirdir. Bundan maksat onlara göre Baba Tanrı'nın birinci ve ikinci oğullarını evlilik olmaksızın kendisinin doğurmasıdır. Çünkü O aynı zamanda hem erkek hem de dişidir ve ortağı yoktur.

[34] İncab etti, doğurdu.

[35] Destinée.

[36] "Noûs" Yüce ilâh.

[37] Semavî (kozmik) insan kavramı İran kaynaklıdır. Bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Nşr. Abdülazîz el-Vekîl, (Kahire, Müessesetü'l-Halebî, 1968), III, 38. Onlara göre ilk insan Keyumeris olarak isimlendirilir. Şehristânî ona inananları "keyumerisiyye" olarak isimlendirir. Ayrıca bkz. Hans Hezekiel Shids, *el-İnsânü'l-kâmil inde'l-müslimîn*, trc. Abdurrahmân Bedevî, (Kuveyt, 1978) içinde "el-İnsânu'l-evvel fi'd-diyânâti'l-İraniyye" bölümü.

[38] Tam tercümesi: Yapıcı Tanrının ateşte yaptığı şey. Maksat yüce âlemdir. Ateş bu âleme yükselir ve bu âlem ateş küresi: yıldızlar âlemi olur.

ulyâ) sahip olacağı yaratılış küresine[39] girince, kardeşinin yarattığı şeyleri gördü. Yedi yönetici felek[40], ona hürmet etti ve her birisi, onu kendi yönetim ve derecesine ortak ettiler. Böylece, onların mahiyetlerini tanıyıp, tabiatlarına ortak oldu. Sonra onların feleklerinin çevresini aşarak, gök âleminin hakiminin gücünü öğrenmek istedi. Bunu da, sonuncu feleğin gücünü deneyerek öğrenebilirdi.

14- O zaman fani varlıklar ve akılsız hayvanlar âleminde, en yüce hükmün sahibi olan **insan** öne çıkıp, bir ucundan diğer ucuna katettiği semavî kürelerin ardından baktı, Tanrının yüce suretinden daha aşağıdaki tabiatı buldu.[41] Tabiat, Yüce Tanrının suretinde olmasının yanında, sınırsız bir güzellik ve yedi feleğin kuvvetleriyle donanmış olarak onu görünce, sevgi ve aşkla gülümsedi. Çünkü, bu güzel suretin ana hatlarını su üzerinde, gölgesini ise toprağa yansımış hâlde görmüştü. Semavî insan ise tabiat hâlinde kendisine benzeyen sureti suya yansımış bir şekilde görünce ona âşık olup yeryüzünde kalmak istedi. Bunu isteyince de hemen eyleme geçirdi ve akıldan mahrum tabiata yerleşti. Tabiat da, maşukunu kabul edip, bağrına bastı ve birleştiler. Çünkü her ikisi de, birbirine meftun olmuşlardı.[42]

15- İşte bu, insanın yeryüzündeki bütün varlıklar arasında çift tabiatlı tek canlı olmasının sebebidir. O, bedeni ile fâni, gerçek insan ile ölümsüzdür. İnsan, hakikati açısından ölümsüz olup, bütün eşyada tasarruf sahibi ise de, ölümlü varlıkların çektiği sıkıntıları çeker ve kadere boyun eğer. Böylece o, feleklerin üstünde olsa ve onları kuşatsa da, aynı zamanda onların kölesidir. Hem erkek hem dişi olan bir Babanın oğlu olduğu için, hem erkek hem dişi olsa da; uykudan münezzeh bir varlıktan doğduğu için uyku bilmezse de, aşkın ve uykunun karşısında mağlup olmuştur.

16- Sonra, "Rabbim! Ben de Kelime'ye aşığım" dedim. Dedi ki; "Şimdi sana bildireceğim şey bu güne kadar korunmuş bir sır olarak kaldı: Gerçekte tabiat, sevgiyle **insanla** birleşince, garip ve dehşetengiz bir şey meydana getirdi. Önceden dediğim gibi, İnsan ateş ve havadan oluşmuş yedi yönetici feleğin ortak özelliklerini benliğinde taşıyordu. Tabiatın sabrı olmadığı için, hemen yedi âdemî varlık doğurdu. Bunlar sayıları ile, yedi yöneticinin tabiatlarına benzemekteydi. Bunların her biri, aynı anda hem erkek hem de dişi idi. Hepsi birden yüzlerini göğe çevirmişlerdi." Bunun üzerine şöyle dedim: "Ey Poimandres! Seni dinlemek için güçlü bir arzu duyuyorum. Devam et lütfen!" Şöyle cevap verdi: "Sus!

39 La sphere démiurgique.
40 Yedi gezegen ve onların felekleri ilk oğul, yani Yapıcı tanrı tarafından yaratılmıştır.
41 Çünkü Allah onu kendi suretinde yarattı.
42 Cinsel birliktelik, yani evlilik anlamında.

Henüz ilk noktanın açıklamasını bitirmedim." Ben de: "Tamam anlat, ben sustum" diye karşılık verdim.

17- Şöyle devam etti: "Daha önce söylediğim gibi bu yedi âdemî varlık, şu şekilde meydana geldiler: Yeryüzü dişi, su ise verimlilik unsuru idi. Ateş, eşyayı olgunlaştırıyordu. Esir, tabiata hayati bir ruh veriyordu. Böylece tabiat, insanın suretine uygun cisimler meydana getiriyordu. İnsan ise hayat ve nur olduğu için nefis ve akla dönüştü: Hayat, nefis; nur da akıl oldu.

Duyular âleminin bütün varlıkları, bir devir sona erinceye kadar bu şekilde kaldılar. Sonra, türler ortaya çıkmaya başladı.

18- "Şimdi dinlemeye can attığın şu konuya kulak ver! Bu dönem sona erince, her şeyi bir arada tutan bağ Tanrı'nın izni ile koptu. O ana kadar hem erkek hem de dişi olan canlılar, daha önce yedi âdemî varlığın ayrıldığı gibi birbirlerinden ayrıldılar. Hepsi, iki sınıfa dönüştü: Birisi erkek, diğeri ise dişi sınıfı. Tanrı, o zaman onlara mukaddes kelâmıyla şöyle seslendi: "Çiftleşin ve çoğalın! İçinizden akıl sahibi olan, ölümsüz olduğunu bilsin. Ölümün sebebi, şehvettir; her varlık bunu bilsin."

19- İlâhî inayet, Tanrının hükmünü yerine getirmek için, kader ve feleklerin suretleri aracılığıyla varlıkları çiftleştirme ve üremelerini temin etme işini üstlendi. Böylece bütün varlıklar, türlerine göre çoğalmaya başladılar. Bunlardan kendini bilenler, seçkinlerden oldular. Ama günah ve şehvetin kaynağı bedenlerine bağlananlar ise şaşkın bir hâlde karanlıkta kalırlar, duyularıyla ölümün acısını tadarlar."

20- Bunun üzerine şöyle haykırdım: "Cehalet içinde kalıp, ölümsüzlükten mahrum olan bu kimseler, ne türlü bir büyük günah işlediler?" Şöyle cevap verdi: "Anlaşılan benden dinlediklerini düşünmedin. Sana dikkatli ol demedim mi?" "Dikkat ettim ve düşündüm, aynı zamanda sana teşekkür ederim" dedim. Dedi ki: "Eğer dikkatle dinlediysen, hayatı terk eden o kimselerin niçin ölümü hak ettiklerini söyle bana?" Şöyle cevap verdim: "Çünkü bedenin kaynağı, içinden nemli/rutubetli tabiatın çıktığı koyu karanlıktır. Duyular âlemindeki cisim, bu ıslak (rutubetli) tabiattan meydana gelmektedir. İşte ölüm de, bu cisimden beslenir."

21- Dedi ki: "Şimdi gerçekten anladın dostum! Fakat Tanrı'nın buyurduğu gibi; niçin 'kendini bilen, kendine döner'?" Cevap verdim: "Çünkü o, nur ve hayattan müteşekkildir, her şeyin Rabbidir. İnsanı yaratan Rabdir." Dedi ki: "Nur ve hayatın, insanı meydana getiren Baba Tanrı olduğunu söylüyorsun. Hayat ve nurdan yaratılmış, bu iki unsurdan oluşmuş özelliğinle kendini tanırsan, bu durumda hayata döneceksin." Bu, Poimandres'in sözüdür.

Bunun üzerine şöyle sordum: "Öyleyse, açıkla bana ey İlahım! Yüce Tanrı'nın, "akıllı insan, kendini bilsin" sözüne uygun olarak tekrar hayata nasıl dönebilirim.

22- "Gerçekte bütün insanlar akıllı değil midir?" Dedi ki: "Dilini tut dostum. Ben, akılım; arınmış, merhametli takvalı velilere yakınım. Yanlarında olmam, onlara bir destektir. Bu destekle bir anda her şeyi bilirler ve sevgiyle Baba Tanrıya itaat ederler. Ona şükreder ve lâyığı veçhile onu tesbih ederler. Bedenden ayrılıp bedeni sonu olan ölüme terk etmeden önce, duyularını öldürürler. Çünkü onlar, duyuların işlerini bilirler. Dahası, akıl olan ben, onlara saldıran bedenî fiillere izin vermem. O fiillerin onlara etki etmesine izin vermem. Şöyle ki, kapıların bekçisi olmak özelliğim ile, tefekküre dalmaya engel olan kötü fiillere kapıları kapatacağım."

23- Anlamayanları, kötü kalplileri, günahkârları, kindarları, açgözlüleri, katilleri ve kafirleri, bunun için uygun olan insana cehennem oklarıyla saldıran şeytanla baş başa bırakacağım. Şeytan, varacağı yer şiddetli bir azap olsun diye, onun duygularını etkileyip, isyana teşvik edecektir. Böylece bu insan, arzularını sınırsızca şehvetlerine yöneltmeye devam edecek, kendisini tatmin edecek bir şey olmaksızın karanlıklar içinde boğuşacaktır. Bu, ona azap veren şeydir. Kendisini yakan ateşin sürekliliği ile kavrulur."

24- Dedim ki: "Ey Akıl! Bana gerçekten her şeyi arzuladığım şekilde öğrettin. Şimdi de bana miraçtan ve niteliğinden bahsetmeni istiyorum." Poimandres buna şöyle cevap verdi: "Bedenin öldüğünde ondan ayrılıp onu çürümeye terk edersin. Bedenin önceden taşıdığı suret, gözlerden kaybolur. Artık, şuursuz kalan doğal varlığını şeytana bırakırsın. Cismani duyuların yükselerek, her biri kendi kaynağına döner. Bunlar, yeniden yıldızlardaki güçleriyle birleşirler. Gazap ve şehvet güçleri ise akıldan mahrum tabiata dönerler.

25- Artık insan, göğe yönelir ve semavî kürelerin suretlerine doğru yol almaya başlar. İlk kürede (:Ay) gelişme ve eksilme gücünü bırakır. İkinci kürede (:Merkür), artık hiç bir fonksiyon icrâ etmeyecek olan kötülük ve hilekârlık güçlerini bırakır. Üçüncü (:Zühre/Venüs) kürede, etkisiz hâle gelen arzu vehmini terk eder. Dördüncü kürede (:Güneş) büyüklenmeyi terk eder. Bu küre de artık, harekete geçirdiği arzu duyulan hedefleri yitirmiştir. Beşinci kürede, (:Merih) sorumsuzluk ve yalan iddiayı bırakır. Altıncı kürede (:Müşteri) zenginliğin doğurduğu ve artık etkisiz kalan yasak arzuları terk eder. Yedinci kürede (:Zühal) tuzak kuran yalanı terk eder.

26- Böylelikle felekî kürelerin kendisinde bıraktığı tabiatlardan arınmış bir hâlde, kendi zatî kuvvetinden başka hiçbir güce sahip olmaksızın sekizinci göğe girer. Yüce Tanrı'yı, kuvvetler ile beraber tesbih eder. Onun gelişi, bütün Kuv-

vetleri mutlu eder. O da, diğer kuvvetler gibi olduğu için sekizinci gök üzerine yerleşerek, Baba Tanrı'yı yumuşak bir sesle tesbih eden diğer Kuvvetleri duyar. O zaman hepsi birden işlerini bu Kuvvetlere havale ederek mükemmel bir nizam içinde Babaya doğru yükselip, bu Kuvvetlerin aynısı olurlar ve yüce Tanrıyla birleşirler. Çünkü bu, irfâna sahip insanların mutlu sonudur. Bu son, onların da Tanrı hâline gelmesidir. Şimdi ne bekliyorsun artık? Benden bütün yolu öğrendiğine göre, hidayete ehil olanlara yol göstermeye başlamayacak mısın? Belki, Tanrı senin aracılığınla tüm beşeriyeti kurtarır!"

27- Sözünü bu kelimelerle bitirdiği zaman, Kuvvetler arasında gözümün önünden kayboldu. Ben ise âlemlerin Rabbine hamd ve şükür ettim. Gördüklerim teyit edilip, her şeyin hakikatine muttali olarak en yüce müşahedeye nail olduktan sonra Poimandres ayrılmam için bana izin verdi. Ben de, insanları bu yola çağırmaya ve onlara takvanın ve ırfânın güzelliğini açıklamaya başladım: "Ey insanlar! Ey yerden (:topraktan) yaratılan kimseler! Ey gaflete, uykuya ve Tanrıyı bilmemeye terk edilenler! İçkiden uzak durun, zulüm içinde yuvarlanmayı bırakın! Hâlbuki siz, hayvanî bir uykuya dalmışsınız!"

28- Onlar ise nidâmı duyunca beraberce bana yöneldiler. Ben de onlara şöyle seslendim: "Ey insanlar! Ey topraktan yaratılanlar! Ölümsüzlerle beraber ölümsüzlüğe ulaşmaya gücünüz yeterken niçin ölüme teslim oldunuz? Sapıklık yolunu tercih eden ve cehaleti dost edinen sizler! Tövbe ediniz. Nefislerinizi karanlık bir ziyandan kurtarıp ölümsüzlerle beraber olunuz. Nefislerinizi sapıklıktan bir defada ve ebediyete kadar kurtarınız!"

29- O zaman daha önce benimle alay edenlerin bir kısmı, ölüme doğru gittikleri için kendi nefislerini kötülemeye başladılar. Diğerleriyse ayaklarıma kapanıp onları bilgilendirmem için yalvardılar. Onları kaldırdım, beşeriyetin hidayeti için öğretiyi yaymaya başladım: Kurtuluşa nasıl ulaşılır ve bunun yolu nedir? Onlara hikmet tohumlarını ektim ve ab-ı hayattan içmeye başladılar. Gece gelip de güneşin ışığı tamamen kaybolmaya başlayınca onları Tanrı'ya şükretmek için duaya çağırdım. Dualarını bitirince, her biri yatağına uzanıp uykuya daldı.

30- Ben ise kalbime Poimandres'in bana bahşettiği ihsanını nakşettim. Arzuladığım şeye nail olmaktan dolayı büyük bir mutluluk içindeydim. Gözlerimin kapanması, benim için gerçek görme hâline geldiği gibi, bedenin uykusu da, nefsin hafif bir uyuklamasına dönüştü. Susmam, ilâhî mesajın gelmesi için çektiğim sıkıntı ve sancı idi. Konuşmamın ibaresi ise değerli incilerden oluşmuştu. Bütün bunları yaşadım. Çünkü ben akıldan, yani Poimandres'ten melekûtun Rabbinin kelâmını algıladım. İşte ben, burada ilâhî nefesin hakikatiyle dopdoluyum. Bütün kalbimle ve güçlerimle Baba Tanrı'ya şu niyazımı arz ediyorum.

31- Her şeyin Rabbi olan Tanrı, seni tenzih ederim!

İradesi, kendisine ait bütün güçlere nüfuz eden Tanrı, seni tenzih ederim!

Bilinmek isteyen ve ancak ona yönelenlerin kendisini bildiği Tanrı, seni tenzih ederim!

Kelime ile her varlığı yaratan! Seni tenzih ederim!

Tabiatın tümüne kendi suretini veren Tanrı! Seni tenzih ederim!

Tabiatın bütün suretini taşıyamadığı Tanrı! Seni tenzih ederim!

Her kuvvetten üstün olan Tanrı! Seni tenzih ederim!

Her yüce ve şerefli şeyden yüce olan Tanrı! Seni tenzih ederim!

Her türlü hamd ve senadan yüce olan Tanrı! Seni tenzih ederim!

Temiz, saf bir ruhun ve sana yönelmiş bir kalbin niyaz ile sana sunduğu halis yakarışları kabul et! Ey söz ile anlatılamayan ve sıfatların tanımlayamadığı! Sen sadece sükut ile bilinebilirsin!

32- "Özümüz ve hakikatimizle ilgili bilgiden yararlanmamıza engel olacak her türlü hatadan beni koru! Bu duamı kabul etmeni ve kalbimi kuvvet ve destek ile doldurmanı niyaz ediyorum! Bu nimetle, hemcinslerimden cehalet içinde yüzen çocuklarından olan kardeşlerimi aydınlatacağım. Artık ben, müminim, hayat ve nura doğru gittiğime şahitlik ederim. Sana şükürler olsun Rabbim! Kendin için insan olarak yarattığın kişi, kendisine verdiğin her türlü güç ve yardım ile insanların arındırılmasında sana yardım etmek istiyor!"

Bu girişi üç mülâhazayla noktalamak istiyoruz.

Birincisi, zengin Hermetik literatür içindeki bu önemli metin, gnostik ekoller için **ana-yapı** diye isimlendirebileceğimiz şeyi oluşturan en önemli unsurları içermektedir. Bu ekoller, daha önce belirttiğimiz gibi çeşitlilik üzerine kaimdir. Herhangi bir araştırmacının, irfân mensuplarının arasında "aynı konu hakkında aynı şeyi söyleyen iki veya üç kişiyi bulması" çok zordur. Bu, anlaşılır bir durumdur. Çünkü irfân ferdî bir tavırdır veya "ferdî bir tecrübe"dir diyebiliriz. Fakat bununla beraber farklı ekollerden âriflerin söyledikleri şeylerin bu metnin içerdiği düşünce veya düşüncelere şu veya bu şekilde ircâ edilmesi mümkündür. Buna örnek olarak, İslâm mutasavvıflarının hâl ve makamlarıyla ilgili söyledikleri şeylerin kaynağını, bu metindeki "ârif"in ruhunun yedi gök boyunca kat ettiği miracında bulduğuna işaret edebiliriz. Arifin nefsi, semavî insanın bir parçası olduğu gün, bu insanın düşüşü esnasında bunlardan kendisine bulaşan şeyleri bu göklerin her birisinde terk eder. Ayrıca, "makamlar"ın sayısını burçların sayısına uygun olarak on iki kabul eden başka bir takım hermetik metinler de vardır. Bu

metinler, her makam için nefsin sıfatlarından birisine mukabil, bir kötü ve bir de iyi sıfat tespit ederler. İslâm mutasavvıflarındaki "zerre âlemi" (bezm-i elest) kavramının da, kaynağını "kuvvetler" düşüncesinde bulduğu söylenebilir. Bunlar, hermetik metinlerde kendilerini ilâhî tabiat sahibi Platonik idealarin bir benzeri yapacak anlamlar taşımaktadırlar. İsmailîler ve İbn Arabî gibi bâtınî filozoflardaki "mebde ve meâd" (başlangıç ve son) kıssası da, doğrudan, Hermes'in zikrettiğimiz rüyasındaki aynı hikayenin içeriğini istinsah etmiştir. Özetle İslâm irfân mensuplarının ileri sürdükleri her düşüncenin, kendisini temellendiren şeyi, bu örnek metinde bulduğunu söyleyebiliriz. Okuyucu bu durumu gelecek bölümlerde, bizimle beraber idrak edecektir.

İkinci mülâhaza ise hermetik literatüre damgasını vuran genel karakter ile ilgilidir. Bu da, seçmecilik ve derlemecilik, yani, farklı felsefe ekollerinden ve farklı dinlerden devşirmektir. Gnostikler, değişik yerlerden, birbirinden farklı ve çelişik unsurları alıp, herhangi bir dönemdeki düşüncelerinin yönelimine göre kullanırlar. Bununla birlikte büyük gnostik yönelimler üçü geçmez: **Birincisi**, irfânî tavrı bir gayret ve çile olarak benimseyen yönelimdir. Bu eğilimi, İslâm toplumunda özellikle hâl ve "şatah" ehli/sahibü'l-hâl olan mutasavvıflar temsil eder. **İkincisi**, felsefî özelliği ağır basan yönelimdir. Bunu, İslâm'da "aklî tasavvuf" temsil etmektedir. Bu aklî tasavvufu, Farâbi'nin saadet/mutluluk teorisinde veya daha açık ve geniş bir şekilde İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesinde görebiliriz. **Üçüncü** akıma ise mitolojik üslûp hâkimdir. Bu akımın İslâm'daki temsilcileri, İsmailî filozoflar ve bâtınî mutasavvıflardır. **Biz bu kitapta "irfân" derken, sadece bu üç yönelimi kastetmekteyiz.** Bu demektir ki, sanatsal duygulara veya sanat dairesine giren çeşitli zevki tecrübelere irca edilebilecek diğer derunî duyguların tezahürleri, konumuzun dışındaki fenomenlerdir. Bunlar, teknik anlamda hiç bir şekilde irfândan sayılmazlar. Evet, sûfî literatürün önemli bir kısmı, bize yüksek seviyeden edebî sanatsal kalıplar sunmaktadır. Fakat bizi burada ilgilendiren, "ârif"in sûfîlerin "mevâcîd/vecdler" diye isimlendirdikleri şeyi ifade ederken kullandığı sanatsal form değildir. Bizi ilgilendiren bunların içeriği, yani bu vecdlerden çıkan fikirler, teoriler ve bunları üreten veya meşrulaştıran akıl yürütmenin tarzıdır. Burada anlatılan irfân, sanat değil, bilgidir.

Üçüncü ve son mülâhaza ise İslâm'daki irfânî literatürle ilişkimizin metoduyla ilgilidir. İslâm irfân düşüncesini, epistemolojik açıdan esas kabul ettiğimiz belirli meselelerin etrafında odaklaştırdık. Bunlar, irfânı bir bilgi sistemi olarak temellendiren meselelerdir. Bu bölümün öncelikle metodolojik bir uygulama olduğunu bilerek, meselelerde, metoda ilişkin olanla bakış açısına ilişkin olanı ayırt ettik. Kuşkusuz, metotla bakış açısı arasındaki girişiklik bütün bilgi sistemlerinde bulunan temel bir olgudur. Bu durum, irfân sahasında daha da belirgindir. Öte yandan İslâm irfân mensuplarının, irfânlarına giydirdikleri İslâmî

(dinî ve siyasî) kisveyi olabildiğince ortaya çıkarmaya çalıştık. Başka bir ifadeyle, İslâm âriflerinin bir taraftan İslâmî nasları kendi mezhep ve dinî yönelimlerinin hizmetinde kullanırlarken, diğer taraftan kadim gnostik mirası İslâm dairesi içindeki siyasî ve mezhebi temayüllerine hizmet edecek şekilde nasıl kullandıklarını vurgulamaya çalıştık. Son olarak, hizipçilik duyarlılığını kışkırtmaktan kaçınmaya son derece özen gösterdik. İslâm dünyasında şu veya bu dinî grubun, farklı şekillerde benimsemeye devam ettiği mezheplere yaptığımız eleştirileri, asgarî düzeye indirmeye çalıştık. Ama eleştirel yaklaşımımızın günümüzde, bir grup hassasiyetine yol açmayacağına inandığımız bazı fertler için objektif, bilimsel eleştiri sınırlarından başka bir sınır tanımadık. Bu tavır, bu fertlerden bize kalan mirasın bütün bir toplumun malı olduğuna, şu veya bu hizbin veya cemaatin inhisarında olamayacağı inancımıza racidir. Hizip duyarlılığını tahrik etmekten kaçınmadaki bu gayretimizle beraber, kendimizi hizipçi zihniyetle davranan kişilerin gözünde mazur gösteremeyebiliriz. Çünkü hizip çatışması olmayan bir toplumda yaşayan insan, çok hizipli bir toplumda yaşayan insanların bütün tepkilerini hesaplayamayabilir.

Birinci Bölüm

Zâhir ve Bâtın

Te'vil ve "Şatah" Arasındaki Hakikat

Zâhir-bâtın çiftinin Arap-İslâm kültüründe irfânî bilgi alanındaki yeri, aynı kültürün beyânî bilgi alanındaki **lafız-mana** çiftinin konumuna benzemektedir. Bütün kültürlerdeki gnostik akımlar, bu zâhir-bâtın çiftini kendi dünya görüşlerini oluşturmada ve eşya ile ilişkilerinde bir metot olarak kullandıkları gibi, Arap-İslâm kültüründeki irfânî akımlar da bu ikiliyi yoğun bir şekilde kullanmışlardır. İslâm kültüründeki irfânî akımlar, Hellenistik dönemden ve özellikle de Hermetik dinî felsefeden kendilerine ulaşan gnostik mirası benimsemişler ve İslâm kültüründeki beyânî-dinî nasları, bunlar ışığında yorumlamaya çalışmışlardır. Şöyle ki, onlar, bir taraftan bu nasların "zâhir"inin irfânî mirası bir "bâtın", yani "gerçek" amacı olarak içerir hâle gelmesi için gayret göstermişlerdir. Öte yandan, İslâm kültüründeki irfânî akımların siyasetle organik bağı olması nedeniyle, ya Şiada olduğu gibi irfâna siyaset yoluyla girmiş, ya da siyasete, sûfî akımlarda olduğu gibi irfân kapısından girip, bir tür ilişki kurmuş olan bu akımlar, her iki durumda da "bâtın"ı dinî-mezhebî ve siyasî düzlemde kullanmışlardır. Bunu, kendi siyasî ve dinî yapılarıyla, özellikle Hermetizmin temsil ettiği kadim gnostisizmin Allah-âlem ve insan arasındaki ilişkiyi açıklayan öğreti üzerinde ördüğü metafizik yapı arasında benzerlik kurarak gerçekleştirmişlerdir. Bu tespitlere, İslâmî irfân mensuplarından ve sûfiyyenin (mutasavvıfların) "avam/halk"[1] ile diyalog ve ilişkilerinde sembolizm ve işaret söylemini kullandıklarını eklemeliyiz. Onlar, fakihler gibi toplumda etkinliği olan "ehl-i zâhir" ve "ehl-i rusûm"un tepkilerinden "takiyye" ile, ya da "gizlilik"e ve sırların tutulma-

---

[1] İrfânîlerin ıstılahında avam, irfânî olmayan herkesi kapsar. Hatta her irfânî fırka başka bir irfânî fırkaya bağlı olsa bile kendi fırkası dışındakileri avamdan sayar. Biz burada irfânî lafzını bâtını savunan bütün mutasavvıfları, Şiayı ve İşrakî filozofları içine alacak şekilde kullanacağız. "Ârif" lafzını ise mutasavvıflara tahsis edeceğiz. Nitekim mutasavvıflar da kendileri için bu lafzı kullanırlar. Şia ise kendilerine ve bağlılarına "mü'minûn" ismini verirler.

sına dayanan dünya görüşü stratejilerinin bir parçası olarak böyle bir tavrı benimsemişlerdir. Bu tavrı, zikredilen şeylere eklediğimizde, zâhir-bâtın çiftinin İslâm irfân akımlarınca üç seviyede nasıl kullanıldığını anlarız. Bunlar, söylemin yorumlanması, üretilmesi ve toplumsal, siyasal-tarikat cemaat organizasyonları seviyeleridir. İncelememiz siyasî ve toplumsal yönü değil de, epistemolojik yönü ele aldığına göre, sadece birinci ve ikinci seviye ile ilgileneceğiz.

Öyleyse birinci seviye ile başlayıp, öncelikle İslâm irfâncılarının başta Kur'anî söylem olmak üzere, söylemi te'vil ederken zâhir-bâtın çiftini nasıl kullandıklarını ele alalım.

İslâm'daki irfânî yönelimlerin işini kolaylaştıran unsurlardan biri, zâhir, bâtın, tenzil, te'vil, kalp... gibi öncelikli ve temel irfânî kavramları İslâm dini metinlerinde "**açık**" bir şekilde bulmalarıdır. Başka bir ifade ile bunların, anlamları teknik anlamıyla tanımlanmış değildir. Bu kavramların dinî metinlerde böyle zikredilmiş olması, bu kelimelerin şu veya bu derecede irfânî-"bâtınî" amaçlar için kullanılmasını mümkün kılar. Hatta, bu gibi kavramların, temel dinî metin olan Kur'an'daki beyânî kullanımları bile, irfânî temayülü olanları bu kavramları kendi irfânî amaçlarına hizmet edecek şekilde yorumlamaya teşvik etmiştir. Kur'an'da zâhir-bâtın ilişkisinin birbirine karşıt ve zıt delâletler ile zikreden âyetler bulunmaktadır. "*Allah'ın nimetlerini zâhir ve bâtın olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi?*" (Lokman: 20); "*Günahın zâhirini de ve bâtınını da bırakın!*" (En'âm: 120) Bu âyetlerin yanı sıra, İslâm irfâncılarının açık bir şekilde irfânî içeriğe sahip olduğunu kabul ettikleri ve içinde Allah Teâlâ'nın kendinden bahsettiği şu âyet zikredilebilir: "*O, Evvel'dir, Ahirdir, Zâhirdir, Bâtındır.*" (Hadid: 3). İslâm irfâncılarının, bu âyetten kendi irfânî uluhiyet tasavvurlarını destekleyen delil çıkardıkları kadar, beyân mensupları da bu âyetin yorumunda çelişkilere düşmüşlerdir. Bu çelişkinin neticesinde bazı beyân mensupları, "el-Evvel", "el-Âhir", "ez-Zâhir" ve "el-Bâtın" lafızlarını Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği bir hadise dayanarak[2] Allah'ın esma-i hüsna'sından kabul etmişlerdir.

İslâm irfâncıları, Kur'an-ı Kerîm'de geçen zâhir-bâtın kavram çiftlerinde kendi yönelimlerini -en azından kendi bakış açılarından- destekleyen bir şey buldukları gibi, yine Kur'an'daki **tenzil-te'vil** çiftinde de Kur'an metnindeki iki seviye, **lafzî delâlet** ve **işarî veya remzî delâlet** seviyeleri arasında bir ayrıma gitmeye imkân bulmuşlardır. İrfân mensupları, birincisi ile "zâhir", ikincisi ile de "bâtın" arasında bir mutabakat kurmuşlardır. Gerçi, "tenzil" ve "te'vil" lafız-

---

2 Mezkûr hadis, Allah'ın 99 ismi olduğunu belirtir. Msl. bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, (ed-Dâru'l-beydâ, Dâru't-tıbâati'l-hadîse, tsz.)

ları Kur'an-ı Kerîm'de birbirine karşıt-çift formunda kullanılmamış, her birisi bağımsız olarak Kur'an'da yer almıştır. Ama, bu çiftin kullanılış bağlamı, -bunu isteyenler için- zâhir-bâtın çiftinde gördüğümüz türden, hatta bütünüyle ona denk bir karşıtlığın aralarına yerleştirilmesini mümkün kılmaktadır. "Tenzil" kavramı, "te'vil" kavramı gibi Kur'an'a bağlı olarak pek çok âyette yer almıştır. Meselâ Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*(Resulüm!) Kur'an'ı sana biz, evet biz indirdik/tenzil*" (İnsan: 23); "*Muhakkak ki o Kur'an âlemlerin Rabbinin indirmesidir/tenzil. (Resulüm!) Onu Ruhu'l-emin uyarıcılardan olasın diye, senin kalbine indirmiştir.*" (Şuara: 192-194) Bunun yanında şu âyetler de zikredilebilir: "*Bilakis, onlar ilmini kavrayamadıkları ve yorumu/te'vili kendilerine asla gelmemiş olanı (kıyameti) yalanladılar. Onlardan öncekiler de böyle yalanlamışlardı.*" (Yunus: 39); "*(Fakat onlar), onun te'vilinden başka bir şey beklemiyorlar. Te'vili geldiği (haber verdiği şeyler ortaya çıktığı gün) önceden onu unutmuş olanlar derler ki: Doğrusu Rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler...*" (A'râf: 53) Ayrıca, Kur'an-ı Kerim'de muhkem âyetlerin yanında müteşabih âyetlerin varlığını belirleyen ve te'vil meselesini, içeriğiyle birden fazla mana taşıdığı için beyân mensubu müfessirlerini görüş ayrılığına düşürecek şekilde ortaya koyan meşhur bir âyet de vardır. Bu âyet şudur: "Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onda Kitab'ın temeli olan kesin anlamlı âyetler/muhkem vardır, diğerleri de çeşitli anlamlıdırlar/müteşabih. Kalplerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların müteşabih olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: "*Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır" derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünebilirler.*"[3] (Âl-i

[3] Burada irfân ehli bir taraftan muhkem ile bâtın arasında, diğer taraftan müteşabih ile zâhir arasında bir benzerlik kuruyorlar. Buna göre onların gözünde müteşabih olan zâhirden kastedilen hakikî mana, muhkem olan bâtındır. Aynı zamanda onlar âyetteki "ilimde derinleşmiş olanlar" ibaresinden kastedilenin sadece kendileri, yani irfân mensupları olduğuna, ibarenin başındaki "vav" harfini bağlaç olarak kabul edip, böylece Kur'an'ın zâhir ve bâtın'dan oluştuğunu, sadece Allah'ın ve irfân ehlinin onun te'vilini yani bâtınî manasını bilebileceğini iddia ederler. Beyân âlimlerine gelince onlara göre "muhkem âyetler" ibaresi, manası kesin olan, ihtimal ve şüpheden korunmuş olan anlamına gelir. "Müteşabihat" ise birden fazla anlam taşıyan ve anlamı "kitabın temeli" olan muhkem âyetlere nispetle belirlenen âyetlerdir. Meselâ Allah Teâlâ'nın "Rahman arşa istiva etti" kavli müteşabih âyetlerdendir. Çünkü istiva oturma anlamına da kudret ve hükmetme anlamına da gelir. Allah'ın oturması düşünülemez. Çünkü bir muhkem âyette; Allah "hiçbir şeye benzemez" buyrulmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki âyetten kastın hükmetme olduğu, oturma olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan beyân âlimleri "ve ilimde derinleşmiş olanlar" ibaresindeki "vav" harfinin delâleti konusunda ihtilâf etmişler, Mutezile "vav" harfini bağlaç olarak kabul edip âyetin Allah Teâlâ'nın Kur'an'ın te'vilini bildiği ve ilimde derinleşmiş olanların da aynı şekilde Kur'an'ın te'vilini bildikleri manasına geldiğini iddia etmişlerdi. Fakat Ehl-i sünnetin büyük çoğunluğu "vav" harfini istinaf (yeniden başlama) harfi olarak değerlendirip ilimde derinleşmiş olanları (râsihûn) müpteda ve "ona iman ettik derler" ibaresini de onun haberi yapmış; böylece sadece Allah'ın Kur'an'daki müteşabih âyetlerin

İmran: 7). Bu âyetlere, Allah Teâlâ'nın Yusuf (a.s.)'a hitaben buyurduğu, *"İşte böylece Rabbin seni seçecek, sana (rüyada görülen) olayların te'vilini öğretecek..."* (Yusuf: 6) ve yine Yusuf'un (a.s.) ağzından buyurduğu; *"Dedi ki: Ey babacığım! İşte bu daha önce (gördüğüm) rüyanın te'vilidir (yorumu)"* (Yusuf: 100) gibi "te'vil" lafzının rüya tabiri anlamına gelecek şekilde kullanıldığı bazı âyetleri ilave edersek; Kur'an'daki "te'vil" lafzı aracılığıyla irfânî yönelimlere hangi kapının açılabileceğini anlayabiliriz.

Beyân âlimlerini de meşgul eden "tefsir" ile "te'vil" arasındaki bu karşıtlık, buradan doğmaktadır. İrfân ehli, bu iki kavram arasındaki mesafeyi genişletip, irfânî anlamlarına uygun olarak "tefsir"i "zâhir"e, "te'vil"i de "bâtın"a bağlamışlardır. Beyân âlimleri ise bu mesafeyi daraltmaya ve bu karşıtlığı "kontrol etmeye" çalışmışlardır. Bunu da, "tefsir"i lafızları, "te'vil"i de ibarenin genel anlamını incelemekle sınırlayarak sağlamışlardır. Bazen de birinciyi gerçek sözlük anlama, ikinciyi ise mecazî anlama bağlamışlardır. Fakat bir kelimeyi, asıl sözlük anlamından taşıdığı mecazî anlama naklederken, "mevcut olması durumunda lafzın zâhirinin terk edilemeyeceği" bir karine veya delilin varlığını şart koşmuşlardır. Bu demektir ki, beyân âlimleri te'vil'e, zâhirin benimsenmesini engelleyen ve aynı zamanda kastedilen gizli maksadı belirleyen veya o maksada yönlendiren lafzî veya manaya ilişkin bir karinenin bulunması durumunda izin verir. Daha öncede gördüğümüz gibi Mutezile, Eş'arîlerden önce ve onlardan daha gayretli bir şekilde te'vilin kurallarının belirlenmesi için nasıl uğraştıklarını görmüştük. Nitekim onlar, te'vilde muvadaayı şart koşmuşlardır.[4] Onlara göre mecaz, bir kişinin koyduğu ve tercih ettiği bir mana olamaz; mecazı, toplum belirler. Böylece onlara göre "te'vil", herhangi bir kelimeyi, asli sözlük manasından o sözü Arapçada mecaz olarak kullanımı yaygınlaşmış uygun bir manaya yorumlamaktan fazla bir anlam taşımaz. Başka bir deyişle beyân âlimleri, "te'vil"in kelimenin İslâm öncesinde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde yaygın anlamının sınırlarında kalmasını ve beyânî bilgi sahasının temel sınırlarını aşmamasını şart koşmuşlardır. Bu anlayış, kesinlikle irfân mensuplarının istediği te'vil değildir. Onlara göre "te'vil", temelde bu sınırları aşmaya ve lafzı başka bir bilgi alanına götürmeye dayanır. Bu alanı, nassın zâhirinin de işaret ettiği **"hakikat"** olarak kabul ederler.

Mezkûr lafızların Kur'an'da geçmesi, ibarelerinin herhangi bir din kitabı gibi te'vil kabul etmesi, tek bir ibarenin birden fazla manayı taşımasını gerektirecek şekilde beyânî ve te'vile açık bir üslûp ile kullanılması vs... bütün bunlar, İs-

---

te'vilini bildiğini, müteşabihin Allah'ın ilminde olduğunu kabul etmiştir. İlimde derinleşmiş olanlar ise Allah Teâlâ'nın bu ayrıcalığını kabul edip "beşerin gücünün yetmediği şeyi anlayamayacağını" kabul etmişlerdir.

4 Birinci bölüm, birinci kısım, IV. paragraf.

lâm'daki irfânî te'vil olgusunu, bu olgunun yaygınlaşmasını ve yönelimlerinin çeşitlenmesini açıklamaya yetmez. Bilakis, bu konuda başat rolü olan başka unsurları da dikkate almak gerekir. Bunların başında, **siyasî etken** gelir. Bilindiği üzere, İslâm'da ortaya çıkan irfânî akımlar şiîlik hareketi ile organik bir ilişki içindeydiler. Hatta Şia bu serinin birinci kitabında zikrettiğimiz gibi[5] "İslâm'da ilk hermetikleşen akımdır." Ali b. Ebî Tâlib'in Muaviye ile hilâfet için yaptığı zorlu mücadele sonunda yenilmesinin akabinde kelâm fırkalarının ortaya çıkmasından, İslâm'daki irfânîliğin gerek İsmailî ve gerek İbn Arabî ve Sühreverdî gibi bâtınî İşrakî filozoflar aracılığıyla zirvesine ulaşıncaya kadar, Şiî irfân ile sûfî irfân arasındaki girişiklik sürekli biçimde devam etmiştir. İslâm'daki bütün irfânî akımların kendisinden beslendiği "kaynak" ise sürekli vurguladığımız gibi, birinci derecede Hermetizm olmuştur.

Öyleyse ortada siyasî bir etken ve kullanıma hazır bir malzeme vardı. Siyasî etkenin teşvik ve desteği yanında, hazır materyalin esnekliği ve yoğun seçmeci-sentezci karakteri, İslâm irfân mensuplarının görevini kolaylaştıran şeydi. Bu görev, aktarma ve işlevselleştirmeden ibaretti. Ayrıca buna, Kur'anî söylemin "açılışını/infitah" ve ibarelerinin birden fazla anlam taşıyabilmesini de ilave edebiliriz. Kur'an'ın bu özelliği, İslâmî fırkalarınca baştan beri istismar edilmiştir. Çünkü, herkes, kendi tavrının doğruluğunu, muhalif tarafın yanlışlığını Kur'an'dan âyetlerle ispatlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Hz. Ali'nin Hz. Abbas'ı Haricîlerle görüşmeler yapmak üzere gönderirken onlara karşı Kur'an'dan delil getirmemesini, onlarla tartışırken sadece sünnete dayanmasını tavsiye ettiğine işaret etmek yeterlidir. Hz. Ali, Abbas'a şöyle demiştir: "... onlarla Kur'an'ı öne sürerek tartışma! Çünkü Kur'an'ın farklı yorumları vardır. Onlarla Sünneti delil gösterek tartış!"[6]

Bu rivayet, Ali b. Ebî Tâlib'in Sünnet'e bağlılığını ve Kur'an'ın siyasî ve ideolojik amaçlarla kullanılmasından kaçındığını gösterirken, irfânî rivayetler ve özellikle Şiî kaynaklı olanlar göreceğimiz gibi onu **bir te'vil otoritesi** ve İslâm irfâncılığının kurucusu kabul ederler. Özellikle bu konuda, onun söz ve hutbelerinden oluştuğu söylenen[7] *Nehcü'l-belâga* ismi ile kendisine nispet edilen kitabın girişinde açıkça Hermetik içeriğe sahip bir hutbe bulunmaktadır. Bu hutbe, "gök, yer ve Âdem (a.s.)'in yaratılışından" bahsetmektedir.[8] Hz. Ali'ye nispet

---

5 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvîn*, bl. 9

6 Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, II, 142.

7 eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâga*, Muhammed Abduh'un şerhi (Beyrut, Müessesetü'l-âlem li'l-matbûât, tsz.). Bu kitap eş-Şerîf er-Radî'nin Alî b. Ebî Tâlib'in sözlerinden yaptığı seçmelerden oluşmuştur ve bir çok bölümünün Hz. Alî'ye aidiyeti şüphelidir.

8 *A.g.e.*, I, 14

edilen ve şiî ve sûfî literatürde sıkça geçen "Kur'an, zâhir ve bâtındır" şeklindeki rivayetler, Hz. Ali'yi bu konuda bir otorite yapmaktadır. Bu bağlamda şöyle söylediği de kendisine nispet edilir: "Her Kur'an âyetinin dört manası vardır: zâhir, bâtın, had ve matla." Bu söz, gerek Şia ve gerekse mutasavvıflar arasında büyük revaç bulmuştur. Hatta Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî bile, Kur'an'ın zâhiri dışında bir de bâtını olduğu görüşünü desteklemek için bu rivayeti delil göstermektedir. Dahası, bu rivayetin bir hadis olduğunu kabul eder. Bununla beraber, "bu sözün Hz. Ali tarafından söylenmiş olabileceğine dikkat çeker."[9]

Mutasavvıflar, Hz. Ali'den gelen bu rivayetleri kullanmada Şiadan geri kalmamışlardır. "Sünnî tasavvuf" diye isimlendirilen akımın ilk otoritesi Hâris el-Muhâsibî, bu sözü benimserken, sözü Abdullah b. Mes'ud'a nispet etmektedir. O, bu ifadeyi, sünnî irfâna ve Ehl-i sünnet'in aşırı Şiî gruplara karşı tavrına hizmet edecek şekilde yorumlamaktadır: "Ebu'l-Ahvas'tan Abdullah'ın (r.a.) şöyle söylediği rivayet edilmiştir: 'Allah'ın kitabındaki her âyetin zâhiri, bâtını, haddi ve matlaı vardır. Ebû Abdillah el-Muhâsibî der ki: Zâhiri, onun tilavetidir; bâtını te'vilidir; haddi tam anlaşılmasıdır; matlaı ise anlamının aşırılık, derinleşme, ahlâksızlık ve günahkarlıkla aşılmasıdır." Öte yandan Sülemî, tasavvufî tefsirinde Hz. Ali'ye nispet edilen aynı sözü uygun bir tarzda şerh ederek şöyle rivayet eder: "Her bir âyetin mutlaka dört anlamı vardır: Zâhir, bâtın, had ve matla'. Zâhiri tilavetidir, bâtını anlaşılmasıdır, haddi haram ve helal sınırlarının belirlenmesi, matla' ise Allah Teâlâ'nın kul için o âyetle murad ettiği şeydir."[10] İslâm'da sûfî irfânı en ileri noktasına götüren İbn Arabî ise bu sözü bir hadis olarak rivayet eder. O, bu hadisin manasını peygamberden "keşf" yoluyla aldığını belirttikten sonra şöyle devam ediyor: "Hz. Peygamber: Kur'an'daki her âyetin zâhiri, bâtını, haddi ve matlaı vardır, buyurmuştur." Sonra kendisi şunu ilave eder: "Peygamber'den anladığıma göre âyetin zâhiri tefsiri; bâtını te'vili; haddi anlaşılmasının son sınırı; matlaı ise âyetten terakki edilen şeydir. Orada, Melik ve Allâm olanı müşahedeye ulaşır."[11]

---

9 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, Nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, (Kahire, ed-Dâru'l-kavmiyye li't-tıbâati ve'n-neşr, 1964), s 73.

10 Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 3, Alî Zey'ûr'un neşrettiği ve Sâdık'ın tefsirini de ihtiva eden yazma eser: Alî Zey'ûr'un *et-Tefsîru's-sûfî li'l-Kur'ân* (Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1979), 3'de mevcuttur. Hicrî 412 yılında vefat etmiş olan Sülemî'nin tefsiri Kur'an'ın ilk sûfî tefsiri kabul edilir. Sülemî eserinde bir kısmı Ebû Abbâs b. Atâ (ö. 309 h.)'ya, bir kısmı Cafer Sâdık'a, diğer bir kısmı da mutasavvıflara ait olan âyet tefsirlerini toplamıştır.

11 Muhyiddîn İbn Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, (Kahire, Matbaatü Bulâk, 1866), I, 2. Bu tefsirin ona ait olması konusundaki şüphe, bizim kendisinden yaptığımız alıntıya halel getirmez. Çünkü İbn Arabî en meşhur kitabı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de (Beyrut, Dâru sâdır, tsz.) kendisinin ha-

İslâm irfâncıları, bu hadisin yanında, Peygamber (a.s.)'e, büyük Şia imamlarına ve bazı sahabelere isnad edilen diğer bir takım sözlere dayanarak, bâtınî te'villerini şer'î bir temele oturtmaya çalışırlar. Bunlara örnek olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen şu hadis zikredilebilir: "Kur'an'ın, zâhiri ve bâtını vardır. Bâtın'ın da, yedi bâtını daha vardır" (Kur'an-ı Kerim'de zikredilen yedi gök ve yedi yere uygun olarak). Büyük şiî imamı İmam Cafer Sadık'a da şöyle bir söz nispet edilir: "Allah'ın kitabında dört şey vardır: İbareler, işaretler, sırlar/letaif ve hakikatler. İbareler, avam; işaretler havas; sırlar evliyâ; hakikatler ise Allah'ın peygamberleri içindir."[12] Aynı minvalde Ebû Hüreyre'den de şöyle bir söz rivayet edilir: "Resulüllah (s.a.v.)'dan iki sır öğrendim. Bunlardan birisini açıkladım; diğerini, açıklarsam boynumu vururlar." İbn Abbas'ın *"Allah yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Ferman bunlar arasından inip durmaktadır ki, böylece Allah'ın her şeye kâdir olduğunu ve her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz."* (Talak: 12) âyetini Arafat'ta bir cemaate tefsir ederken şöyle dediği rivayet edilir: "Ey insanlar! Bu âyeti, Resulüllah'tan duyduğum şekilde önünüzde tefsir etseydim, beni taşlardınız. "Başka bir rivayette ise "bu âyeti Resulüllah'tan duyduğum gibi tefsir etseydim, kafir olduğumu söylerdiniz" demiştir.

İslâm dünyasında gerek şiî, gerekse sûfî irfân akımlarının yaygınlaşması ve literatürün çoğalması ile, meselenin, Kur'an nassı seviyesinde zâhir-bâtın arasına yerleştirilmiş salt karşıtlığı aşarak, **"zâhir ilmi"** ile **"bâtın ilmi"** arasında kesin bir ayrıma doğru gelişmesi doğaldır. İslâm dünyasındaki ilk tasavvuf tarihçilerinden birisi olan Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, bu konuda şöyle demektedir: "İlim, zâhir ve bâtın ilmidir. Zâhirî ve bâtınî amelleri gösteren ve onlara çağıran ilim, şeriat ilmidir. Zâhirî ameller, organların amelleridir ve ibadetler, hükümler ve bunun gibi konularla ilgilidir. Bâtınî ameller ise kalplerin amelleridir. Bunlar, makamlarla, hâllerle ve bunun gibi şeylerle ilgilidir. Bu zâhir ve bâtın amellerin her birisinin, ilmi, fıkhı, beyânı, anlayışı, hakikati ve vecdi vardır. "Bâtın ilmi" dersek, bununla bâtın amellerinin ilmini kastetmiş oluruz. Bâtın da, iç organ, yani kalptir. "Zâhir ilmi" dersek, zâhirî vücut organlarının yaptığı amellerin ilmini kastetmiş oluruz. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: *"Nimetlerini açık/zâhir ve gizli/bâtın olarak size bolca ihsan etti."* (Lokman: 20) Burada açık nimetten kasıt, itaat fiilinden dolayı Allah'ın zâhir/açık uzuvlara verdiği nimetlerdir. Gizli/bâtınî nimet ise Allah'ın kalbe ihsan ettiği hâllere işaret eder. Ne zâhir bâtından, ne de bâtın zâhirden müstağnidir. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: *"Hâlbuki onu, Resule veya aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin iç yüzünü bilenler, onun ne olduğunu bilirlerdi."* (Nisa: 83) Buradaki işin iç

disleri Resulüllah'tan keşf yoluyla aldığını aşağıda göreceğimiz şekilde açıklamaktadır.

[12] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, önsöz.

yüzünü bilmek, bâtın ilmidir. O da, tasavvuf mensuplarının ilmidir. Çünkü onlar, Kur'an, hadis ve diğer kaynaklardan gerçek bilgiler çıkarmışlardır. O hâlde, ilmin zâhiri ve bâtını vardır. Kur'an'ın da zâhir ve bâtını, Resulüllah'ın hadisinin de zâhiri ve bâtını, İslâm'ın da bir zâhiri ve bâtını vardır."[13] Burada şiî irfân mensuplarının, konuyla ilgili görüşünü zikretmeye gerek duymuyoruz. Çünkü Şia, genellikle ilimlerini "bâtın ilmi" olarak kabul eder. Eserlerinde de, avam'a yönelik "zâhir" eserlerle, "bâtın" eserleri ayırt ederler. Bâtın eserleri, davetlerine icabet edip, saflarına katılanlara aittir. Bu eserlerin batinilik dereceleri, özellikle İsmailîlerde olmak üzere, saflarına katılanların derecelerine göre değişir. Bunun yanında İsmailîler, ibadetleri de ikiye ayırırlar: Biri amelî veya zâhirî ibadettir. Bu, bilinen dinî ibadetlerin edasıdır. Diğeri ise ilmî veya bâtınî ibadettir. Bu da, te'vil ilmi, yani bu mezhebin sırlarının bilinmesidir. Bunlar, bazı yönlerini, kitabın bu bölümünde öğreneceğimiz "felsefî" sırlarıdır.

–2–

Burada fıkıhçıları ciddi bir şekilde endişelendiren bir tasnife ulaşıyoruz. Dinin **şeriat ve hakikat** olarak tasnif edilmesinden ibaret olan bu tasnif, İslâm dünyasında irfânî akımların yayılmasıyla gerek Şia gerekse mutasavvıflar tarafından benimsenmiştir. Bu bağlamda, hicrî 200 senesinde vefat eden meşhur mutasavvıf Maruf el-Kerhî'ye şu söz nispet edilir: "Tasavvuf, hakikatleri benimsemek ve halkın elinde bulunandan umut kesmektir."[14] Burada hakikatler, şeriattaki farz ve sünnet ibadetlere; halkın elinde olanlar ise dünya malına tekabül etmektedir. Hicrî 334 tarihinde vefat eden Şiblî ise "ilim lisanı" ile "hakikat lisanı" arasında bir ayrım yapar.[15] Ona göre, ilim lisanı, "bize bir aracının", yani peygamberin "getirdiği" bilgidir. "Hakikat lisanı" ise "halkın kendisine ulaşamayacağı," mutasavvıfların doğrudan "keşf" ile, yani vasıtasız ulaştığı bilgidir. Sûfî, onu aramaz, sadece "kalbinde" "buluverir/vecd." Hicrî 303'de vefat eden Ruveym'e de şu söz nispet edilir: "Bütün insanlar şekille (:bilinen şer'î ibadetler) meşgul iken, bu cemaat (sûfîler) hakikatlerle meşgul olmuşlardır. Halkın geneli şeriatın zâhirinin peşinde koşarken, sûfîler verânın hakikatini ve doğrulukta devamlı olmayı vazife bilmişlerdir. Allah, bunlarla beraber bulunup da, elde ettikleri hakikatlerden birisi hakkında onlara karşı çıkanın kalbinden iman nurunu çıkarır."[16]

---

13 Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, Nşr. Abdülhalîm Mahmûd ve Tâhâ Abdülkâdir, (Bağdat, Matbaatü'l-müsennâ, Kahire, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1960), 43

14 Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, tsz.), 127

15 Tûsî, *A.g.e.*, 43

16 el-Kuşeyrî, *A.g.e.*, s 20-21

Bazı sûfîler, bu ifadelerin içeriğini açıklamayı, hakikat karşısında şeriatı küçümsemeye vardırmışlardır. Onlara göre, şeriat, zâhir ehlinden olan avam için gelmiştir. Buna karşılık, "bâtın ilmi" ile uğraşıp "hakikat"ı talep eden, yani Allah ile "ittisâl"i arzulayan mutasavvıflar ise kendilerini Allah'a tamamıyla yönelmekten alıkoyacağı için abdest, namaz gibi biçimsel ibadetlerden muaftırlar. Şer'î ibadetlerin amacı, insanların muayyen ve sınırlı zamanlarda Allah'a yönelmelerini sağlamaktır. Hâlbuki, sûfî her zaman Allah'a yönelmiştir, hatta bütün vaktini Allah'la geçirmeye çalışır. Onlara göre "vakit" kavramı, "iradeleri olmaksızın, Allah'ın fiilinden kendilerine ulaşan şeydir." "Falan kişi vaktin hükmü iledir, derler. Yani iradesi olmaksızın, bilmediği şeye (gayp) teslim olmuştur." Kuşeyrî bu tavrı açıklarken şöyle eklemektedir: "Yalnız, bu durum Allah Teâlâ'nın kulları üzerinde şeriatın hakkıyla ilgili bir emri veya îcâbı bulunmadığı zaman bahis konusudur."[17] Bu izah, Kuşeyrî gibi, sünnîler arasında tasavvufun ve mutasavvıfların en ateşli savunucularından sayılan birisi için anlaşılır bir tavırdır. Kuşeyrî, başta ibadetleri küçümsemek ve terk etmek suçlaması olmak üzere, bütün gücünü sûfîlere yöneltilen suçlamaları göğüslemeye harcamıştır. Meselâ sûfîlerin en katı hasımlarından birisi olan İbnu'l-Cevzî, bazı sûfîlerden bahseder. Bunlar, "bir müddet riyazet yaptıktan sonra, saflaştıklarını (cevher hâline geldiklerini) sanarak 'şimdi artık ne yaptığımızın bir önemi yok, emir ve yasaklar avamın sorumlu olduğu şeylerdir, hakikate erenlerden bu sorumluluklar düşer' diye iddia etmişlerdir. Bu kimseler şunu da ileri sürmüşlerdir: 'Nübüvvetin özü, hikmet ve maslahata racidir. Bundan murat ise avamın kontrol edilmesidir. Biz avam olmadığımıza göre, mükellef de değiliz. Biz, bu merhaleyi aşıp hikmeti elde ettik.'"[18] İbnu'l-Cevzî, bu durumun "Şeytanın sûfîleri şaşırtmasından (telbîsü İblîs)" kaynaklandığını belirtirken, bu "saflaşma" ve ona dayandırılan "şeriatın gereklerinden muaf olma iddiası", bize bu bölümün girişinde zikrettiğimiz, İslâm öncesi gnostiklerden bazı hermetiklerin benimsediği benzeşme iddiasını hatırlatmaktadır. Bu da, bu düşüncenin kaynağının hermetik bir kaynak olduğu, yani bu düşüncenin bütün hermetik-sûfî mirasın bir parçası olduğu anlamına gelir.

Tabiatıyla, bu türden görüşler fıkıhçılardan büyük bir tepki gördü. Böylece, "bâtınî" suçlaması, o kişinin dinin açık bir düşmanı, dolayısıyla da devlet ve toplum düzeninin düşmanı olduğunu iddia etmek anlamına gelmiştir. Böyle bir suçlamayla karşı karşıya kalan kimse, suçlama doğru olsun veya yanlış olsun, devlet ve fukaha tarafından olduğu gibi, halk ve şariin otoritesi tarafından orta-

---

17 *A.g.e.*, 31

18 Ebu'l-Ferac b. Abdirrahmân b. Alî İbni'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, (Kahire, İdâratü't-tıbâati'l-münîriyye, 1928), 367

dan kaldırılırdı. Bu yüzden "hakikat ehli" mutasavvıflar ve "bâtın ehli" şiîler, bu tür iddiaları şiddetle reddetmiş ve zâhir-bâtın, şeriat-hakikatin her ikisini de birlikte benimsemenin gereğini -çekinerek veya inanarak- vurgulamışlardır. Onlara göre bunların birisi, diğerini temellendirir ve tamamlar.

İhvân-ı Safâ, ilk İsmailî eserlerden sayılan risâlelerinde[19] şeriat ve hakikatin beraber kabul edilmesinin zorunluluğuna işaret etmişlerdir. Çünkü "şeriatın bâtınını benimsemeksizin sadece zâhirine yönelen kişi, ruhu olmayan bir ceset gibidir. Şeriatın emirlerini tutmaya ve tabiatla bağını korumaya devam eden kişi, kâmil bir ruha, geniş bir nimete sahip olur. Bunlar, insanı yüksek semalara ve yüce bir ruhaniyete yükseltir. Her kim hakikî ilimlere ve aklî görüşlere yönelip, şeriatın zâhirî emirlerini, sünnetlerini ve vacipleri ihmal ediyor görünüyorsa, o kişi bedenden sıyrılıp, noksanlarını gizleyen örtüyü kaldırmış, ayıplarını ortaya dökmüş olur. Çünkü mücerret suretini vaktinden önce ortaya çıkarmış ve hikmeti uygun olmayan zamanda açıklamıştır."[20] Bunun anlamı şeriatın emir ve yasaklarına uymanın, "setr" döneminde zorunlu olmasıdır. Kaim'in (:Mehdî-i Muntazar) zuhuruyla başlayan "keşf" döneminde ise Mehdî insanlardan şeriatın bazı yükümlülüklerini kaldırır ve "onları bağ ve zincirlerinden (krş. A'râf: 157), yani üzerlerine vacip olan şeriatın bir takım hükümlerinden kurtarır."[21]

Bu Mehdî'nin/Kaim gelişinden önceki dönemde ise şeriatın gereklerini yapmak zorunludur. Çünkü "iyi ahlâkın korunması" buna bağlıdır. İsmailî filozofların ilk büyüklerinden Ebû Yakûb es-Sicistânî bu konuyla ilgili şöyle demektedir: "Birisi çıkıp şöyle iddia edebilir: "Şeriata göre Allah Teâlâ'ya ibadet vaciptir. Şeriatın da iki faydası vardır: Bunların biri şeriatın altında gizli hakikatler, diğeri de dünyanın düzeni ve insanların dünyadaki rahatıdır. O hâlde, bir kimse şeriatın altında gizli olan hakikatleri öğrenip, insanlara eziyet etmez, böylece insanlar da ondan emin olurlarsa şeriat açısından Allah'a ibadet etmesine gerek yoktur." Biz de, ona şöyle cevap veririz: "Sen insanın şeriata uymasının o kişinin insanlara eziyet etmesini engelleyen iyi ahlâkın korunmasını sağlayan üçüncü bir faydası olduğunu unuttun. İnsanın bu faydayı elde etmesi için şeriatın kurallarına

19 el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, 10. bölüm, 231

20 İhvânu's-Safâ, *er-Risâletü'l-câmia li-İhvâni's-Safâ ve hillânü'l-vefâ*, tah. Cemîl Salîbâ, Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, ts, I, 639

21 Ebû Yakûb es-Sicistânî, *İsbâtü'n-nübüvvât*, (Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1986), 177. Sünnî tefsirlere göre mezkür âyetteki "usr ve ağlâl" lafızlarından murad, Allah'ın İsrail oğullarına farz kılıp Müslümanlara farz kılmadığı zor ve ezici görevlerdir. Ayetteki zamir de İsrail oğullarından Hz. Muhammed'in çağrısına uyanlara gider. Sicistânî ve İsmâilîlerin çoğunluğu ise âyeti, nasıl ki Hz. Muhammed ümmetini daha önceki ümmetlere farz olan bazı görevlerden muaf tutmuşsa, aynı şekilde Mehdî'nin de Muhammed ümmetine farz olan bazı görevleri kaldıracağı şeklinde yorumlarlar.

uyması gerekir. Burada şeriat, üç faydası olan tıp ilmine çok benzemektedir: Tıp ilminin birinci faydası, insanın tabiat ve mizacının öğrenilmesidir ki, bu şeriatın gizli hakikatleri gibidir. İkinci faydası, hasta bedenleri iyileştirmektir ki, bu da insanların şeriat yoluyla kötü ahlâktan uzaklaştırılmalarına benzer. Üçüncüsü ise sağlıklı bedenin sıhhatinin korunmasıdır ki, bu da salih ve iyi âlimin şeriatı kendi güzel ahlâkını korumak için kullanmasına benzer. Aynı şekilde bedeni sağlıklı olup da fiillerinin tabiatını bilen kişinin tıp ilmini sıhhatini korumak için kullanması mümkün olduğu gibi, şeriatın hakikatlerini bilen ve özünde iyi olan kişi de şeriatı kendi güzel ahlâkını korumak için kullanır." Sicistânî şöyle devam ediyor: "Öyleyse Allah'a cismani âlemde peygamberlerin aracılığı olmaksızın ibadet geçersizdir."[22]

İsmailî filozoflar, "şeriattan müstağni kalma" töhmetini şiddetle reddederken, aynı töhmete maruz kalan İslâm mutasavvıflarının reddi daha şiddetli olmuştur. Bu tavrı, dinî, özellikle de sünnî meşruiyeti tasavvufa kazandırmaya çalıştıkları dönemlerde göstermişlerdir. Kuşeyrî, şeriat ve hakikatin sûfîlerin terminolojisinde ne anlama geldiğini açıklarken şöyle der: "Şeriat ubudiyete (kulluğa) sımsıkı sarılmak emridir; hakikat ise rububiyeti müşahede etmektir." Ardından şöyle eklemektedir: "Hakikat tarafından teyit edilmeyen hiç bir şer'î hüküm, makbul değildir. Şeriatla mukayyet olmayan hiçbir hakikat de, makbul değildir. Şeriat, halka mükellefiyetler getirmiştir. Hakikat ise Hakk'ın tasarrufunu bildirmiştir. O hâlde ona ibadet etmek şeriat, onu müşahede etmek, hakikattir. Şeriat, emredileni ifa etmektir. Hakikat, Allah'ın kazasını, kaderini, gizlediği ve açığa çıkardığını görmektir."[23] Kuşeyrî Cüneyd'in sûfî marifet hakkında konuşan birisiyle olan diyaloğunu anlatmaktadır: O kişi, "Allah hakkında marifet sahibi olanlar, iyilik ve ibadet gibi amelleri terk etme ve Aziz ve Celil olan Allah'a yakınlaşma derecesine ulaşan kimselerdir" diye iddia edince, Cüneyd ona şöyle karşılık vermiştir: "Bu, amellerin lüzumsuzluğuna inanan bir topluluğun sözüdür. Bu tavır, bana göre büyük bir hatadır. Hırsızlık ve zina yapanın durumu bu sözü söyleyenin hâlinden daha iyidir. Şüphe yok ki, Allah Teâlâ hakkında marifet sahibi olan ârifler, amelleri Allah Teâlâ'dan alırlar ve bu amellere göre hareket etmek suretiyle yine ona dönerler. Amel ile arama bir engelin girmesi hâli hariç, bin sene ömrüm olsa, iyi amellerimden zerre kadar eksiltmezdim." Kuşeyrî buna Cüneyd'in söylediği rivayet edilen bir sözü daha

---

22 *A.g.e.*, 65. Burada Sicistânî'nin tıptaki (maddî âlemdeki) üç hâl ile şeriattaki (din âlemindeki) üç hâl arasında kurduğu benzerliğin sadece arızî bir konu veya açıklama için bir vesile olmayıp onlar için temel bir yaklaşım olduğunu ve bunun ispatın aracı olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla bu örneklemeyi metot olarak kabul edip ondan felsefeleri için genel bir teori çıkarıp "mîsâl-memsûl" teorisi olarak isimlendirmişlerdir. Bunu daha sonra ele alacağız.

23 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 43

ekler: "Kur'an ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere, tasavvuf yolunda tâbi olunmaz: Çünkü bizim bu ilmimiz Kitap ve Sünnetle mukayyettir."[24] Bildiğimiz gibi Cüneyd, "sünnî" tasavvuf mensuplarının kendileri için kaynak otorite kabul ettikleri bir isimdir. Tasavvufa sünnî bir meşruiyet sağlamaya çalışan bu insanlar, sûfîlerin tasavvufî görüşlerinin temellerini, "tevhit konusunda sağlam esaslar üzerine kurduklarını" "**ispat**" için Cüneyd'i kaynak kabul etmekteydiler. "Bu esaslar ile sûfîler, akidelerini bidatlerden korumuşlar, selef ve ehl-i sünnetin benimsediği tevhide yakınlaşmışlardır. Bu tevhitte, tecsim ve ta'tîl (Allah'ın sıfatlarını askıya almak) yoktur."[25]

Bütün bu vurgulamalara rağmen gerek Şiîler gerekse mutasavvıflarından oluşan İslâm irfâncılarının "hakikat" diye isimlendirdikleri şey, "şeriat"tan üstün bir derecede olmaya devam eder. Hatta bütün irfân mensuplarına göre "zâhir"e sarılmak, insanın hakikî "mümin" olması için yeterli değildir. Gerçek mümin olmak için, "bâtın"a yönelmek gereklidir. Aksi taktirde, kişi sadece "Müslüman" olur, bir çeşit "gizli şirk"i taşımaya devam eder. Böylece "On İki İmam" ve İsmailî Şiîlik, sadece zâhiri benimsemenin, "İslâm hükmüne girmek" anlamına geldiği görüşündedir. İslâm hükmüne girmek, kişiyi öldürülmek ve cizye ödemekten kurtarır. Başka bir ifade ile, müşriklerin öldürülmesi, Yahudi ve Hıristiyanların cizye ödemek zorunda kalması gibi şeriatın gayrimüslimlere tatbik ettiği hükümlerden muaf kılar. "İman" ise salt "İslâm"dan daha üstün bir mertebedir. Bu da, ancak "bâtın"a sarılmakla, yani imamlara inanmak, imamlar ve onların bâtınî bilgilerinin varislerinin öğretilerine uygun davranmak ile gerçekleşebilir. İnsanın "bâtın" ile ilgilenmesi arttıkça ve imamın mertebesine yaklaştıkça, imanı kat kat artar.[26] Mutasavvıfların tavrı da buna benzer. Meselâ Ebû Talib el-Mekkî Kur'an'ı anlamaktan uzak olanları şöyle anlatır: "Zâhir ilmine veya kendi aklına bağlı olan, ilâhî hitabın gerçeğini kavramada Arap dili ekollerinin görüşlerine dayanan herhangi bir müfessirin görüşünü benimseyen kimseler, kendi akıllarıyla perdelenmişlerdir. İlimlerinde mukadder olan şeye havale edilmişlerdir. Akıllarında belirlenen şey ile yetinmişlerdir."[27] Sonra da şöyle ilave eder: "Bu kimseler, tevhit ehline göre kendi akıl ve ilimleri ile müşriktirler. Bu, gizli şirke girer."

---

[24] *A.g.e.*, 19

[25] *A.g.e.*, 3

[26] Meselâ bkz. Kâdî en-Numân, *Esâsü't-te'vîl*, Nşr. Ârif Tamîr, (Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1960), 35. Her ne kadar Kâdî Numân, İsmâilî Fâtımî Şiasından ise de bu konudaki görüşü On İki İmam Şiasının aynısıdır.

[27] Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahcûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, (Kahire 1933), I, 69

Öyleyse, İslâm irfâncılarının, elde edilmesi ve aranması için çaba gösterilmesini imanın bir şartı ve kişinin Müslümanlığının düzeltilmesi ve tamamlanması için zarurî bir unsur olarak gördüğü bu "hakikat"ın mahiyeti nedir? İrfân ehlinin "hakikatleri" veya "hakikati" olması tek başına bizi ilgilendirmiyor. Bunları öğrenmek, bizim için bunları üreten fikrî mekanizmaları tanımak açısından zorunludur. Dolayısıyla bu, "keşf" diye isimlendirdikleri ve bilginin en yüksek mertebesi olarak kabul ettikleri şeyin hakikatini görmemiz açısından önemlidir. Bu durumda öncelikle irfânî te'vil ve sûfî şatahattan örnekler arz edeceğiz. Sonra da, bu örnekleri üreten aklî etkinliğin mahiyetini anlamak için bunları soruşturacağız.

–3–

Özetle, zâhir-bâtın ikilisinin İslâm'da dinî söylemin te'vili için üç seviyede kullanıldığını söyleyebiliriz. Bunlar, doğrudan siyasî seviye, mezhebî-ideolojik seviye ve dinî-metafizik seviyedir.

Birinci seviyede te'vil, somutlaştırıcı bir yöntem takip eder. Yani şu veya bu âyette, şu veya bu peygamber hadisindeki lafızlar, doğrudan belirli şahıslara yöneltilir. Buna örnek olarak bazı Şiî âlimlerin şu âyet için yaptıkları te'vil verilebilir: "*İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Aralarında bir vasıta/berzah vardır, birbirine karışmazlar. O hâlde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz? İkisinden de inci ve mercan çıkar.*" (Rahman: 19-22) Buradaki iki denizin birini, Hz. Ali, diğerini de onun karısı ve Peygamber'in kızı olan Hz. Fâtıma olarak te'vil etmişlerdir. Aralarındaki vasıtayı ise Hz. Muhammed (s.a.v.) olarak te'vil ederek, onu Hz. Ali ile Fâtıma'yı birbirine bağlayan bir berzah gibi kabul etmişlerdir. "İnci ve mercan"ı ise Ali ve Fâtıma'nın oğulları Hasan ve Hüseyin olarak yorumlamışlardır. İnci ve mercan "iki denizden" çıktığı gibi, Hasan ve Hüseyin de Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'den çıkmıştır. Buna göre mezkûr âyetin "bâtınî" manası şudur: Allah, Ali ve Fâtıma'yı Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla birleştirerek, evliliklerinden Hasan ve Hüseyin'in meydana gelmesini sağlamıştır. Bu tür te'vilin siyasî hedefi açıktır; hedef, Kur'an'ın, Resulüllah'tan sonra hilâfet ve imametin Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın soyunun hakkı olduğunu sembolik olarak tespit ettiğini veya veya işaret ettiğini "ispatlamak"tır. Bu bağlamda, altıncı Şiî imam, İmam Cafer Sadık'ın "nur" âyetini (Nur: 35) şöyle tefsir ettiği rivayet edilir: "*Allah, göklerin ve yerin nuru gibidir. Onun nurunun temsili bir kandil*; yani Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma gibidir. *Kandilin içinde bir lamba bulunur. O lamba kristal bir fanus içindedir*; yani Hasan ve Hüseyin. *O fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir*: Fâtıma da kadınlar arasında inciye benzeyen bir yıldızdır. *Lamba mübarek bir ağaçtan, zeytinden* tutuşturulur; yani İbrahim (a.s.). *(Ağaç) doğuya veya batıya mensup de-*

ğildir; Yahudi veya Hıristiyan değildir. *Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir*; ilim ondan âdeta fışkırır. *(Bu) nur üstüne nurdur*; ondan peş peşe imamlar gelir. *Allah, dilediği kimseyi nuruna eriştirir*; Allah dilediğini onların velâyet nuruna katar."[28]

Bazı âyetlerin ve lafızların manalarını belli bazı şahıslara yönelten, On İki İmam Şiası ile İsmailîler tarafından kullanılan bu doğrudan siyasî te'vilin yanı sıra, âyetlerin manalarını bizzat şahıslara değil de, mezhebin ideolojisi ve örgüt yapısıyla ilgili esaslara yönelten dolaylı te'vil de vardır. Bunu, özellikle İsmailîlerde bulabiliriz. Hatta onların tüm felsefeleri[29] bu tür te'vil'e dayalıdır. Misal olarak aşağıdaki örneği zikredebiliriz: Fâtımî dâîlerin büyüklerinden, Hüccetü'l-Irakeyn ve İsmailî filozofların piri Ahmed Hamidüddin el-Kirmânî (ö. 411), "ilk zuhur âlemindeki yüce prensipler olan ulvî harfler, sayıları, hangilerinin nasıl neş'et ettiği"ni açıklarken (filozofların tabiriyle, semavî akıllar, bunların sayıları, ilk akıldan nasıl sudûr ettikleri...) şunları söylemektedir:

"... Allah Teâlâ, Peygamber'i (s.a.v.) kullarını kurtuluşa erdirecek ilim ve amelleriyle yapacakları ibadetleri bildirmek, onu kendi melekûtu ile destekleyip, insanların noksanlıklarının karmaşıklığını gidermek, onları kemâle erdirmek, din ve dünyayla ilgili maslahatlarını elde etmedeki acizliklerinden doğan gediği kapamak için göndermiştir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Çardaklı ve çardaksız (üzüm) bahçeleri (cennetleri), ürünleri çeşit çeşit hurmaları, ekinleri, birbirine benzer ve benzemez biçimde zeytin ve narları yaratan O'dur. Herbiri meyve verdiği zaman meyvesinden yiyin. Devşirilip toplandığı gün de hakkını (zekat ve sadakasını) verin, fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez. Hayvanlardan yük taşıyanı ve tüyünden döşek yapılanları yaratan O'dur. Allah'ın size verdiği rızıktan yiyin, Şeytanın ardına düşmeyin, şüphesiz o sizin için apaçık bir düşmandır.*" (En'âm: 141-142) Bu âyetin, Nâtık'ın (:Resul) tâbilerine (:İmamlar) öğrettiği te'vili şöyledir: Müteal Allah, kendisi için bir takım hadler[30] yaratmıştır. Bunların bir kısmı, akıl dünyasında (:Ulvî hadler, Semavî akıllar), bir kısmı ise duyu dünyasındadır. (İsmailî davet sisteminde, bunlar, süflî hadlerdir; Dâîler...) Bunların her biri, **ilâhî ilimleri** içeren cennetler gibidirler. Nite-

---

[28] Mustafâ Kâmil eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, (Kahire, Dâru'l-maârif, 1979), 424-425, Alî İbn Edhem'in tefsirinden naklen 456

[29] Bu tür te'villerin dayandığı aklî faaliyet mekanizmasını gelecek bölümde tahlil edeceğiz.

[30] *Hudûd*, haddin çoğuludur. İsmâilî terminolojide, semavî akıllar (ulvî hadler) mertebesi zincirinde veya İsmâilî dâîler (süflî hadler) mertebesi zincirinde imamın çevresinde olan "hüccet"in yer aldığı en yüce mertebeden, toplum arasında propaganda ve taraftar toplama faaliyetinde bulunan "mükâsir"in yer aldığı en aşağı mertebeye kadar olan zincirdeki bir mertebenin sahibi anlamına gelir. Her had, kendisinin altında yer alan haddin ufku olup, bir alttaki de üstündekinin haddidir.

kim, Allah Teâlâ, "**O, cennetler yaratandır**" buyurmaktadır. Bu hadlerin bazıları, "**ve çardaksız olanları**" âyetinde belirtildiği gibi varlığında kendisinden başkasına gereksinim duymaz. Bazıları ise "**ve çardaklı olanları**" âyetinde belirtildiği gibi, başka bir dayanağa ihtiyaç duyar. İlimlerden ibaret olan bu hadlerin ürünleri ve faydaları çeşitlidir. "**Çeşit çeşit hurmaları ve ekinleri**" âyetinde belirtildiği gibi, bunların bir kısmı aklî destek, bir kısmı da hissî öğretimdir. İşte iki esas[31] ve iki fer'in öğretisi ve günümüzdeki davetleri, "**birbirine benzer ve benzemez türde zeytin ve hurmalar**" âyetine göre hem müteşabih/birbirine benzer ve hem de benzer olmayandır. Onlardan birisi, Allah'ın birliğine ve ilim ve amelle Allah'a ibadete davet ederse, "**her biri meyve verdiğinde meyvesinden yiyin**" âyetine binaen onlardan istifade edin. Dini ve dinin pratiklerini ihya ederek, Allah'ın hakkından kurtulunuz. Bunları yerine getirmek, Allah'a karşı boynunuzun borcudur. Allah'ın zorunlu emirlerinden ayrılmayın. Bunlardan yüz çevirmek, aşırılıktır. Nâtık (:Resul) ve Allah'ın arzında onun halifesi olan dönemin imamı bunu yapmanızdan hoşnut olmaz. O'nun size yüklemediği bir şeyi de yüklenmenizi istemez. Böyle yaparsanız Allah'ın dinine, ilave bir unsur eklemiş olursunuz. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Hayvanlardan yük taşıyanı ve tüyünden döşek yapılanı yaratan odur." Yani Allah, süflî hadleri, devenin yolculukta bir şehirden başka bir şehre giderken yükünüzü taşıması gibi, Allah'ın dinindeki gerçekleri ararken karşılaşacağınız zorlukları ve yorgunluğunuzu gidersin diye yaratmıştır. O, sizi tevhide ulaştırmak ve tevhidi öğretmek, zâhir ve bâtında ona gerçek kulluğunuz için, bereket kaynaklarını size akıtmıştır. Gökten yardım alan İmam da, hadleri ile dini açıklayarak, sembolleri şerh ve beyân eder. Bunlar da, hayvanların deri ve yünlerinden yatak ve giyecek yapılması gibidir. Hüccet[32] ve dâîler de imam gibidir. Allah'ın, vahdaniyet ve ibadet-

[31] Esas, İsmailîlerin ıstılahında vasidir. Vasi, her natıkın (resul) dönemindeki ilk imama tekabül eder. Meselâ Hz. Muhammed döneminde yaşayan Hz. Alî imamların esasıdır. Onlara göre her peygamberden sonra bir esas gelir ve onu altı tane imam takip eder; böylece sayıları yedi olur. Bunların ilki esas, sonuncusu mütemmimdir (tamamlayıcı). Peygamberi nâtık (konuşan) diye isimlendirmelerinin sebebi, onun tenzil ile (vahiyle) konuşmasıdır/nutk. Te'vil ise Esas ve İmamların işidir. Açıktır ki imamlar, Esasın ferleridir. İki Esas ve iki Fer'den kasıt, peygamber ve vasisi (Hz. Muhammed ile Hz. Alî) ile emaneten ve daimî imamlar olan Hz. Hasen ve Hz. Hüseyin'dirler. Emanetçi, İmam'ın çocuklarının en büyüğü olup, babasının sırlarını bilir ama imamet onun zürriyetinden devam etmez. Daimî olan ise abisi gibi babasının sırlarını bilir ve ayrıca imamet de kendisinin tespit edeceği bir çocuğu aracılığıyla zürriyetinden devam eder. Emanetçinin mertebesi, nübüvvet ve risâlet mertebesidir. Dâimînin mertebesi ise vesayet ve imamet mertebesidir. İsmâilîler, bu tasnifi bütün peygamberlere teşmil ederler. Meselâ İbrâhîm (a.s.) oğlu İshâk'a emanetçilik mertebesini bırakırken, oğlu İsmâil'e devamlılık mertebesini tevcih etmiştir.

[32] *Hücec*, hüccetin çoğulu olup imamın yakınındaki dâîler için kullanılır.

lerinin işaretlerini zâhiren ve bâtınen size öğretmeleri için aranızdan çıkardığı bu imamlardan ve bunların hüccetlerinden istifade edin..."[33]

Son olarak, İsmailîlerin âyetlerin manasını bu defa hermetik-dinî felsefelerine yönelttikleri bir te'vil örneği sunalım. İhvân-ı Safâ, nur âyetini şöyle te'vil etmektedir: "**Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali:** Yani küllî akıl, **bir kandil gibidir:** Bununla, bu akıldan çıkan nefis kastedilmektedir. Bu nefis, kandilin Allah'ın nuruyla aydınlanmış lamba ile ışık saçması gibi, küllî aklın nuruyla ışık saçar. **İçinde bir lamba vardır, lamba bir kristal içindedir:** Burada kristal, kendisine nüfuz eden nefsin feyziyle aydınlanan ve şeffaf olan ilk surettir (ilk madde). Böylece, küllî akıl, küllî nefis üzerine feyezan eder. **O fanus, sanki bir inciye benzer:** Bu, kendisine has çeşitlerde billurlaşmış mücerret surettir. **Doğuya da batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden çıkan yağdan tutuşturulur:** Küllî nefis, ... bütün varlıklara hayat ve hareketi, âdeta yağın lambaya güç verdiği gibi verir. Doğudan da batıdan da değildir, bilakis Allah'ın emriyle yaratılmıştır. Ne mürekkeb ne de birleşiktir. **O'nun yağı neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Nur üstüne nurdur:** Neredeyse (küllî nefis) letafet ve yüceliğinden, kendisine ulaşmasa da (küllî) akıl olur. Akıl, nefsi hayırlarıyla takviye ederse, bu "nur üstüne nur" olur. Aklın nuru da, nefsin nurunun üstündedir. **Allah dilediği kimseyi nuruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir:** Bu yüzden ateş, nurla ilişkili en yüce form ve en büyük misaldir. Bunun için İblis, "*Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın*" (Sâd: 76) dediğinde lanetlenmişti. Çünkü ateş, tabiatı gereği yukarı doğru hareket eder. Çamur ise topraktan olduğu için tabiatı gereği aşağı doğru hareket eder."[34]

Böylece daha önce, manası belli şahıslara (Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin...) yöneltilerek şiî-bâtınî bir yorumla te'vil edilen bir âyet, burada manası Müteal Tanrı, Küllî Akıl, Küllî Nefis vs. gibi metafizik tasavvurlara yöneltilerek başka bir yorumla te'vil edilmektedir. İsmailî te'vilde, beşerî âlemdeki dinî şahıslardan, uluhiyet âlemindeki metafizik "şahıslara" böylesine bir geçişi, garipsememememiz gerekir. Bu te'vil, Kirmânî'den aktardığımız örnekte gördüğümüz ve gelecek bölümde genişçe ele alacağımız gibi, İsmailî dinî sistem ile semavî akıllar âlemi arasında kurulan analojiye dayanır.

Bir âyetin manasını, bir yapıyla diğeri arasındaki benzerliğe dayanarak, birbirinden farklı ve çelişik manalara çekmek, sadece On İki İmam ve İsmailî şiîlerin

---

33 Ahmed Hâmidüddîn el-Kirmânî, *Râhatü'l-akl*, Nşr. Mustafâ Gâlib, (Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1967), 237-238

34 İhvanu's-Safa, *er-Risâletü'l-câmia*, II, 293

işi değildir. Bilakis bu, işraki sûfîlerin yanında, sünnî sûfîlerin de dahil olduğu bütün İslâmî irfân akımlarının "te'vil" metodu hâline gelmiştir. Aşağıda, Kur'an'ın en mükemmel sûfî tefsiri olan meşhur *Risâle*'nin yazarı Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât*'ından[35] aldığımız "sûfî tefsir" örnekleri yer almaktadır. Bu tefsirin de, aynı zihnî mekanizmaya dayandığını göreceğiz. Bu, bir âyete çeşitli delâletler yüklemeyi mümkün kılan, analoji mekanizmasıdır. Fakat önce kitabın girişine kısaca bir göz atalım.

Kuşeyrî, kitabının "giriş"inde şöyle demektedir: "Hamd, evliyasının gönüllerini **irfânıyla** açan Allah'a mahsustur. O, ulaşmak isteyenlere burhânının nuruyla hakikatin yöntemini açıklamıştır. Tahkikini isteyene, basireti bahş etmiştir. Hidayet ve açıklama olan Furkan'ı, dostu Muhammed (s.a.v.)'e mucize ve beyân olarak indirmiştir. Alimlerin kalplerine Furkan'ın bilgisini ve te'vilini yerleştirmiştir. Furkan'ın kıssalarının ve vahyinin bilgisiyle onları mükâfatlandırmıştır. Onları, muhkem ve müteşabih âyetlere, nasih ve mensuha, cennet ve cehennemle ilgili müjde ve tehditlere iman ile rızıklandırmıştır. **Seçilmiş** kullarına, Furkanına tevdi ettiği sır ve nurların sırlarını anlamayı nasip etmiştir. Böylece onlar, başkalarına gizli kalan gayp nurlarından elde ettiklerine vakıf olurlar. Sonra da, dereceleri ve güçlerine göre konuşurlar. Allah (c.c) onlara ikram ettiği şeyin aynı ile, kendilerine ilham eder. Onlar da bu ilham ile Haktan konuşurlar. Hakkın sırlarını haber verirler, ona işaret ederler, onu açıklarlar. Onların her söylediğinde ve yaptığında hüküm Hakk'a aittir."[36]

Açıktır ki, burada Kuşeyrî işin başında bilgiye ulaşmada takip edilecek üç yol veya metot ile, Kur'an'ın anlaşılmasına ehil olan iki sınıf arasında bir ayrım yapmaktadır. Bir tarafta Allah'ın kendisiyle "evliyanın kalplerini açtığı" **irfân**;

---

35 Burada ne Kuşeyrî'nin ne de diğer müfessirlerin bazı surelerin başındaki harflerin ve besmelenin tefsiri ile ilgili yazdıklarına değinmedik. Bunu hem lafı uzatmaktan kaçınmak için hem de beyâncı müfessirler de dahil olmak üzere bir çok müfessirin bu harfleri değişik şekillerde te'vil etmiş olmalarından dolayı yaptık. Burada Kuşeyrî'nin tefsirine dayandık, çünkü bu tefsir bize ulaşan en kapsamlı tasavvufî tefsirdir. İbn Arabî'ye nispet edilen tefsir ise Kur'an'daki âyet sıralamasına riayet etmeyip, bir çok âyeti de atlar. Burada vurgulamamız gerekir ki, esasen İslâm kültürünü oluşturan bilgi sistemlerini tespit etmeye çalıştığımız bu serinin birinci kitabını yazarken ne Kuşeyrî'nin tefsirini ne de onun burhân, beyân ve irfân şeklindeki ayrımını görmüştük. Bizim İslâm kültürünü bu üç bilgi sisteminin oluşturduğuna dair görüşümüzün Kuşeyrî tarafından da öne sürülmüş olduğunu görmemiz memnuniyet vericidir. Bu durum bizim, kültürümüzün değişik bölümlerinin keşfedilmesine ve parçalarının yeniden düzenlenmesine olan ihtiyacımızı ortaya çıkarıyor. Bunu yaparsak bu kültürün ana bağlantılarını da tespit edebileceğiz. Bu çalışmamızın bizden sonra gelenleri teşvik edip bu çalışmayı aşmalarına zemin hazırlaması dilekleriyle.

36 Abdülkerîm İbn Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, Nşr. İbrâhîm Besyûnî, (2. bs., Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-amme li'l-kitâb, 1981), I, 41

Allah'ın "isteyenlere hakikat yolunu açıkladığı" **burhân;** ve Allah'ın kendisiyle Kur'an'ı insanlar için hidayet ve Peygamber için mucize olarak gönderdiği **beyân** vardır. Kur'an'ı anlamada ehil olanlar ise **"âlimler"** ve **"seçkinler"**dir. Alimler, Kur'an'ı anlamada lafızlarının manalarını, dildeki delâlet tarzlarını, kıssalarını, nüzul sebeplerini, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh vs.yi bilmeye dayanmaktadırlar. Seçkinler ise Allah'ın kendilerine özel bir anlayış kâbiliyeti lütfettiği ve bu anlayışla Kur'anî söylemin lafızlarının ötelerine geçen kimselerdir. Böylece onun "esrarının ve nurlarının inceliklerini, işaretlerinin hassas noktalarını ve nurunun gizli yönlerini" öğrenmeye çalışırlar. Bunu yaparken de, lafızların delâletlerine ve sözlük manalarına değil, "kendilerine has gayp nurlarına" dayanırlar.

Belli ki Kuşeyrî, "ulema" derken zâhir bilginlerini, yani beyân mensubu müfessirleri, fakihleri ve kelâmcıları; "asfiya (seçkinler)" derken de, bâtını "bilen/ârif" mutasavvıfları, yani "hakikat" ehlini kasteder. O, birinci sınıfın beyân ve burhâna, ikinci sınıfın ise irfâna dayandığını belirtip, bu iki sınıf arasında açık bir ayrıma gitse de, söyleminde bir tür denge sağlamaya çalışır. Üstelik, sadece kitabının girişinde değil, tefsirinin bütününde bunu yapar. Fakihleri "ehl-i zâhir" ve "ehl-i rusûm" gibi nitelemelerle kızdırmaktan sakınmakla kalmaz, bir âyetin irfânî mana veya manalarını ortaya koymadan önce, değinmeyle de olsa âyetin beyânî anlamıyla zâhirini hatırlatır. Ayet, ona göre irfânî mana -yani sûfî te'vil- taşımıyorsa onu hemen geçerek, beyânî açıklamasını kısaca vermekle yetinir. Kuşeyrî, bu metodunda bilinçle hareket eder. O, söylemde beliren bir strateji ile kendisini sınırlamaktadır. **Bu, beyân ile irfânın birbirini tamamladıklarını ve çatışmadıklarını göstererek, onları uzlaştırma stratejisidir.**[37]

Bununla birlikte Kuşeyrî, **bilgi ve imanın burhândan, beyâna ve beyândan da irfâna yükselerek derecelendiği** şeklindeki düşüncesini destekleyen en ufak bir fırsatı, kendi metoduyla değerlendirmeden geçmez:

Allah'ı burhân, yani akıl metoduyla **bilmek**, teşbih, istiare ve örnek vermeden ibaret olan beyân yöntemiyle bilmekten daha zayıftır. Beyân ise Allah'ı irfân, yani "seçkinlere tahsis edilmiş gayp nurları" yoluyla bilmekten daha zayıftır. Kuşeyrî'nin bilgide burhân-beyân-irfân derecelenmesini vurgulamak için kullandığı âyetlerden biri, İbrahim (a.s.)'in Allah'ı arama tecrübesini anlatan âyettir. Allah (c.c.), şöyle buyurmaktadır: "*Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi. Ay'ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi. Güneş'i doğarken*

[37] Bu konudaki görüşümüz için bkz. Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, I, bl. 11, prg. 6

görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım." (En'âm: 76-78) Bu âyetleri şöyle yorumlamaktadır: "Yani, onu talep perdesi (:örtü, bulutlar) çevrelemiş, Varlık aydınlığı da, henüz görünmemişti. Hemen, **akılların yıldızı** doğdu. Burhân nuru ile, sırrıyla Hakk'ı gördü ve "bu benim Rabbimdir" dedi. Sonra aydınlığı arttı **ilim** Ay'ı ona gözüktü. Hakkı beyân şartıyla tanıyıp, "bu, benim Rabbimdir" dedi. Sonra sabah oldu, gün ilerledi ve irfân güneşleri ulvî burçlarından doğdu. Artık ne talebin yeri kaldı ve ne de verilecek bir hüküm veya eleştirilecek bir karar kaldı. Bunun üzerine İbrahim, "Ey kavmim, Ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden uzağım" demiştir. Çünkü, gördükten sonra şüphe, zuhurdan sonra gizlilik olmaz."[38] Bu bağlamda, "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar.*" (En'âm: 125) âyetini yorumlarken özetle şöyle demektedir: "... Denilmiştir ki (yani âyetin taşıdığı "irfânî" anlamlardan birisi): Başlangıçtaki nur, **akıl** nurudur, ortadaki **ilim** nurudur.[39] Son aşamadaki ise **irfân** nurudur. Akıl sahibi burhâna, ilim sahibi beyâna dayanır. Marifet sahibi ise müşahede (iyân) hükmündedir."[40]

Bu, bilginin derecelenmesiyle ilgiliydi. **İmanın derecelenişi** de, aynı basamakları takip eder. Burhân yoluyla iman, beyân yoluyla imandan, o da, irfân yoluyla imandan daha zayıftır. Kuşeyrî, meselâ, "*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba, daha önce indirdiği kitaplara iman (da sebat) ediniz: Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyamet gününü inkâr ederse tam manasıyla sapıtmıştır*" (Nisa: 136) âyetini şöyle yorumlamaktadır: "Ey burhân ile iman edenler! Keşf ve müşahedeyle (iyân ile) iman edinceye kadar, beyân açısından iman ediniz..."[41] Kuşeyrî, "*Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekatı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimse imar eder. İşte doğru yola ermişlerden olmaları umulanlar bunlardır*" (Tevbe: 18) âyetini ise şöyle yorumlamaktadır: "Mescitlerin imarı, ancak beşeriyet vatanlarının[42] tahrıbiyle mümkün olur. Abid, şehvet vatanlarını tahrip ederek; zahid, arzu vatanlarını tahrip ederek, ârif ise alaka/ilgi vatanlarını tahrip ederek[43] mescitleri imar eder. Muvahhid ise mülâhaza ve rahatlama vatanlarını tahrip ederek mescitleri imar edebilir.[44] Bunların her

---

38 Kuşeyrî, *A.g.e.*, I, 484-485
39 Buradaki "ilim"den kastın, hadis, tefsir vs. ilimleri gibi beyânî ilimler olduğunu hatırlayalım.
40 Kuşeyrî, *A.g.e.*, I, 499
41 Kuşeyrî, *A.g.e.*, I, 499
42 Burada "beşeriyetten" maksat "beşer tabiatı"dır. "Beşerî vatanlar" terimi de bu tabiatın tecelli ettiği arzular ve hazlardır.
43 Burada maksat maddî âlemle alakanın kesilmesidir.
44 Kalplerde yakînin ve gayba imanın artması sonucu mutmain olma, sükûnet hâli.

ɔirisi, kendi özelliğinde durmaktadır. Her tavır sahibinin, özel bir vasfı vardır. mandaki dereceleri de, farklıdır. Çünkü burhân ile iman, beyân ile iman ve müşahede ile iman arasında çok fark vardır.[45] Kuşeyrî, nur âyetini de şöyle yorumamaktadır: **"'Nur üstüne nurdur': Birinci nuru, gayretleri, düşünceleri ve stidlâlleriyle elde etmişlerdir. İkinci nuru ise Allah'ın yardımıyla bulmuşardır/vecd. Bu, Allah'ın burhânlarına kattığı bir beyândır. O, nur üstüne ıurdur."**[46]

Kuşeyrî, ifadeleri mutasavvıfların yüceltilmesine ve Allah katındaki mertebelerinin yüksekliğine yorumlanması mümkün âyetler karşısındaki sûfî coşkusu ırttığında denge stratejisi hassasiyetini bir kere bozunca, başka bir âyeti de şöyle yorumlamaktan çekinmez. "*İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resulün le size şahit olması için sizi vasat bir ümmet kıldık.*" (Bakara: 143) Kuşeyrî'ye göre âyetteki "vasat/orta", "hayırlı" demektir. Allah bu ümmeti, ümmetlerin ıayırlısı ve bu cemaati (:mutasavvıflar) de bu ümmetin hayırlıları yapmıştır. Dolayısıyla mutasavvıflar, hayırlıların hayırlısıdır. Bu ümmet, kıyamette diğer immetlere şahit olacağı gibi, bu cemaat da asıllardır. Her şey, onların etrafında löner. Onlar, kutupturlar. Allah, onlar sayesinde bütün bu ümmeti korumaktalır. Onların kalplerinin kabul ettiği şeyler, makbul, reddettiği şeyler merduttur. Onların feraseti doğru, hükümleri sahih, görüşleri isabetlidir. Bu ümmet, hata izerine icmadan korunmuştur. Bu cemaat ise düşünce, karar, kabul ve reddetnede hatadan korunmuştur." Sonra şöyle tamamlar: "Onların işleri, Resulüllah s.a.v.)'ın sünnetine dayanır. Resulüllah (a.s.)'ı örnek almayan her iş, reddedilniştir ve sahibine iade edilir. Sahibi de, hiçbir şey elde edemez."[47]

Şüphesiz ki, burada, sahibini Kuşeyrî'nin en önemli temsilcilerinden birisi ɔlduğu "sünnî tasavvuf" denen dairenin dışına sürükleyen bir tavır karşısındayız. Mutasavvıfların "asıllar" ve "kutup" olduklarını; "Allah'ın onlar ile bu ümmeti koruduğunu"; "hayırlıların hayırlıları" olduklarını; "kalplerinin reddettiklerinin merdut" olduğunu; Allah'ın düşünce, karar, kabul ve redd'de onları hatadan koruduğunu vs. iddia etmek, Kuşeyrî'nin korumaya çalıştığı hassas dengeyi kökünden tahrip eder. Bu dengeyi sağlamak için Kuşeyrî, "beyân"ı "burhân" mertebesinin üstünde ve sahibini "coşkun" tasavvufun özüne götürmesi için "irfân"a yakın bir yerde kabul etmiştir. Bu, Bayezid-i Bestâmî ve Hallâc gibi, şatah mensuplarının ve İbn Arabî gibi esrar ehlinin tasavvufudur.

Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 14
Kuşeyrî, *A.g.e.*, II, 612
Kuşeyrî, *A.g.e.*, II, 132-133

Gerçekte, bütün çeşitleri ve farklı yönelimleriyle mutasavvıflar, en azından bir konuda anlaşırlar. Bu da, "hakikat"i sadece kendilerinin bildiği ve bilgiye ulaşmadaki metotlarının en iyi yol olduğudur. Buna göre "sünnîler" ile "coşkun" sûfîler arasındaki fark, inanca değil, bu inancın açıklanış derecesine racidir. Sünnî mutasavvıflar, ketumdurlar; "hakikat" olarak kabul ettikleri şeyi, genellikle Kuşeyrî'de gördüğümüz gibi genellikle Kur'an'ın "işarî" tefsiri şeklinde ortaya koyarlar. Diğerleriyse "hâllerine yenik" kimselerdir. Çünkü onlar, "hakikat"i, ya giriş ve öncüller olmadan yoğun doğaçlamacı ifadelerde, ya da düşünsel (:istidlâlî) bir söylemde açıklarlar. Bu söylemde ârif, kendine din, felsefe ve ilimden dayanak arar. Bu, delil ve burhânlara dayanarak kendisine bir çeşit tutarlılık kazandırmaya çalışan eklektik bir söylemdir.

İşarî tefsirin çeşitli örneklerini tanıdık. Şimdi de mutasavvıfların kendi türettikleri söylemin değişik örneklerini inceleyelim! Bu bölümde, "şatah" diye bilinen yoğun türü ele alacağız. İfade ettiğimiz gibi akıl yürütme ve delile dayanan türü ise sadece sûfî "hakikat"ini değil, bizzat sûfî söylemin hakikatini vereceği için, daha sonraki bölüme bırakacağız.

–4–

Ebû Hayyân et-Tevhîdî şöyle der: "Tasavvuf, işaret türlerini ve ibare çeşitlerini birleştiren bir isimdir."[48] Tasavvuf, "ilâhî işaretlerle mevhum ibareler arasında cereyan eden bir ilimdir."[49] Eğer ibare, Kur'an âyetinin ârifin nefsinde işaret ettiği ve birbirini çağrıştıran mana ve düşünceleri açık ve kontrollü bir dil ile açıklamaya çalışırsa, buna **"te'vil"** denir. İbare, ârifin hissettiği ve "kalbi"nde "bulduğu" birbiriyle çatışan ve çelişen düşünce ve duyguları özgür, kendiliğinden, kontrolsüz ve düzensiz bir şekilde açıklamaya çalışıyorsa buna da **"şatah"** denir. Bâtınî te'vil ve sûfî tefsir, bir tür "işaret"e dayanarak, ibareyi zâhirden bâtına naklederler. **Şatah** ise aksine, ibare vasıtasıyla işaretin bâtından zâhire taşınmasıdır. Buna göre şatahı, **"dilin, kaynağından taşan bir vecdi anlatması"** diye tanımlamaktadırlar. Şatah söylerken de, "iddia ortaya koyarlar."[50] Başka bir ifadeyle şatah, "vecdi anlatan garip bir ibaredir." Bu vecd, "galeyanı ve baskınlığının şiddetiyle coşmuş ve taşmıştır."[51] Başka bir tarifte ise şatah, "benlik ve iddia kokusu bulunan bir düşünceyi anlatan ibaredir." Bu iddia, "marifet ehlin-

[48] Ebû Hayyân Alî b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, Nşr. Vidad el-Kâdî, (Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1973), 113
[49] Ebû Hayyân Alî b. Muhammed et-Tevhîdî, *Rasâilü't-Tevhîdî*, 116
[50] Tûsî, *el-Lüma'*, 422
[51] *A.g.e.*, 453

den iradesi dışında ve ıstırapla çıkar. Şatah, muhakkik âriflerin sürçmeleridir. Çünkü bu, doğru bir iddiadır. Arif, ilâhî müsaade olmaksızın onu açıklar."[52]

Bu tanımlara göre sûfî ibareyi "şatah"a dönüştüren şey, "**iddia**"ya bağlı olmasıdır. Bunun için özetle şunu demek mümkündür: Şatah, mutasavvıfın çoğunlukla garip ve karmaşık bir ibare ile açıkladığı bir iddiadır. Burada "iddia" ile kastedilen, Allah (c.c.) ile bir tür ittihat iddiasıdır. Sûfî, dünyayla "bütün" alakasını keserek tüm varlığıyla Allah'ı düşünmeye yönelirse, kendisine güçlü bir "vecd" "hâl"i, yani şiddetli bir edilgenlik gelir. Bu hâl aracılığıyla, kendisiyle Allah arasında bir çeşit ittisalin veya ittihadın oluştuğunu zanneder ve bu hâli kontrolsüz ibarelerle ifade eder. Bazen, ifadedeki zamirler birbiriyle yer değiştirir. Bu "hâl" içindeki kişi, Allah'a münacatında ve onu zikrederken, ikinci tekil veya üçüncü tekil şahıs zamirini kullanmak yerine, birinci tekil şahıs zamirini kullanır. Sanki, kendisi Allah olmuş veya Allah kendisinde hulûl etmiş ve o olmuş gibi konuşur. Bu durumda sûfî, "sekr" (sarhoşluk) hâlindedir denilir. Başka bir ifade ile, zatının ve haricî varlığının farkında olmama hâlindedir.

Bu anlamı ile şatahı, örnek olarak, Bayezid-i Bestâmî (ö. 261 h.) ve Hallâc (ö. 309 h.)'da görebiliriz. Bestâmî'nin çok bilinen şatah ifadeleri olarak şunlar zikredilebilir: "Kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir!"; "çadırımı arşın karşısına kurdum"; Allah'a hitap ederken söylediği "Sen benim aynamdın, sonra ben ayna oldum."; "Rabbim, senin bana itaatin, benim sana itaatimden daha fazladır"; "Kudretim kudretinden daha büyüktür." Uzun şatahlarından birisi de şudur: "Bir defasında Allah, beni kendi katına alıp huzuruna kabul etti ve bana "Ey Ebû Yezid! Kullarım seni görmek istiyorlar" dedi. Dedim ki: "Beni vahdaniyetinle süsle, enaniyetinle giydir, ahadiyetinle yücelt, ta ki halkın beni görünce "seni gördük" desinler. Sen o, gördükleri olursun; ben ise orada değilim." Diğer bir sözü de şöyledir: "Onun vahdaniyetine varır varmaz bir kuş oldum. Bu kuşun bedeni, ahadiyetten, kanatları onun ezelîliğinden idi. Oluş/keyfiyet semasında on yıl uçtuktan sonra, aynı semanın yüz bin kat üstüne ulaştım. Sonra uçmaya devam ederek ezelîlik meydanına ulaştım. Orada ahadiyet ağacını gördüm. Sonra toprağı, kökü, gövdesi, dalları ve meyveleri vasf edildi... **Sonra düşündüm de, bunların hepsi bir aldanmaymış!**"[53]

Bu şatah örneklerinde bizi ilgilendiren, "şatah sahibi"nin zâhirle bâtın arasında kurduğu ilişki türüdür. Geçen paragrafta batinî te'vil ile sûfî tefsirin, Kur'an ibarelerini ardında bâtın/hakikat olan zâhir olarak kabul ettiklerini görmüştük.

---

[52] Alî İbn Muhammed el-Cürcânî, *Tarîfât*

[53] Abdurrahmân Bedevî, *Şatahâtu's-sûfiyye*, 28. Tûsî ve diğerlerinden alıntı. Hallâc'ın şatahından örnekler için bkz. Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, bl. 9, prg. 7.

Onlara göre te'vil yapanın görevi, Kur'an ibaresini, kendisinde bulunan anlam için bir işaret ve köprü olarak benimsemektir. Şatahta ise durum tamamen tersinedir: Burada, sûfînin sembolik olarak genellikle de, ne akıl ne de şeriatta makbul olmadığı için, "garip" ibarelerle ifade ettiği bir bâtın karşısındayız. Mutasavvıflar, tabirdeki bu "garâbet"i itiraf etmektedirler. Bununla, ayniyet ilkesi gibi, aklın kanunlarını dikkate almama ve şer'î söylemin zâhirinin belirlediği tarzıyla akideye bağlı olmamayı kastediyorum.

Buna karşılık, gerek "sünnî" mutasavvıflar ve gerekse onlara yakınlık duyan bazı fakihler, şatah ehlinin mâzur görülmeleri gerektiğini belirtirler. Çünkü onlar, bu "garip" ifadeleri sekr ve gaybet, yani kendilerini kontrol eden aklî, dinî ve diğer türdeki kontrol mekânizmalarının devreden çıktığı bir şuursuzluk hâlinde dile getirmişlerdir. Bu bağlamda şu olay rivayet edilmektedir: "Cüneyd'e, Bayezid-i Bestâmî'nin "Kendimi tenzih ederim! Ben en yüce Rabbım" dediği söylenince şöyle cevap vermiştir: "Adam, celâl müşahedesinde kendini kaybetmiş ve kendisine egemen olan şeyi söylemiştir. Allah, onu kendisini görmekten uzaklaştırmıştır. Böylece o da, sadece Hakk'ı görmüş ve onu tavsif etmiştir."[54] İbn Haldûn ise şatahatları olan sûfîleri mazur saymada fıkhî bir yöntem takip eder. Bunların şeriat açısından suçlu olamayacaklarını belirten bir fetva ortaya koyar, daha doğrusu Gazzâlî gibi, sünnî mutasavvıfların kendisinden önce verdiği fetvayı tekrarlar. *Mukaddime*'nin yazarı şöyle demektedir: "Onların şatahât diye ifade ettikleri ve şeriat ehlinin yargıladığı yanıltıcı lafızlarına gelince; bunları söyleyenler için doğru olan, bunu söylerken duyu âleminden kopuk olmalarıdır. Varidat[55] onları öyle kuşatır ki, maksatlarını aşan ifadelerle onlara aktarırlar. Gaybet hâlindeki kişi, muhatap değildir (:şeriat açısından mükellef değildir), mutlaka, mâzurdur. Bu insanlardan fazileti, şeriata uyduğu bilinenlerin bu ve benzeri sözleri, iyi niyete yorumlanır. Şüphe yok ki, vecd hâllerinin ifade edilmesi güçtür. Zira bu hâlleri ifade edecek kelime vazedilmemiştir. Nitekim Bayezid-i Bestâmî gibi kişilerde böyle olmuştur. Fazileti bilinmeyen ve tanınmayan kişi ise sözünü te'vil etmemize neden olacak bir delil bulamadığımız sürece, kendisinden sadır olan bu çeşit sözlerden dolayı sorumlu tutulur. Hâlin hakim olmadığı ve bilinci yerinde olan birisi, bu nevi sözleri söylerse o da, sorumlu tutulur."[56]

Eğer bu mazur gösterme çabasının, şatah'ın bir çeşidiyle diğerini ayırmaya götürecek türdeki ideolojik yönelimini gözardı edecek olursak, sûfî şatah'ın bu

54 İbnu'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 344
55 Kalplerine gelen ve keşf olduğuna inandıkları manalar.
56 İbn Haldûn, *Mukaddime*, Nşr. Alî Abdülvâhid Vâfî, (Kahire, Lecnetü'l-beyâni'l-Arabî, 1958), III, 1079-1080

türünün mazur sayılmasının özü, "ifadeler kontrolsüzdür, te'villeri gerekir" düşüncesidir, diyebiliriz. Te'vil, bu sözlerin ifade ettiği hulul ve ittihat anlamını, "tevhit", yani hakikatte Allah'tan başka varlık olmadığı anlamına irca ederek yapılır. Burada te'vilin anlamı, bâtının zâhire, hakikatin şeriata, "değişken"in "sabit"e ... çevrilmesidir. Bu, lafız-anlam problematiğinin Cüneyd, Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi irfânî bilgi alanına bir çeşit açılım getiren beyân düşünürlerindeki bir vechesidir. Meşhur *Fetâvâ*'nın yazarı İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî gibi Beyân mensubu tutucu düşünürler ise şatahat ehline bir tür "mazeret arama" yaklaşımını reddetmektedirler. Bunun yanında sözlerinin zâhirini esas alarak, onları sadece inanç açısından değil, gelecek bölümde göreceğimiz gibi epistemolojik açıdan da yargılamaktadırlar.

Bu bölümün sonunda iki temel değerlendirmemizi ortaya koymak istiyoruz:

Birincisi, irfân ehlinin öne sürdüğü "**hakikat**" türü ile ilgilidir. Önceki sayfalardan anlaşılmış olacağı gibi, irfânî "hakikat" gerek te'vil, gerekse şatah seviyesinde genel ve küllî bir hakikat değildir. Bu, bir şahsa mahsus ve doğruluğunu o kişinin karar ve seçiminden alan ferdî ve sübjektif bir hakikattir. Tek bir âyetin hem şiîlerde hem de mutasavvıflarda çelişik şekillerde nasıl te'vil edildiğini görmüştük. Bu yorumlardan her birisi, sahibine göre gerçektir. Fakat bu, mutlak gerçek değil, belli bir dönem ve durumdaki gerçektir. Aynı durum şatah'ın gerçekliği için de söz konusudur. Şatah, "vecdin feyzi"nden olduğu sürece, vecdin değişmesine bağlı olarak değişir; bazen ittihat, bazen hulûl, bazen de şuhûd... olur. Öyleyse mesele ister bâtınî te'vil, ister işarî tefsir isterse de şatahla ilgili olsun, ifade edilen hakikat, insanın içine doğan bir düşüncedir. Bu düşünce de, ya bir kelime veya bir nas veyahut da belirli bir manevî hâl dolayısıyla nefse gelir. Bu durumu, gelecek bölümde de göreceğimiz üzere bizzat mutasavvıflar da teyit ederler.

İkinci mülâhaza ise öncekinin bir uzantısıdır. Buna göre eğer **irfânî hakikat** nefse herhangi bir vesile ile gelen bir düşünce ise bu hakikat ile vesile arasındaki **ilişki** ne zorunlu ne de sistematik bir ilişkidir. Burada "zâhir"in sunduğu vesile ile "bâtın"ın sunduğu "hakikat" arasındaki ilişkideki düzensizliği, yani irfânî bilgi sistemindeki zâhir-bâtın ilişkisini, öğrenmiş olduğumuz beyânî bilgi sistemindeki lafız-mana ilişkisi ışığında incelersek açık bir şekilde görebiliriz.

Buna göre eğer birinci bölümde incelediğimiz beyânî bilgi sistemindeki **lafız-mana problematiği** ile bu bölümde tanıdığımız irfânî bilgi sistemindeki **zâhir-bâtın problematiği** ilişkisini genel bir karşılaştırmaya kalkarsak, ortaya çıkacak temel mülâhaza, **iki sistem arasında "yönelim"deki farklılıktır:** Beyânî bilgi sisteminde bilgiyi üreten aklî eylem -veya genel zihnî mekanizma- lafızdan anlama yönelirken, irfânî bilgi sistemindeki zihnî mekanizma, bunun tersine, bâ-

tından zâhire, yani manadan lafza yönelir. Gazzâlî daha önce iki sistem arasında "yönelim"deki bu farklılığı fark ederek, şöyle yazmıştır: "... Kendisine hakikatler keşf olunan, manaları asıl, lafızları tâbi kabul eder. Zayıf olan, bunun aksidir. O kişi, hakikatleri lafızlarda arar."[57] Konu Kur'an-ı Kerim gibi belli bir metnin anlaşılmasıyla ilgili olunca, manalardan lafızlara yönelme işi te'vilin bir çeşit giydirmeden (tazmin) ibaret olmasına imkân verir. Yukarıdaki paragraflarda sunduğumuz örnekler, bu tespiti destekler mahiyettedir.

Aslında gerek şiî, gerekse sûfî te'vil, devamlı surette bir çeşit giydirmedir. Ortada, metnin manasının kendisine çekilmesi ve onu belirtmesi istenen görüşler bulunmaktadır. Açıktır ki, irfânî te'vili bu anlamda giydirmeye dönüştüren şey, beyânî te'vilin bağlı olduğu "karine" ile sınırlı olmayışıdır. İrfânî te'vilde lafızdan manaya veya zâhirden bâtına geçiş, aracı ve köprü olmadan gerçekleşir. Tefsirinden naklettiğimiz örnekler ile Kuşeyrî'nin de bu tavrı desteklediğini görmüştük. Bu örneklerde Kuşeyrî, ısrarlı bir şekilde "burhân" "beyân" ve "irfân" anlayışlarını birbirinden ayırmaya özen göstermişti. Birincisi, illet veya delâlette ortaklıktan ibaret olan bir köprüye dayanmaktadır ki, bunu, geçen bir bölümde izah etmiştik.[58] İkinci yöntemde köprü, benzerlik yönleri, lafzî veya manevî karineden ibarettir. Üçüncüsü ise "şartsız" ve "yöntem"siz yani köprü olmadan "müşahede" ile bilgi sağlar.

Epistemolojik açıdan "irfân", yani bilginin aracısız gerçekleştiği iddiasını inceleyen araştırmacının önüne şu soru çıkar: **Arifin lafızdan manaya ve zâhirden bâtına aracısız ve ilintisiz geçmesi nasıl mümkündür? Belli bir ibareye belirli bir mananın giydirilmesine izin veren şey nedir? Bir tek ibarenin çeşitli anlamları içermesini sağlayan şey nedir?**

Farklı biçimlerde sorulmuş fakat aynı içeriğe sahip olan bu sorular, keşf meselesini ve şu soruyu gündeme getiriyor: **Keşfin dayandığı zihnî mekanizma ve o'nu oluşturan akıl etkinliği nedir?**

Gelecek bölümün konusu bu sorunun cevabı olacaktır.

---

[57] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 65
[58] bkz. Bu kitabın 1. kısmında 4. bl.

İkinci Bölüm

Zâhir ve Bâtın

Analoji ya da İrfânî Kıyas

–1–

Beyân ile İrfânı, ya da Ehl-i sünnet ile sûfîleri uzlaştırma faaliyeti başlayınca, bunu gerçekleştirmeye çalışanlar, sadece sûfîlerin "**zâhir**"e saygı göstermelerini ve onu "bâtın" diye iddia ettikleri şeyin yanına koymalarını, **her ikisinde** de özellikle Eş'arîlik olmak üzere, Ehl-i sünnet akidesine bağlanmaları gerektiğini vurgulamakla yetinmemişlerdir. Bunun yanında, sûfîlerin bilgi üretme yöntemini, fakih ve kelâmcılardan oluşan Beyân mensuplarının yöntemine bağlamaya çalışmışlardır. Nitekim bunu, bu serinin birinci kitabında açıklamıştık.[1] Böylece fakihler, **hükümleri** başta Kur'an olmak üzere dinî metinlerden **çıkarmaya çalıştıkları** gibi, sûfîler de **"kalbî bilgileri"** Kur'an'dan **çıkarmaya** girişmişlerdir. Sonuçta, fıkıh ilminin olduğu gibi, tasavvuf ilminin de kendi ürünleri meydana gelmiştir. O hâlde ister tefsir, ister **şatahat** olsun, sûfîlerin yorumları özünde tilavet ve "zikir" yoluyla veya "tefekküre" dalmak ile Kur'an'dan "**istinbat**" edilmişlerdir.

Bunu, H. 378'de vefat eden Ebû Nâsır es-Serrâc et-Tûsî belirtmektedir. Serrâc, çağdaşı Kelabazî gibi, tasavvufun tarihini yazan, hatta tasavvufun tarihî yapısını sünnî meşruiyet kazanmasını sağlayacak tarzda yenileyen ilk sûfîlerdendir. Gerçekten de, iki yazarın çabasına bu zaviyeden bakan kişi, çabalarının birbirini tamamladığını düşünmekten kendisini alıkoyamaz. Şöyle ki: Kelâbâzî, sûfîlerin **akidesinin** Eş'arîlerin tespit ettiği şekliyle[2] Ehl-i sünnet akidesinin aynısı olduğunu açıklamaya yönelirken, Tûsî, sûfîlerin **yönteminin**

---

1 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, 1984), bl. 11, bend. 6, 278

2 *A.g.e.*

Ehl-i sünnetin, özellikle de fakihlerin yönteminin aynısı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu iki yazarın çalışmaları ister planlamış olsun, isterse bizim tercih ettiğimiz görüşe göre bir tesadüf olsun, aynı bağlama girdiklerinde kuşku yoktur. Bu bağlam ise çağlarının tanık olduğu ve özellikle de Beyân ile İrfân arasındaki uzlaşma çabasında temessül eden tarihî eğilimdir.

Bizi burada ilgilendiren, meselenin tarihî değil, epistemolojik yönüdür. Uzlaşma, her türlü çarpıtmaya açık, ideolojik bir faaliyet olarak ele alınırsa, Beyân ile İrfânın, ya da iki bilgi sisteminin uzlaşması ideolojik alanda her zaman mümkündür. Buna mukabil, bir bilgi sisteminin bir başka bilgi sistemiyle uzlaşması, iki sistemde de epistemolojik açıdan bu uzlaşmayı sağlayacak öğe bulunmadan başarılı olamaz. Başka bir ifadeyle, bu sistemlerin müşterek oldukları bir epistemolojik "zemin" bulunmalıdır ki, uzlaşma gerçekleşebilsin. Bu durumda uzlaşma, iki sistemin yapısını ortak bir yapıya irca etmek demektir. İşte, Tûsî'nin yapmaya çalıştığı şey de budur.

Nasirüddin et-Tûsî, bu bağlamda şunları söylemektedir: "Tasavvufî bilgiler, muhakkik anlayış sahiplerinin zâhiren ve batinen Allah'ın kitabına uygun davranmakla, zâhir ve bâtında Sünnet'e uymakla ve zâhir ve bâtınlarıyla amel etmekle elde ettikleri bilgilerdir. Bu konuda, bildikleri şeylerle amel ettikleri zaman, Allah onları bilmedikleri şeye varis kıldı. Bu da, Allah'ın âyetleri ve Resulünün hadislerindeki manalar, latîfeler, gizli sırlar, garip ilimler ve gizli hikmetler içeren işaret ilmi ve amellerin neticelerini bilmek ilmidir. Allah, bu ilimleri hâlleri, makamları ve zikirlerinin halisliğine göre seçkin kullarının kalplerine açar." Sonra da bu görüşünü pekiştirmek için çeşitli âyetler zikreder. Bunlardan bazıları şunlardır: "*Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinde kilit mi vardır?*" (Muhammed: 24) "*Onlara güven veya korkuya dair bir haber geldiği zaman, hemen onu yayarlar; hâlbuki onu, Resule ve kendilerinden yetki sahiplerine arz etselerdi, onların arasından işin iç yüzünü anlayanlar (istinbat edenler), onun ne olduğunu bilirlerdi.*" (Nisa: 83) Bu âyetlerde Kur'an'ın "**tedebbür**" edilmesine dair emir ve ilmin ondan "**istinbat**"ına işaret vardır. Serrâc, fakihlerin fıkhî meseleler hakkında Kur'an'dan bilgiler çıkardıklarını işaret eder. Kelâmcıların ve ehl-i nazarın da Kur'an'dan ürettikleri bilgileri vardır. Sonra şöyle eklemektedir: "Bunlardan daha iyisi, ehl-i ilmin ilim, araştırma, mücahede, riyazet ve ibadet gibi amellerindeki ihlâslarıyla elde ettikleri şeylerdir. Çeşitli ibadet tarzlarıyla Allah'a yakınlaşanlar ve ehl-i hakâikin istinbatları da bu sınıftadır." Şunu da ekler: "Allah seni muvaffak kılsın ve sendeki kuşkuyu ortadan kaldırsın! İbnü'l-vakt ve ehl-i kalb olanların, hâllerinin hakikatlerinden ve ilimlerinin manalarından elde ettikleri bilgileri vardır. Bu zevat, Kur'an ve hadisin zâhirinden derin batinî anlamlar çıkartmışlar, gizli hikmetler ve bağlanılacak sırlar elde etmişlerdir. Bunlar da, zâhir ehli gibi bu hükümleri çıkartmada ihtilâf içindedirler. Şu var

ki, zâhir ehlinin ihtilâfı hata ve sürçmeye götürürken, (çünkü o, hükümlerle ilişkilidir) bâtın ilmindeki ayrılık, buna götürmez. Çünkü bunlar (:**sûfîlerin bilgileri**), erdemler, güzellikler, olgunluklar, hâller makamlar ve derecelerden ibarettir."[3]

O hâlde, bâtın ehli de, zâhir ehlinin yaptığının aynısını yapmaktadır. Her birisi de bilgiyi, kendi içtihat ve muvaffakiyetine göre Kur'an'dan ve hadisten "istinbat" yöntemi ile talep etmektedir. Daha önce de açıkladığımız gibi[4] istinbat, yerden suyun çıkartılması gibi, "anlamın, ibareden çıkartılmasıdır." Mana, nasta, hatta sadece bir lafızda"gizlidir". **Beyân ile İrfân istinbatı arasındaki fark, mahiyet değil, araç farkıdır:** Beyâncılar, dil, ifade biçimleri ve "nüzul sebepleri"ni vb. bilmekten yararlanırlarken, ârifler riyazet ve mücahedelerden yararlanmaktadır. Birisi, istenilen anlamın zihinlerinde oluşması için, muhtemel delâlet türlerini ve lafzı **incelemektedir/nazar.** Diğeri ise içlerinde "bilgi kaynakları coşana" kadar nassı dilleriyle ve kalpleriyle tekrar etmektedir. Böylece, hakikat ve sırlara muttali olurlar. Nitekim Ebû Talib el-Mekkî, İrfânî "istinbat" tarzını açıklarken şöyle demektedir: "Kul, kendisini işitenin karşısında kulak kesilirse, kelâmının sırrına eğilirse, kendisini görenin sıfatlarının anlamlarını kalbiyle müşahede ederse, kudretine nazar ederse, akılcılığını ve aşina olduğu bilgileri terk ederse, takat ve kudretten soyutlanırsa, kelâm sahibini tazîm ederse, huzurunda durursa, anlamak için acziyet ve ihtiyacını arz ederse; müstakim bir halle, selim bir kalp ile, berrak bir iman ile, temkin ve ilim kuvvetiyle hitabını dinler, bilinmeyen cevabın bilgisini müşahede eder."[5]

Zâhir ve bâtın mensupları arasında Allah'ın muradını anlama yöntemindeki bu ayrılık, "ikincil" bir ayrılık olsa da, ifade yöntemlerinde de farklılıklara sebep olmuştur: Beyân ehli, lafzın ve ibarenin zâhirinden zâhiri çıkartarak, anlaşılır lafız ve anlatım biçimleriyle bunu ifadelendirdikleri gibi, lafzın ve ibarenin bâtınından derûnî anlamı çıkaran "İrfân ehli", kendilerini, bu bilgiyi "bâtınî," hatta gizlemeyi amaçlayan "işarî" bir dille ifade etmek zorunda hissetmişlerdir. Bu ifadelendirmede, kendilerine has bir takım ıstılahlar kullanmışlar ve bu dil, sadece tasavvuf mensuplarının anlayabileceği bir dil hâline gelmiştir Onlar, bu noktada "bidatçı" değillerdi; diğer disiplin mensupları da onlar gibidir. Çünkü, her ilmin kendine has terminolojisi ve dili vardır.

---

[3] Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, Nşr. Abdülhalîm Mahmûd ve Tâhâ Abdülkâdir (Bağdat, 1960), 149-50

[4] Özellikle istinbâtın beyân ehli arasındaki anlamı için, beyân ehli arasında delâlet problemini inceleyişimize bkz. Kısım 1, bölüm 1, 3. bend. Ayrıca bkz. Bölüm 3, bend 1, 113-14

[5] Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahcûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, (Kahire, 1933), I, 69

Kuşeyrî, şu ifadesiyle bunu ortaya koyar: "Her ilim grubunun sadece kendilerinin kullandığı ve başkalarından ayrıldıkları ıstılahları vardır. Bu ıstılahları, muhataplarının anlamasını sağlamak, bu disiplin mensuplarının meseleyi kavramalarını kolaylaştırmak gibi bir takım amaçlar için kullanmışlardır. Sûfîler de, kendi aralarında bazı kavramlar kullanırlar. Bunlarla manaları kendileri için anlaşılır kılmayı, metotlarında kendilerine zıt olanlar için ise kapatmayı ve gizlemeyi amaçlarlar. Böylece ehil olmayanlara ulaşmasından çekindikleri düşüncelerinin, başkalarına kapalı kalmasını temin ederler. Çünkü bu hakikatler, çaba ile oluşmuş hakikat mecmuası veya kesb ile elde edilmiş şeyler değildirler. Bunlar, Allah Teâlâ'nın bir grup insanın kalbine ilka ettiği manalardır. Hakikatleri için de, bir grubun "sır"larını halis kılmıştır."[6]

Kuşeyrî ile, burada, **Serrâc'ınkinden farklı bir tavır** karşısında olduğumuz ortaya çıkmaktadır. Çünkü Serrâc, metodu "istinbat"a irca ederek Beyân ve İrfânda **metot birliğini** benimserken, Kuşeyrî, beyânî bilgiyi "tekellüf ve tasarruf/gayret ve çaba," yani istidlâl ve nazara, irfânî bilgiyi ise "ilham"a dayandırarak, Beyân ve İrfân arasında **ıstılah ve ifade biçimlerinin farklılığını** vurgulamaktadır. İstidlâl ve ilham, sadece araçta değil, mahiyette de birbirinden farklıdırlar.

Fakat iki yazar arasındaki ortak noktalar, farklılıklardan çoktur. Hatta her ikisi de, gerçekte aynı düşünceye hizmet etmektedirler. Bu da, sünnî meşruiyeti tasavvufa kazandırmak, başka bir ifade ile, Beyân ile İrfân arasındaki uzlaşmayı gerçekleştirme düşüncesidir. Serrâc'ın hedefi, İrfânı bir metot olarak ortaya koymaktı. Bu sebeple irfânı, beyânî metoda bağlamış ve her iki metodu mahiyette birleştirmiştir. Kuşeyrî ise tasavvufu diğer ilimler kadar meşru bir "ilim" olarak ortaya koymak istemekte idi. Bunun için de, diğer ilimler kadar, tasavvufun da bütünüyle **kendisine ait ıstılahları** olduğunu gösterdi. Eğer bu, ona ilimlere katılma hakkını veriyorsa, o da kendi özgünlüğünü kendisine has bir dil ile tamamıyla meşru olarak ortaya koyacaktır. Fıkıh ilminin kelâmdan farklı olarak kendi ıstılahları varsa, niçin "tasavvuf ilmi"nin de diğer ilimlerden farklı, özel ıstılahları bulunma hakkı olmasın?

Beyân ile İrfân arasındaki uzlaşma, her birisinin **kendisine özgü ıstılahları** kullanmalarını vurgulamak ile beraber, aralarındaki **metot birliğini** göstermeye dayanmıştır. **Acaba, mesele, sadece uzlaşma arzusunun beslediği bir "birlik"le mi, yoksa tartışma ve rekabet anlarında bile kendisini hissettirmiş samimî bir birlikle mi ilgili idi?**

---

[6] Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî), 31

Bu soruya, "Şeyhu'l-Ekber" ve "Kibrît-i Ahmer," İslâm düşüncesinin büyük sûfî düşünürü Muhyiddin İbn Arabî'de cevap arayacağız.

–2–

İbn Arabî'nin (560-638 h.) İslâm'da İrfân düşüncesinin zirvesini temsil ettiğinde kuşku yoktur.[7] İbn Arabî, gerek İbn Meserre'nin bâtınî okulunun[8] ürünü olan sûfîlerin en parlak siması olduğu aslî vatanı Endülüs'te, gerek şeyhi Ebû Medyen ile karşılaştığı ve ders okuduğu Fas-Cezayir yani Mağrib'de ve gerek şehir şehir dolaşarak ömrünün ikinci yarısını yaşadığı Doğuda doğrudan hermetik eserlerle karşılaşmamışsa da, sûfî ve İsmailîlere ait irfânî eserleri tanımada pek çok fırsat elde etmiştir. Bu, onun Endülüs, Mağrib ve Doğudaki sûfîlerle ferdî ilişkilerine, dostluklarına, onlardan ilim öğrenmesine ve tartışmalarına katılmasına ek bir imkândır. Kuşkusuz ki buna, fıkıh, kelâm, nahiv, belagat, hadis ve tefsir gibi beyânî ilimlerdeki geniş birikimini ve bu alanda, Endülüs'ün aşina olduğu ve İbn Hazm'a dayanan beyânî-zâhirî eğilimden etkilendiğini ilave etmek gerekir. Binaenaleyh, açık ve katı bâtınî tasavvufuna rağmen **şeriat meselelerinde zâhire bağlanmayı savunduğunu gördüğümüz gibi, batinî söyleminin de beyânî karakter taşıdığını görmekteyiz. Bu, hem ıstılah ve kavramlar, hem de ifade yöntemi ve mekanizmaları alanındadır.** Böylece, İbn Arabî'nin **bâtınîliğinde "beyânî"** olduğunu söyleyebiliriz. Genellikle, "batinî bilgileri" Beyân dili ve mekanizmalarından yararlanarak oluşturduğu beyânî bir üslûp ile takdim etmekte tereddüt etmez. Muhtemelen bu, onun beyân dairesinde herhangi bir bâtınî şahsiyetten daha fazla etkin olmasını temin etmiştir.

İbn Arabî'nin diğer sûfîlerden ayrıldığı ve bizi bu noktada fazlaca ilgilendiren bir başka yönü daha vardır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin yazarı, irfânî söylemi üretmekle kalmamış, ona bir çeşit düşünme biçimi kazandırmak istemiştir: O, bu düşüncenin mahiyetini açıklar, kapalılıklarını izaha çalışır ve gerek hâller ve manevî bilgiler ve gerekse Kur'an tefsirlerinde sûfîlerin remiz ve işaret dilini tercih etmelerinin sebeplerini açıklamaya çalışır. İbn Arabî, irfânî söylemin "düşünme biçimi" hakkında bizzat bir kitap yazmamış veya eserlerinde bir bölüm tahsis etmemiştir. Bu konudaki görüşlerini, kitaplarının, özellikle de büyük an-

---

[7] Burada, Sühreverdî, İbn Seb'în gibi, İbn Arabî'nin tarzını benimsemiş işrakî-batinî sûfîlere müracaat etmemiz mümkün değildir. Bunun sebebi bir açıdan alanımızın kısıtlığı, bir açıdan da, konumuzun bizzat tasavvuf olmayıp, bilgi sistemi olarak İrfân olmasıdır. Bunun için örnekler bağlamında işi kısa tutmak gerekti. İnanıyoruz ki, Kuşeyrî "sünnî tasavvuf" diye isimlendirdiğimiz alanda en iyi örnek olduğu gibi, İbn Arabî de işrakî tasavvuf alanında en iyi örnektir,

[8] Bu okul hakkında bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Nahnu ve't-türâs*, (Beyrut, 1980), Mağrib ve Endülüs'te felsefenin doğuşuyla ilgili konu.

siklopedik eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin çeşitli yerlerinde ortaya koymuştur. İbn Arabî'nin bu meseledeki tavrı, ele aldığı diğer meselelerdeki tavrı gibidir. İbn Arabî'nin eserlerinin özelliği, gerek takdim ve gerekse sınıflamada kendisini belirli bir sistemle sınırlamayışıdır. Genellikle düşünce veya konu birliğini kaybettirecek çeşitli fikirleri, duyguları ve hissiyatı bir bölüm altında toplar. O, eserlerinin, özellikle de *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin bu **doğaçlama karakterinin** farkındadır. Bunun için de, kendi irade ve ihtiyarıyla değil, -kendi beyânına göre- ilhamla yazdığını ifade ederek, mazeret beyân ettiğini görmekteyiz. Yazımdaki bu sistemsizlik de, İbn Arabî'nin açıklamış olduğu irfânî söylemin özelliklerindendir. O hâlde İbn Arabî'nin bu özellikleri açıklamasına kulak verelim ve önce de, sûfîleri bilgilerini gizlemeye iten, remiz ve işaret dilini kullanmalarına sebep olan dış faktörlerden başlayalım.

İbn Arabî şöyle demektedir: "Allah, mahlukatını yarattığı zaman insanlığı çeşit çeşit yaratmıştır. Alim vardır, cahil vardır. İnsaflısı, inatçısı vardır. Zalim ve mazlum vardır. Hakim ve mahkum vardır. Hükmeden ve hükmedilen vardır. Kendisini Allah'a kulluğa adamış, vehb-i ilâhî yolundan Allah'ı bilen ehlullaha karşı şekilci âlimlerden daha katı ve şedit kimseler yaratmamıştır. Vehb-i ilâhî, kendilerine Allah'ın yaratıklarındaki sırlarını bahş eder. Kitabının anlamlarını, hitabının işaretlerini onlara açıklar. Onların bu insanlara karşı durumu, Firavunların peygamberlere karşı durumu gibidir. Hâl böyle olunca, arkadaşlarımız işaret diline yönelmiştir. Onların Allah'ın kitabını izahları, hakikat ve faydalı anlamların yorumu olsa da, işaretlerden ibarettir. Bu işaretleri, Kitabın kendi dillerinde nazil olduğu dilcilerin bilgilerine ve genel anlayışa arz etseler bile, hepsi kendilerine racidir. Allah onlar için Kur'an'ın iki veçhini birleştirmiştir." Bâtın ve zâhiri.

İbn Arabî, bu son iddiayı ispat için şu âyetten yararlanmaktadır: "*Onlara âyetlerimizi nefislerinde ve ufuklarda göstereceğiz.*" (Fussilet: 53) Bunu da âyetteki hitabı ve anlamını, "âriflere" şeklinde değiştirerek yapar. Böylece âyetin anlamı şu olur: Allah, âyetlerinin zâhirini sûfîlere öğretir. Bunlar, "âfâk"a yayılan ve bütün insanlara yönelik kısımdır. Sadece sûfîlere has olan bâtınını da onlara öğretir. Bunu da, "onların nefislerine" ilka eder. Sonra şunu ilave eder: "Her nazil olan âyetin iki yönü vardır: Birisi, (âriflerin) kendi nefislerinde gördükleri yöndür. İkincisi ise âriflerin kendi dışlarında gördükleridir. Şekilci fakihler de ona intibak etsin diye, derunlarında gördükleri şeye "işaret" derler. (Fakihlerin) şerlerinden ve bu konuda kendilerini küfürle suçlamalarından emin olmak için, "tefsirdir" demezler. Bu durum, fakihlerin Allah'ın hitabının boyutlarını bilememelerinden kaynaklanmaktadır." Sonra da, sûfîlerin kendilerine has bir Kur'an yorumu olmasını reddetmelerinden dolayı, fakihleri kınamaya girişir. Hâlbuki onlar, içtihat ve yorumlarının farklı ve çelişkili olmasına sebep olan, her

bir fakihin ilâhî hitabı anlamada özel anlayış ve yorumu olabileceğini kabul etmektedirler. Sûfîler, -kendi ifadesiyle- kendilerine özgü anlayışlarını sadece Allah'tan almışlardır. Çünkü Allah, "*İnsana bilmediğini öğreten*"dir (Alak: 5). Nefse "*kötülük ve takvasını ilham eden*" (Şems: 8) odur. Böylece, "Nebilere inzal edilen kitabın kaynağı Allah'tan olduğu gibi, bazı müminlerin kalplerine anlayışın indirilmesi de Allah'tandır." Sonra da şöyle eklemektedir: "Kitabı şerh etmede ve Allah'ın indirdiği şeyleri açıklamada, Kur'an'la amil olan ehlullah, şekilci âlimlerden daha hak sahibi olmalıdır. Çünkü hakkında konuşulan kaynak, insan fikri ve görüşü değil, Allah katındandır. Şekilci âlimler de bunu bilirler. Böylece aslı gibi, şerhi de ehlullahın kalplerine Allah tarafından indirilmiş olur."[9]

Şu hâlde Kur'an'daki **zâhir ve bâtın anlamın** ikisi de, Allah katındandır. **Zâhir, ümmetlerinin** diliyle "Kitabın nebilere indirilmesidir." **Bâtın** ise "Allah'ın, kitabının anlamını **bazı müminlerin,**" yani "âriflerin **kalplerine** indirmesidir." O hâlde Kur'an söylemindeki zâhir-bâtın ikiliği, insana, onun yorum ve anlayışına değil, Allah'a, yani onun eylem ve yaratışına racidir. **Çünkü Allah, bütün mahlukatında zâhir ve bâtın yaratmıştır.** Zâhir, hissî surettir; bâtın ise suretin ötesindeki "manevî ruhtur." Kur'an da Allah'ın bir mahlukudur ve Allah onu da, zâhir ve bâtın olarak yaratmıştır. Binaenaleyh, o da, "hissî suret" ve "manevî ruh" taşır. İbn Arabî, şöyle demektedir: "Allah'ın yarattığı şeylerden âlemde zâhir olan her bir suret, hangi surî sebeple tezahür ederse etsin, histe gözüken bu zata ve zuhur ettiği surete refakat eden bir ruha sahiptir. Muhakkak ki Allah Teâlâ, yaratığı olması hasebiyle melek, insan, cin, hayvan, bitki veya cansız türündeki bu suretteki gerçek faildir. Bunların hepsi, bu suretin histe varlık kazanması için vasıtalardır. Allah Teâlâ'nın her hissî sureti, rabbanî bir isminin hükmünden ilâhî bir teveccühle manevî bir ruha bağladığını bildiğimiz için, (Allah'ın emri ve bir vasıtanın bu emri yerine getirmesiyle: Melek veya başka bir şey) bir dereceye kadar, şariin bâtındaki hitabını zâhirdeki hitabından üstün kabul ettik. Çünkü bu hitaptaki zâhir, onun hissî suretidir. Bu suretteki manevî ve ilâhî ruh, 'bâtına i'tibar' diye isimlendirdiğimiz şeydir. İ'tibar, vadiyi geçtiğin zaman 'ubûr ettin' diye kullanılan kelimeden türemiştir. Allah'ın şu âyet-i kerimelerinde geçer: "*Bunda basiret sahipleri için ibret vardır.*" (Âl-i İmran: 13); "*Ey basiret sahipleri! İbret alınız.*" (Haşr: 2) Yani gözlerinizle gördüğünüz suretlerden, bu suretlerin örttüğü bâtınlarınızdaki anlam ve ruhlara geçiş yapınız ve onları basiretlerinizle idrak ediniz. Allah, "i'tibar" etmeyi emretti ve teşvik etti. Bu, âlimlerin özellikle de zâhire bağlanıp kalan âlimlerin gözden kaçırdığı bir kapıdır. Onların i'tibardan nasipleri, sadece şaşkınlıktır. Bu kimselerin akıllarıy-

9 İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (Beyrut), I, 279-80

la, çocukların akılları arasında hiçbir fark yoktur. Onlar, Allah'ın kendilerine emrettiği şekilde asla bu suretten ibret almazlar."[10]

"İ'tibar" o hâlde, Kur'an'ı anlamada hatta, genel olarak bilgilerini üretmede İslâmî irfân mensuplarının metodudur. Fakat acaba bu "i'tibar," fakihlerin ve kelâmcıların kullandığı "kıyas"ın aynısı değil midir?

Geçen bölümde Serrâc et-Tûsî'nin, her ikisini de "istinbat"a irca ederek beyân ile irfânı bir metot altında birleştirmeye çalıştığını görmüştük. Ona göre, beyânî istinbat, helal ve haram gibi şer'î hükümlerle ilişkili olduğu için, bazen yanılabilir. İrfân ehlinin istinbâtının ise hata ihtimali taşımayacağını vurgulamıştı. Çünkü o, âriflerin derecelerine göre değişen "hâllerin" ve "vecdler"in bir ifadesidir. Sûfîlerin bu yoldaki mertebe farklılığı, ürünlerinin de farklılığına sebep olmuştur. Ayrıca, buradaki mesele, fakihlerdeki gibi "çelişki" değil, Allah huzurundaki olgunluk derecelenmesinden çıkan bir çeşitlilik meselesidir.

Bu, özellikle meşrulaştırma ve düşünce biçimini belirlemede İbn Arabî'nin de onayladığı bir tespittir. İbn Arabî, Allah'ın "sözlerinde ve fiillerinde doğrulukları sebebiyle veli edinmesiyle" beraber, Allah'a yönelişleri hakkındaki açıklama ve ifadeleri farklı olan âriflere göre "sıdk (doğruluk)" meselesini anlatırken şöyle demektedir: "Bu, sıdk makamının içerdiği en karışık şeylerdendir. Bu yolda bu meseleye pek çok hata karışmıştır. Bu hata, şuradan kaynaklanır: Mürid veya ârif, nefsinde vaki olmuş bir manaya tercüman olur. Bu ifadenin kuvveti, bu mana ve vakitte[11] gerçekleşen şeyden daha yüce manalara delâlet eder. Sonra bu şahsa, bir başka vakitte, bu lafzın genelliğinden, kapalı bir anlam tecelli eder. Bu anlam, daha önce bu lafızla ifade ettiği şeyden daha zarif, daha ince, daha yücedir. Bu sözünün açıklaması kendisinden istenildiği zaman, bu açıklama birinci durumdaki gibi değil, ikinci hâle göre olur. Böylece de ifadelendirmede hatalı, lafzın delâletinde ise sadık olmuş olur. Sadık şöyle der: 'Bana herhangi bir mana tezahür etti. Onu şu anlamla ortaya çıkardım veya ona şu ibareyi giydirdim. Bu anlamın işaret ettiği şeye baktığım zaman, bana ondan daha güçlü bir anlam gözüktü. İkinci durumda da, bu ifadeyi terk ettim.' Bunun dışında bir şey söylemez. Bu, nefislerin gizli üstünlük ve dünyevî yücelik taleplerinden birisidir. Allah, yeryüzünde üstünlük peşinde koşanları kötülemiştir. Arif, bu tehlikeden kurtulmak ve yaşadığı bir manayı ifade etmesini Allah istediğinde sadık olmak istiyorsa, şunu düşünsün: Başta kendisinde meydana gelen hâl olmak

10 *A.g.e.*, I, 550-51

11 Burada "vakit"ten kastedilen şey, tasavvufî anlamıyla "ârifin zamanı"dır. Açıklaması sonraki bölümde gelecektir. Bu bağlamda İbn Arabî'nin, "başka bir zaman", "hâlin ikincisi", "ilk vazediş" "ikinci zaman" gibi beyân kavramlarını, özellikle de kelâmcıların söylemini nasıl kullandığına dikkat ediniz!

üzere, bu lafzın marifetullah hakkında içerdiği her şeyi ifadelendirirken sadece Allah'tan aktarmaktadır. Bunu aklında tutuğu ve bu lafzın işaret ettiği anlamlar hakkında Allah'ın kendisi için dilediği şeyler açıldığında icmal ve müphemlik tarzında bunları ifadelendirmek istediği için sadık olmuş olur. Çünkü ârif, bu lafzın Allah katında delâlet ettiği şeyi tam olarak bilmemektedir."[12]

Bu, "ârif"in ister "**şathiyat**", isterse de "sıradan" sözler tarzında olsun, nefsinde "bulduğu" "hâlleri" ifadelendirirken ortaya çıkan farklılık ve çelişkilerle ilgilidir. Kur'an'ın hitabını anlamada ortaya çıkan farklılık, çelişki, hatta çeşitlilikleri ise "Şeyhu'l-Ekber" İbn Arabî, ilâhî ve beşerî kelâm ve aralarındaki mahiyet farkından hareketle açıklamaktadır. Şöyle demektedir: "Kelâm iki kısımdır. Birincisi, harfler diye isimlendirilen maddelerdeki kelâmdır. Bu da, iki kısımdır. Yazılı olan, yani harfler; bu, "kitabet/yazı" diye isimlendirilir; veya bunların telaffuz edilmesi ki, bu "kelâm" veya "kavil/söz" olarak isimlendirilir. Kelâmın ikinci türü ise maddelerde değildir. Bilinen harflerde bulunmayan ve anlaşıldığı da söylenilemeyen bu kelâma kulakla işitmeksizin, işitenin ilmi yönelir. Gerçekten de, bunu vasıta olmaksızın işitir. Maddî olmayan kelâmda olduğu gibi ki, bu da ancak kendisine münasip olan şeyle işitilir. Maddî olan, anlaşılır. Bu, özel bir ilmî taalluktur. İşiten, söyleyenden lafzı öğrendiği veya yazıyı gördüğünde, kelime, söyleyenin kastının dışında ıstılahî olarak pek çok anlam içerdiği hâlde, yazıda kastedilen şeyi bilse, bu anlayıştır. Konuşanın bu kelime ile neyi kastettiği, açıkladığımız gibi, detaylı olarak bilinmiyor ise bu kişinin maksadı, kelimenin farklı vecihlerinin delâlet ettiği farklı ihtimaller olabilir. Kelâm sahibinin bu kelime ile, bu vecihlerden hangisini, ya da hepsini veya birisini mi kastetmiş olduğu tam olarak bilinemez. Bu durumda, kelimenin delâlet ettiği şeyin bilinmesiyle beraber, ortada anlama olduğundan bahs edilemez. Istılah bilindiğinde, sadece kelimenin delâlet ettiği şeyler bilinmiştir. Çünkü bunları söyleyen, işitene göre iki durumda olabilir. Birincisi, kelimenin dilde işaret ettiği şeyleri bilmeyebilir. İkincisi ise kelimenin delâlet ettiği şeyleri bilse de, muradının anlaşılmasını temin eden karinenin gerektirdiği anlam için, bunlardan bir tanesini kullanmış olabilir. Kelâm sahibi, lafzına böyle bir anlam yüklemiş ve lafzı anlayan kimse bunu anlamamış olabilir. Âdeta kelâm sahibi bu anlayışta, ona hiçbir şey nasip etmemiştir. Allah'ın kelâmı ise bir kavmin lisanıyla nazil olduğu zaman, delâletlerinin farklı olmasından dolayı, o dilin mensupları Allah'ın bu kelime veya kelimelerle neyi kastettiği hususunda ihtilâf etmiş olsalar da, her birisi, Allah'ın kastettiği şeyi kendisinden anlamış olurlar. Çünkü Allah, bütün ihtimalleri bilir. Dilden çıkmadığı sürece bütün ihtimaller, bu muayyen şahsa nispetle Allah'ın kastıdır. Eğer dil dışına çıkarsa, o zaman ne ilim vardır ne de Al-

[12] İbn Arabî, *A.g.e.*, II, 28

lah'ın muradını anlamak! İşaretleri benimseyenlerin durumu da böyledir. Çünkü onların Allah'ın kelâmının işaretlerini anlamaları, yine Allah'ın kelâmı hakkında bir anlayıştır. Bu da, bu kelâmla işaret edilen şey hakkında Allah'ın kastıdır. Mahlukun kelâmının bu imkânı yoktur. Bütün vecihlerden Allah'ın maksadını anlama lutfu nasip edilen kimseye, "*hikmet ve sözü ayırt etme*" (Sâd: 20) nasip edilmiştir. Bu, bu kelimedeki ihtimallerin ve amaçların ayırt edilmesidir. Kime de, "*hikmet verilirse, ona çokça hayır verilmiştir.*" (Bakara: 269) Yani, kelimedeki pek çok ihtimali anlamak nasip edilmiştir."[13]

İbn Arabî'nin burada ifade ettiği şeyleri birkaç cümlede özetlemek istersek, şunu söyleyebiliriz: "Dilin, konuşandan işitene taşıdığı kelâmın anlaşılması, konuşanın kastettiği şeyin ne olduğunun bilinmesine bağlıdır. Kelâmın lafızları sadece bir anlam ifade edebilir. Bazen de ifadenin anlamını muhtemel anlamlardan belirli bir anlama çeken bir karine bulunabilir. Eğer karine bulunmazsa ve kelimenin birden fazla anlama gelmesi muhtemel ise işiten kelâmı anlama imkânına sahip değildir. Dolayısıyla da, kelâm sahibinin kullandığı kelimenin birden fazla anlam içerdiğini bilmeme kusurunu işlediği hükmüne varılabilir. Bu eksiklik, işiten değil konuşan yönündendir. Bu durum, kelâm kendisi ile belirli bir şeyi kastettiği kabul edilen bir insandan sadır olduğu vakit geçerlidir. Konuşanın kastettiği şey de, işitenin kendisinden anlamasını istediği şeydir. Fakat kelâm Allah'ın kelâmı olduğu zaman durum -İbn Arabî'ye göre- farklıdır. Çünkü biz, Allah'ın maksadını bilemeyeceğimize ve bizzat kendisi açıklamadığı sürece buna gücümüz yetmeyeceğine göre, Allah'ın aklımıza gelen her şeyi bildiğine inanırız. Meselâ, Kur'an gibi nebileri vasıtasıyla bize ulaşan her sözünü işittiğimizde Allah, bizde oluşan her türlü anlama tarzını bilir. Onun bizim her türlü anlama tarzımızı bilmiş olması, onları kastettiğini ifade eder. Çünkü Allah'ın bize indirdiği kelâmı hakkında bizde gerçekleşecek anlayışı bilmeden ve onu bizim için murat etmeden anlamamız mümkün değildir. **Dolayısıyla, Kur'an hakkındaki bütün anlamalar, bütün tefsir ve te'vil tarzları, Allah'ın bunları murat etmesi anlamında sahihtir. Fakat tek bir şartla ki, o da, Kur'an'ın nazil olduğu dilin sınırlarını korumaktır.** Böylece, fakihlerin dediği gibi "bütün müçtehitler, isabet etmiş" olmaktadır.

İbn Arabî, bu noktada durmuş olsa idi, onun bir İrfân ehli gibi değil de, bir beyân mensubu gibi düşündüğünü söylemek mümkün olurdu. Çünkü, Beyâncıların Kur'an tefsirinde koştuğu yegâne şart, ister hakikat isterse de mecaz alanında olsun, dilin sınırlarıyla, yani muvadaa ile bağlı kalmaktır. Nitekim, daha önce bunu detaylı olarak açıklamıştık.[14] Fakat İbn Arabî, "işaretler ile anlamı

[13] *A.g.e.*, IV, 25
[14] bkz. Bu kitapta Kısım, 1, İkinci bölüm

kavrayan kimseler"i bu şarttan, yani dilin sınırlarıyla bağlı kalmak şartından muaf görmektedir. Onların Kur'an'dan işaret yoluyla anladıkları şeyleri de, "Allah'ın onlar için kastettiği" şeyler olarak kabul etmektedir. Şöyle ki, bu insanlar Kur'an'ın indiği Arapçayı bilmeseler de "işaret yoluyla" bunu kendisinden anlamalarını murat eden Allah'tır. Bu durumda akla gelen soru şudur: "Arifin" bu çeşit özel "işarî anlayış"ı veya Kur'an'ın "irfânî" anlaşılışı, nasıl meydana gelmektedir? Bu anlayışın, sıradan insanlardan ayrı olarak sadece ârife has olmasındaki "sır" nedir?

İbn Arabî, şöyle cevap verir: Bu **'irfânî anlayışı'**, "Kur'an'ı boğazlarını geçmeden okuyan ve 'Kur'an dillere inmiştir, kalplere değil' (diyen) kimseler elde edemezler." Bunu ancak, Kur'an'ın kalbine indiği kimse elde edebilir. Çünkü "Kur'an'ı kalbine indiren kimse, kendi dilinde olmasa da anlamı kalbine indirmiştir ve okuduğunu bilir. Bu lafızlar, kendi dilinde olmadıkları için Kur'an'ın dışında ne anlama geldiklerini bilmese de, okuduğu şeyin anlamını bilir. Eğer tilaveti esnasında Kur'an'ı kalbine indiren kimselerden ise tilaveti esnasında bunların anlamını bilir." Sonra şöyle ilave etmektedir: "Kur'an'ın makam ve mertebesi söylediğimiz gibi olduğu için, her varlık kendi istediğini onda bulmuştur. Bunun için Şeyh Ebû Medyen şöyle derdi: **'Mürid, Kur'an'da her dilediğini bulmadıkça, gerçek mürid olamaz. Bu genelliğe sahip olmayan hiçbir söz, Kur'an değildir.'** Kur'an'ın inişi kalbe olduğu ve bu kelâm mevsufundan ayrı olmayan ilâhî bir sıfat olduğu için, kendi kelâmının dışında bir şeyin onu barındırması mümkün olmamıştır. Allah, kendisini sadece mümin kulunun kalbinin sığdırabildiğini zikretti. Kur'an'ın mümin kulunun kalbine inişi, Allah'ın kalbe inişi demektir. Hak bu kulunu, sırrından sırrına konuşturur. Bu, sûfîlerin söyledikleri şu sözün anlamıdır: **"Kalbim vasıta olmaksızın rabbimden haber verdi ki:"**[15]

İbn Arabî'nin başka ifadelerinde, bunun daha ötesindeki düşüncelerini okumaktayız. **İnsanın, Kur'an'ın en kâmil anlamını elde edebilmek için kendisini Hz. Muhammed'in yerine koymasını ve Kur'an'la ilişkisini Hz. Peygamber'e nazil olan ve onun da kavminin lisanı vasıtasıyla insanlara tebliğ ettiği bir vahiy olmasıyla sınırlı tutmamasını tavsiye etmektedir.** Çünkü Kur'an, Hz. Muhammed'in kalbine indiği ve o da kavminin lisanıyla bunu insanlara tebliğ ettiği için Kur'an'ın en kâmil anlaşılışı, kendisine indiği kalbin anlamasıdır. O da, Resul'ün kalbidir. Bu anlama, kendisinden Kur'an'ı işitenlerin veya kendisinden sonra Kur'an'ı mushaflarda okuyan insanların anlamasından daha derin ve daha kâmildir. Kur'an, Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed'in kalbine nazil

---

[15] İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 93-94

oldu, sonra da onu Arapça olarak kavmine tebliğ etti. Burada iki mertebe vardır: Birincisi, kalbinde Cibril'den Kur'an'ı işiten kimsenin mertebesi; diğeri peygamberden işiten veya Mushaf'tan okuyan kimsenin mertebesi. En üstün anlayış, birinci mertebede, yani Cibril'den Kur'an'ı işitme mertebesinde gerçekleşen anlayıştır. Bunun için İbn Arabî, söylediğimiz gibi, Hz. Peygamber'in Cibril'den Kur'an'ı dinlediği gibi kalbinde dinleyebilmesi için insanın kendisini Hz. Peygamber'in yerine koymasını tavsiye etmektedir. Şöyle demektedir: "Hz. Muhammed'e nazil olduğu şekilde Kur'an'a bak! Araplara nazil olması özelliği ile ona bakma, manalarını anlamaktan yoksun kalırsın. Çünkü Kur'an, Resulüllah'ın lisanıyla açık bir Arapçayla nazil olmuştur. Onu Cibril-i emin Hz. Muhammed'in kalbine indirmiştir. Hz. Peygamber Kur'an ile korkutanlardan, yani öğretenlerden oldu. Hz. Muhammed'e nazil olduğu tarzda bir âyet okursan, bu anlayışınla Peygamber'den bunu işiten kimsenin mertebesine ulaşmış olursun. Çünkü hitap kelâm sahibinin değil, işitenin takatine göredir. Nebi'nin işitmesi ve anlaması, kendisine tilavet ettiğinde ümmetinden herhangi birisinin o sözü anlaması gibi değildir."[16]

Kuşkusuz, burada önemli bir durumla karşı karşıyayız. Çünkü **bu tavırdan, sahabenin Kur'an'ı Hz. Peygamber'den dinledikleri şekilde anlamalarının, İbn Arabî ve benzerleri gibi, "ârif"in Kur'an'ı anlamasından eksik olduğu neticesi çıkmaktadır.** Bu, bütünüyle Ehl-i sünnetin tutumunun aksinedir. Çünkü sünnî bakış açısı, sahabenin Kur'an anlayışını kendilerinden sonra gelen herkesin anlayışından daha sahih ve kâmil kabul eder. İbn Arabî de, bu tavrının farkındadır ve dahası bunu savunmakta ve "tarih ötesi tarih" diye isimlendirebileceğimiz kendi irfânî tasavvuruna dayanarak, delil ve hüccet getirmektedir. Şu ifadelerinde ona kulak verelim: "Bugün bütün âlem, Hz. Peygamber'in vefat ettiği andan itibaren uykudadır. O, diriltilinceye kadar kendisini Hz. Peygamber'in sureti yerinde görmektedir. Biz, -Allah'a hamd olsun- âlemin uykuda olduğu bu gecenin son üçte birlik devresindeyiz. Allah, gecenin son üçte birinde dünya semasına tecelli ettiği için, çok yakın olan bu tecellisi, marifet, ilim ve manaları en kâmil vecihleriyle verir. Dolayısıyla, bu ümmetin sonunun ilmi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu ümmetin ilk mensupları ve ortasındakilerden daha kâmildir. Çünkü Allah, Hz. Peygamberi gönderdiği zaman şirk ve küfür açık olarak bulunmaktaydı. Birinci nesli, -ki sahabe neslidir-sadece imanâ davet etmiştir. Esrardan bildiği şeyi onlara açıklamadı. Kur'an geldiği zaman, onu bu neslin genelinin anlayışının ulaştığı şeylere göre ifade etti. Allah'ı, mahlukatın sıfatlarıyla tasvir ve teşbih etti. Halikinin sıfatları hakkında söylediklerinin hepsini, düzenlenmiş ve ölçülü hissî suretler tarzında ortaya koydu. Sonra, avama

[16] *A.g.e.*, IV, 427

hitap eden bu hatabî suretlere ruh üfürüldü ki, yaratılışın kemâli ortaya çıksın. Bu ruh, "**onun misli gibi yoktur**" ve "**onların vasf ettikleri şeyden Allah münezzehtir**"den ibarettir. Kur'an'daki her tesbih âyeti, o hitabın neşvesinin suretinin ruhudur. Bunu anla, bu garip bir sırdır. Birinci neslin avamı için değil de, havassı için, hatta bunların da bir kısmı için tenzihî hitabın ötesinden büyük sırlar zâhir olmuştur. Fakat, bununla beraber onlar, bu bilgilerde bu ümmetin sonraki nesilleri mertebesine ulaşamamışlardır. Çünkü onlar, Kur'an'ın ve nebevî haberlerin maddesinden bunları almışlardır. Onların bu noktadaki durumu, uykularından önce gecenin başında konuşan kimselerin durumu gibidir. İçinde bulunduğumuz zamandan fecrin, kıyametin, haşır ve neşrin ve dirilişin başlamasına kadar olan zamanı kaplayan bu ümmetin son üçte birlik devri geldiği zaman, Hak tecelli eder ki, o da bizim devremizdir. Bu tecelliyle Allah, rivayetlerin lafızlarının veremediği bilgi, marifet ve sırları kalplere ilka eder. Çünkü Allah, bunları maddesiz, mücerret manalar olarak vermiştir. Bu insanlar, ilimde kemâl sahibi olurlar. Birinci nesil ise amelde eksiksiz idiler. İmanda ise ikisi de müsavidirler."[17]

Gerçekten de tehlikeli bir iddia! Fakat bunun tehlikesini azaltacak yegâne şey, tekrar dünya hayatına gönderilse idi, İbn Arabî'nin bu görüşünden vazgeçmesi veya en azından bir düzeltmeye kendisini zorunlu hissetmesi olurdu. Çünkü, başlangıcını Hz. Peygamber'in zamanının, üçte birisinin ise bizzat kendi zamanı, yani yedinci hicrî asrın teşkil ettiği gecenin artık bizim çağımıza ulaşmadan en az dört asır önce sona ermiş olması gerekirdi. İkinci olarak, bizim yaşadığımız bu on beşinci hicrî asır, tam bir "keşif" asrı veya İsmailî ifadeyle "büyük kıyamet ve batşa-i kübra" asrı olacaktı. Burada İsmailîleri zikrettik; çünkü İbn Arabî, irfânî materyalini onlardan almaktaydı ve onların beslendikleri "pınar"ın aynısından beslenmekte idi. Bu pınar da, Hermetik gelenektir.

Gariptir ki, bütün sûfîler gibi kendisi de âyetlerden delil getirmekten hoşlanan İbn Arabî, "*İnsanlar sana kıyametten sorar, de ki onun bilgisi sadece Allah'ın katındadır*" (Ahzab: 63) âyetini unutmakta veya görmezlikten gelmektedir. Bu açık âyeti unutup, kendi his ve hayaliyle hareket ederek, "kıyamet"e süre biçmekte ve "dünyanın ömrü"ne bölüm ve aşamalar tespit etmektedir. Bunu yapan yegâne ferd de, İbn Arabî değildir. Erken dönemlerden itibaren Arap-İslâm düşüncesine ve de sünnî düşünceye bu çeşit tahmin ve akıl yürütmeler girmiştir. Müslümanların Hz. Osman'ın katlinden sonra "büyük fitne" diye isimlendirdikleri olayın, âlemin sonunu hesap eden bu kötümser bakış açısında tesiri olduğunda şüphe yoktur. Fakat özellikle Hermetik miras olmak üzere, "kadim mira-

---

[17] *A.g.e.*, III, 188

sı" da ilave etmemiz gerekir. Helenistik çağdaki "kayıtsız akıl" ideolojisi, tedvin ve tercüme asrıyla beraber Arap-İslâm düşüncesine intikal etmiştir. Bu akıl, "dünyanın sonu" düşüncesini teşvike çalışmıştır. Hâlbuki, bu esnada Arap İslâm devletleri ihtişamlarının zirvesinde idiler. Bu düşüncenin Arap İslâm medeniyetinin gerileme içinde bulunduğu zamanlarda daha fazla ilgi göreceği doğaldır. İbn Arabî'nin tarihsel arka planı olan bu iddiasında gerçek bir şey varsa, o da Hz. Peygamber ve İslâm'ın ilk yıllarındaki insanların, gerçekten de İbn Arabî'nin dediği gibi "kalplerdeki ilim ve esrar" hakkında az bilgi sahibi olduklarıdır. Bu da, basit bir sebepten dolayıdır: Bu Hermetik "ilim ve esrar," henüz "entelektüel" suretiyle düzenlenmiş ve tedvin edilmiş olarak Arap İslâm toplumuna intikal etmiş değildi. Gerçekten de onların sahip oldukları yegâne şey, İbn Arabî'nin "Kur'an ve nebevî haberlerin lafızları" diye isimlendirdiği şeydi. Bunun için de, gerek akide ve gerekse şeriat alanında karşılaştıkları meselelerin çözümü için, görünen ile görünmeyene istidlâl ve fer'i asla kıyas ederek akıllarını kullanmağa yöneldiler.

Artık geriye, İbn Arabî'nin sûfî-irfân düşüncesinde, "gecenin son üçte birine" dair geçen iddianın yanında, gerek Şiî ve gerek Sünnî, bütün İslâm irfâncılarında gördüğümüz ifadesi kalmaktadır. Bu da, varlıktaki her şey gibi Kur'an'ın da zâhir ve bâtını olduğu; zâhirinin hissî suret, bâtınının ise manevî ruh olduğu; zâhirden bâtına intikalin de, "keşf" diye isimlendirdikleri şeyin dayandığı zihnî bir mekanizma durumundaki "i'tibar"la olacağına dair düşüncesidir. Bu bağlamda bu zihnî mekanizmanın, yani irfânî "i'tibar"ın temel yönünü açıkladığı için İbn Arabî'ye şükran borçluyuz. Geçen ifadelerde gördüğümüz gibi, İbn Arabî, bu i'tibar, ister ârifin kalbinde hissettiği bilgiyi "aktarmak", ister Kur'an'ın hitabının anlamını "ifade" ile ilişkili olsun, beyânî kıyasın veya i'tibarın sınırlı olduğu "**karine**"yle sınırlı olmadığını vurgular. Kelâmcıların ifadesiyle "**delil**", fakihlerin ifadesiyle "**illet**", mantıkçıların ifadesiyle de "**orta terim**" olan bu karine, hitaptan kastedilen anlama götürür ve işiteni veya okuyucuyu kastedilmeyen anlamlardan uzak tutar. Arifin karineyle sınırlı olmayışı, onu, -İbn Arabî'nin söylediği gibi- "kalb"ine varit olan anlamlar ile, "Allah'tan aktardığını" iddia ettiği şeyden amaçlananı "**kesin olarak bilemez**" hâle getirir. İrfâncıların, aynı nas hakkındaki farklı "yorumlar"ı, buradan çıkmaktadır. Her birisi, istediği bir nassı almakta ve onu dilediği şekilde yorumlamaktadır.

Bunlar özetle, İbn Arabî'nin açıkladığı şekliyle irfânî "i'tibar"ın özellikleridir. Bu özellikler, onu "kıyas" dairesinden çıkarmaz. Çünkü karinesizlik, temelde "benzer" ve onun "benzerinden" teşekkül eden kıyasın yapısını bozmaz. Sadece, kıyas türlerinin en zayıf ve basitini meydana getirir. Salt benzetmeden ibaret bu kıyasın yegâne dayanağı da, "benzer, benzeri hatırlatır," ifadesidir.

Nitekim Beyân mensuplarından birisi de, bu mülâhazada bulunmuştur. Gelecek paragrafta bunun hakkında bir miktar açıklamada bulunacağız.

–3–

Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde sûfîlerin Kur'an tefsirlerini eleştirirken şunları yazmaktadır: "Sûfîlerin Kur'an tefsiri hakkında söylediklerinin tefsir değil, tilavet esnasında elde ettikleri manalar, keşifler oldukları ileri sürülmüştür. Meselâ şöyle demişlerdir: "*Ey iman edenler! Kafirlerden sizi takip edenlerle savaşın*" (Tevbe: 123) âyetinden murat, nefistir. Bizi takip eden şeyle savaşmamızı bize emretmiştir. Çünkü nefis, bize en yakın şeydir. İbn Salah, fetvalarında şöyle demiştir: 'Ebu'l-Hasan el-Vâhidî'nin Sülemî'nin *Hakâikü't-tefsîr*'ini de tefsir kategorisine dahil ettiğini gördüm. Bunun tefsir olduğuna inanmış ise küfre düşmüştür. İbn Salah demiştir ki: 'Bana göre, onlardan kendisine güvenilen birisi, bu gibi bir şey söylediğinde, Kur'an'da zikredilen bir kelimeyi tefsir ekolü gibi şerh etmediyse, bunu tefsir olarak zikretmediğine inanmak gerekir. Eğer böyle yaparsa, bâtınîliğe sapmış olur. **Onların metodu, Kur'an'daki bir ifade ile, o ifadenin benzerini zikretmektir. Çünkü benzer, benzeri hatırlatır.** Zikredilen âyetteki "nefs" yorumu da, bunlardandır: Âdeta bu insan şöyle iddia etmektedir: 'Allah, bize nefsimizle ve bizi takip eden düşmanlarımızla savaşmayı emretmiştir.' Bununla beraber, keşke onlar, bu noktadaki belirsizlik ve karışıklıktan dolayı böyle davranmamış olsalardı!"[18]

İbn Salah,[19] başta İsmailîler olmak üzere, batinîler ile Sünnî sûfîlerin tefsirlerini ayırt etmektedir. Batinîleri, sırf kendisinin mezhep ve politik muhalifleri oldukları için güvenilir bulmayışı yüzünden değil, işaret ve imayı, açık ifadenin yerine koymalarından dolayı tekfir etmektedir. İbn Salah, "işaret" ile yetinen politik ve mezhep yandaşları Sünnî sûfîlerin Kur'an âyetleri hakkında söyledikleri şeyin tefsir oluşunu da reddetmiştir. İşaretler, "Kur'an'daki ifadeler üzerinde

---

18 Bedreddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut, Dâru'l-marife, tsz.), II, 170-71. Bunun yanında Kuşeyrî zikredilen âyetin tefsirinde şöyle demektedir: "Müslümanların savaşmaları gereken en yakın düşman, en büyük düşmanları olan nefistir. Nefisle savaşmakla işe başlamak lâzımdır, sonra kafirlerle savaşılmalıdır." Bkz. Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, Nşr. İbrâhîm Besyûnî, 2. bs. (Kahire, el-Heyetü'l-Mısrıyyetü'l-amme li'l-kitâb, 1981), II, 74

19 H. 643'te vefat eden İbnu's-Salâh eş-Şehrazûrî, yedinci asırdaki en büyük hadis imamlarından birisi ve Mantık ve Felsefeyi haram kılan meşhur bir fetvanın sahibidir. Bu bağlamda İbn Teymiyye de şöyle demektedir: "Fakihlerin "kıyas" diye isimlendirdikleri şey, sûfîlerin "işaret" diye isimlendirdikleri şeyin aynıdır. Bu da, kıyas gibi sahih ve batıl diye iki kısma ayrılır." Bkz. Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmûu fetâvâ'bni Teymiyye*, (Rabat, Mektebetü'l-maârif, tsz.), XIII.

ünen" kimse için bir hatırlamadan ibarettir. Burada bizi ilgilendiren, zikre-
ın fetvadaki ideolojik savunmalar değil, fetva sahibinin sûfîlerin işaretlerini, ta bütün iddialarını yorumlamada kullandığı epistemolojik ilkedir. Bunu, ınzer, **benzeri hatırlatır"** diye ifade etmiştir. Aşağıda açıklayacağımız gibi bu, ün İrfânî söylemi açıklayan epistemolojik bir ilkedir.

Gerçekten de sûfîlerin, ister "açıklama" isterse de "işaret" tarzıyla ilâhî hitabı ʋilde dayandıkları aklî faaliyet veya zihnî mekanizma, **mezheplerinin esasını kil eden kendi görüş ve kanaatleri ile nassın zâhirî anlamı arasındaki a-lojiden ibarettir. Bu analojinin dayanağı,** -İbnu's-Salâh'ın ifadesiyle- **"ben-, benzeri hatırlatır" düşüncesidir. Fakat iki benzer arasındaki mutabakata ğmen ya bunlar arasında eşitlik ilan edilerek beraberce korunur veya zâhiri nsil eden ortadan kaldırılır, diğeri onun yerine konur.**

Daha önceden "irfânî i'tibar," şimdi ise beyânî ve burhânî kıyasın mukabili ırak **"irfânî kıyas"** diye isimlendirebileceğimiz bu zihnî mekanizmanın, yani aloji tarzının anlaşılması için basit tarzıyla yapısına bakmamız gerektiğini dü-nüyorum. Bu basit yapı, iki unsurdan oluşan iki veya daha fazla yapı arasında-benzerliğe dayanmaktadır. Bunlar arasındaki ilişki aşağıdaki şekilde kurul-aktadır.

A		C		H		K		
----	m	----	m	----	m	----	vs.	
B		D		V		L		

Burada A'nın B'ye oranı, C'nin D'ye ve yine onun D'ye oranı H'nin V'ye o-ını gibidir. Analoji, bu şekilde devam eder.[20]

"Benzer, benzeri hatırlatır" esasına dayanan bu ilişkiyi veya analojiyi, geçen ölümlerde öğrendiğimiz irfânî tefsirden bazı örnekleri tekrarlayarak açıklaya-m. Ayrıca başka bir takım örneklerden de yararlanacağız.

Şiîler, *"İki deniz birbirine akmıştır, aralarında bir berzah vardır birleşmelerini ngeller, bu denizden inci ve mercan çıkartılır"* âyetini şöyle yorumlamaktadırlar: İki deniz" ile kastedilen, Ali ve Fâtıma; "Berzah/vasıta" ile kastedilen, Hz. Muhammed; "İnci ve mercan" ile kastedilen Hasan ve Hüseyin"dir. Bu tefsirde, ki yapı arasına sadece bir benzerlik yerleştirmişlerdir. Birincisi, unsurları Hz. Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan Hüseyin ve bunların arasındaki akrabalık ilişki-

[20] Burada Chaim Perelman'ın "analoji" tahlili üzerindeki yaklaşımlarını konumuz bağlamında ihtiyaç hissettiğimiz ölçüde kullandığımıza işaret etmeliyiz. Bkz. Chaim Perelman et L. Obbrechts Tyteca, *Traité de l'argumentation*, (Bruxelles, Editions de l'Universite de Bruxelles, 1976), 499

sinin teşkil ettiği, "asıl" yapıdır. İkincisi ise unsurlarını "berzah, inci, mercan, iki deniz ve bunların arasındaki ilişkinin teşkil ettiği yapıdır. Bu da, "fer'" yapıdır. Bu iki yapı arasındaki ilişki aşağıdaki gibidir.

Muhammed Berzah Ali/Fatıma Bahr1/Bahr2

-------- m -------- , -------- m --------

Ali/Fatıma Bahr1/Bahr2Hasan/Hüseyin İnci/Mercan

Ali ve Fâtıma'ya nispetle Hz. Muhammed, inci ve mercana nispetle deniz gibidir vs. Böylece, burada benzer, yani fer' yapı, diğer benzeri yani asıl yapıyı hatırlatmaktadır.

Şiî yorum, bu benzetmeyi, yani benzetme, temsil ve teşbihin rolünü, izah için bir araç olarak kullanmak yerine, fer' yapının unsurlarının, asıl yapının unsurlarının sembolleri olduğu esasına dayanarak, iki yapı arasında mutabakata gitmişlerdir. Bu mutabakatta da, unsurlar arasındaki benzerliğe dayanmamışlardır. Bu, var olmayan bir ilişkidir. Çünkü, Hz. Muhammed ile berzah, Ali ve Fâtıma ile de iki deniz arasında herhangi bir benzerlik bulunmamaktadır. Hz. Muhammed, Ali ve Fâtıma arasındaki ilişki bazı açılardan berzah ve iki denize benzediği için, burada benzetmenin dayanağı "**ilişkideki benzerlik**"tir. Nasıl ki, berzah iki denizi birbirine bağlar ve kavuşturur, Hz. Muhammed de, kızı Fâtıma ve kuzeni Ali'yi aralarındaki nesep bağı ile birbirine bağlamaktadır. Fâtıma ve Ali ile, çocukları Hasan ve Hüseyin arasındaki ilişki de, iki deniz ile inci ve mercan arasındaki ilişkiye benzer. Bu benzerlik de, inci ve mercanın denizden "çıkması" gibi, Hasan ve Hüseyin'in Ali ve Fâtıma'nın sulbünden çıkmasından doğan benzerliktir.

Söylediğimiz gibi bu benzerlik, **benzerlik ilişkisine** değil, **ilişkideki benzerliğe** dayandığı için bu türden muayyen iki yapı arasında, bu çeşit daha fazla benzetme aramamız mümkündür. Böylece zikredilen âyetteki unsurlar (deniz, berzah, inci ve mercan) arasındaki ilişkiye dayanarak, Şiî "İrfân"ın tercih ettiğinin dışında, kendisine benzer bir başka yapı daha teşkil etmek mümkündür. Bu da, zikredilen âyetin unsurlarını, "işarî" sûfî bir te'ville açıklayan Kuşeyrî'nin yaptığı gibi, sûfî ıstılahları kullanmak suretiyle olacaktır. Kuşeyrî şöyle demektedir: "Kalpleri iki deniz olarak yarattı: Korku ve ümit denizi. Bunlara, kabz ve bast da denilmiştir. Heybet ve üns de, denilmiştir. Bunlardan, inci ve cevherler çıkartılır. Bunlar, saf hâller ve peş peşe gelen latîfelerdir. Denilmiştir ki: İki deniz, kalb ve nefse işarettir. Kalp tatlı deniz, nefis ise acı denizdir. Her değerli cevher ve her güzel hâl, kalp denizindendir. Her kötü huy da, nefistendir. İnci de, bu iki denizin birincisinden çıkartılır. İkincisinden ise sadece timsah çıkar. Kalp sakinlerinin ona güç yetirmesi mümkün değildir. İkisinin arasında, onları birleş-

tirmeyen bir berzah vardır. Allah birini diğerinden korur. Birbirlerine taşkınlık edemezler."[21]

Böylece, zikredilen âyetin unsurlarının teşkil ettiği yapı ile diğeri arasındaki ilişkideki benzerliğin aşağıdaki şekilde olduğu, iki yapı önünde bulunmaktayız.

Bahr1/Bahr2 Havf/Reca Kabz/Bast Kalp/Nefs

-------- m -------- veya -------- veya --------

İnci/Mercan Hâller/Sırlar Hâller/Sırlar Latif hâl/Kötü huy

Bâtınî te'vil ve sûfî tefsir, ilişkideki benzerliğin yanında bir kelimenin pek çok delâletinin kullanımına dayanmaktadır. Bu çokluğun temeline de, bir çeşit benzeşme, denklik ve mutabakat yerleştirmektedir. Bunlardan bir tanesi, meselâ, Kuşeyrî'nin hac âyetini yorumlayışıdır. Kuşeyrî, "*Hac ve umreyi Allah için tamamlayınız*" (Bakara: 196) âyet-i kerimesinin yorumunda şöyle demektedir: "Bu âyetin anlamı ilim dilinde, (Beyân/şeriat) haccın sünnetlerini, rükünlerini ve gereklerini yerine getirmektir. İşaret lisanıyla ise (İrfân) hac "kast/niyet" demektir. Yani, Allah'ın evine niyet etmek ve Hakk'a kastetmek demektir. Birincisi, avamın ikincisi ise havassın haccıdır. Nasıl ki, nefsiyle hacceden ihram giyer, sonra vakfe eder, sonra beyti tavaf eder, sonra sa'y eder, sonra da tıraş olur, kalbiyle hacceden de bu şekilde hareket eder. Onun ihram giymesi, berrak bir niyete sahih olarak bağlanmasıdır. Sonra da Hakk'a muhalefet ve şehvanî elbiselerden soyunur. Sonra sabır ve fakr elbiselerini giyer ve nefsinin hazlarına[22] uymaktan alıkoyması, huşu ve takvanın neticelerinden düşüncesini temizlemesi, sonra da her birisine cevap vermesi ile sırların telbiye edilmesiyle haccı gerçekleşir." Şöyle ilave etmektedir: "Haccın en faziletlisi "şec" ve "accu"dur. Şec, kan akıtmak (kurban), accu ise telbiyede sesi yükseltmektir. Nefis kanını, muhalefet bıçaklarıyla (nefse muhalefet) dökmek ve sürekli yardım ve iyi karşılanma dilekleriyle sır seslerinin yükseltilmesi, sonra da vergi olan vasıfları kemâle erdirmek için kurbiyet alanlarında vakfe etmek gelir. Nefislerin vakfe yeri Arafat'tır. Aziz olan zat'ın isim ve sıfatlarının vakfe yeri ise vuslat yerleridir. Ardından izzeti müşahedenin etrafında kalplerin tavafı, celâl keşfi ve cemal lütfunun safları arasında sa'yı gelir. Sonra da, rağbet sebeplerini, irade, ümit, ve her türlü itiraz sebeplerini terk ile bezenmek gelir."[23] Görüldüğü gibi, burada Kuşeyrî "şöyle ve onun gibi" tarzında bir açıklama uslübuyla, haccın prensipleri ile tasavvufun

---

[21] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 507

[22] Sûfî ıstılahında hazlar, nefsin istekleridir. Bunlar, hayat ve beka için muhtaç olmadığı şeylerdir. Yani nefsin "haklarının" dışındaki şeylerdir. Bunun fazlası, nefsin arzularıdır. Nefsin hakları, hâller, makamlar, marifetler, istekler, niyetler, muameleler ve ibadetlerden ibarettir.

[23] Kuşeyrî, *A.g.e.*, I, 164

öğretileri arasında bir benzetme kurmaktadır. Bu iki edat (hâkezâ/şöyle ki, kezâlike/bunun gibi), bu tarz benzetmenin araçlarıdır.

Örnek olarak, aynı kaynaktan iktibas ettiğimiz başka bir parça ilave edelim. Kuşeyrî, Müslümanların kafirlerle savaşırken elde ettikleri ganimetlerin nasıl dağıtılacağını tespit eden, *"Biliniz ki, eğer Allah'a iman etmiş ve hak ile batılın ayırt edildiği ve iki grubun karşılaştığı o gün, kulumuza indirdiğimize iman etmiş iseniz, ganimet olarak aldığınız her şeyin beşte birisi Allah'a, resulüne, akrabaya, yetimlere, fakirlere ve yolda kalmışlara aittir."* (Enfal: 41) âyeti hakkında şöyle demektedir: "Ganimet, Müslümanların savaş ve mücahede esnasında galip geldiklerinde kafirlerin mallarından aldıkları şeylere verilen isimdir. Savaş veya bu anlamda bir şey olmadan alınana "fey" denilir. Cihat iki kısımdır: Kafirlerle savaştan ibaret olan zâhirî cihat; şeytan ve nefis ile olan bâtınî cihat. Hadiste varit olduğu gibi bu, büyük cihattır. Küçük savaşta zafer esnasında ganimet olduğu gibi, zafer esnasında büyük cihatta da ganimet vardır. Bu ganimet de, düşmanın egemenliği altında bulunan nefse hakim olmaktır. Düşman da, heva ve şeytandır. Nefsin zâhirî yönleri kötü amellerden, bâtını da taşıdığı çirkin huylardan temizlendikten sonra, artık hevanın yerini rıza almış olur. Şehvet ve arzuların yerleştiği yerler, Mevla'sının emirlerinden kendisine varit olan şeylere teslim olur. Nihayette nefis, şehvetin esaretinden kurtulmuş, kalp gaflet vasfından çıkmış, ruh tutkularından uzaklaşmış, sır hatıralardan korunmuş olur. Böylece nefsin hükümranlığı ortadan kalkmış, Allah'a icabetle hakikatler hakim olmuş olur. Şeriat diliyle elde edilen ganimetin beşte birinin Allah ve resulüne ait olması gibi, bu cihatta da Allah'a has bir kısım vardır. Ne ahiretin ikramlarından, ne de kurbiyetin neticelerinden ve ne de Allah'a yönelmenin özelliklerinden olan bu kısım, kulun payının bulunmadığı kısımdır. Kul, bu esnada her türlü nasipten hür kalarak, sadece Allah'la ve Allah için kalır ve Allah'tan başkasını yok sayar."[24]

–4–

"İlişkideki benzerlik" esasına dayanan, bir akıl yürütme ve neticeye varmaksızın iptidaî tarzıyla sûfîlerin kullandıkları bu irfânî düşünme biçimi, İsmailî düşünürler için en tercih edilen yöntemdir. Onlar, bu metodu bilinçli bir şekilde ve ilkelere bağlayarak, "misal ve memsûl (misale göre olan)" nazariyeleri hakkında kullanmışlardır. İsmailî filozofların en meşhuru, İsmailî propagandist Ahmed Hamidüddin el-Kirmânî'nin *Râhatü'l-akl* isimli eseri, neredeyse tamamen misal ve memsûller arasındaki benzerlik, mutabakat ve denkleştirmelerle

24 *A.g.e.*, I, 625-26

loludur: Din âlemi veya "nebevî sanat" diye isimlendirdikleri ve Nâtık, İmam, Esas, Bab, Hüccet vs. tarafından tanzim edilmiş olan "faziletli şehirleri"nin unsurları ile, yaratılış veya "evrensel sanat" âleminin, başka bir ifade ile, "Sabık" diye isimlendirilen Akl-ı evvelden itibaren, "Tali" veya "ilk çıkan şey" diye isimlendirilen ikinci, üçüncü, dördüncü vs. onuncu akla kadar akıllar silsilesi olarak Müteal İlâh'ın yarattığı "semavî akıllar" silsilesinin unsurları arasındaki benzetmeler *Râhatü'l-akl*'da ele alınır.[25]

Kirmânî, bu benzerlik "kanun"unu açıklarken şöyle demektedir: "Her amaç ve talep sahibinin, elde etmek istedikleri şeyi bilmede bazı kanunları vardır. Bunlar, bu şeyin doğru sisteme uygun olup olmadığındaki sıhhatini tespitte ölçü hükmündedir. Meselâ, dilcilerin dili bilmedeki kanunları, sözlerindeki hata ve doğruluğu tespitteki ölçüleri Nahivdir. Kendi iddialarına göre[26], varlığın anlamlarını bilmek amacındaki felsefecilerin ölçüleri mantıktır. **Efendilerimiz olan Ehl-i Beyt'in temiz mensuplarına tâbi olan diyanet ve ibadet mensuplarının da bir ölçüsü vardır. Bu ölçü ile, dinleri ile ilgili şeyleri gerçek olarak bilirler. Nebilerin getirdiği şeylerin sıhhatini de bununla bilirler. Tevhit ilkelerine ve mertebelerin derecelerinin bilinmesi gibi konularda, Allah'a ibadete davet ederler. Bu ölçünün kendisine uyan şeyin doğruluğuna veya uymayanın da batıl olduğuna şahitlik edecek tarzda olması, gördüğü ve görmediği her şeyi bu ölçü ile bilmek hususunda aklı teşvik eder.** Bu ölçü, âfâktaki yaratılışın eserleridir. Âfâk, cismanî âlem ve içindekiler, hareketli ve sakin olanlar, veliler, nebiler, vasi, imam ve tabinin teşkil ettiği Allah'ın velilerinden ibaret olan nefisler, kitaplar ve âlemdeki varlıklârda bir örneği bulunan, indirilmiş bütün hükümlerdir. **Şeriat ve emirlerden, Allah'ın yaratışına muvafık olan şeyler sahih oldukları için alınır. Muhalif olanlar ise zararlı olduklarını bilen kimselerce atılır. Duyulardan gizli kalan şeyleri ise bu misale göre benimserler ve yaratılışın aslı ve şeriat kanunundaki misali üzerine ona inanırlar.** Allah, Hz. Peygamber ve Ehl-i beytini, kullarının maslahatı olan ilim ve amelle[27] ibadete irşat edici olarak gönderince, **Hz. Peygamber öğretme ve varlıkları tanıtmada, saadete sevk etmede, şeriatı telif etmede, ilâhî siyaseti açıklamakta, şeriatı olarak yarattığı şeyde Yaratan ile benzerlik metotlarını takip etmiştir. Çün-**

---

[25] Kirmânî'den yaptığımız iktibas örnekleri için özellikle bkz. geçen bölüm, üçüncü paragraf. Yine bkz. Ahmed Hâmidüddîn Kirmânî, *Râhatü'l-akl*, Nşr. Mustafâ Gâlib, (Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1967), 144; 163-167, 173, 185, 236-241, 248, 257, 260, 262, 304, 484

[26] Kirmânî'nin felsefeyi kabul etmeyişine dikkat ediniz. Bu, bizzat İsmâilî propagandistlerin tutumudur. Onlar kendi mezheplerini, Hermetik hakimlere intisap ettikleri şekilde, gerçek felsefe olarak kabul ederler. Bu insanların da felsefeye karşı tutumu aynıdır.

[27] Burada, 237. sayfanın yarısından, 38. sayfanın hepsini ve 39. sayfanın da başından birkaç sayfayı kapsayan uzun bir ara açıklama bulunmaktadır. Biz bu uzun ara cümleyi Kısım 2, bl. 1, 3. bendde naklettik ve delil olarak kullandık.

kü bu sanat, yaratılışa uygunluk ve mutabakat açısından ilâhî ilkelerin mizanıdır. Kendi üstünde olan Allah'ın dinindeki sınırlara işaret etmesi için, her varlığın karşısına bir sünnet ve bir emir koymuştur. Onların bu sınırlara yakınlık ve birlikteliklerinin niteliği de bunlarla bilinir. Onların bilinmesiyle, âlî şeyler meydana gelir ve mertebelerin tasavvuru gerçekleşir. Hz. Peygamber'in makamına varis olanlar da, onun faziletine sahip olarak, bu âlem üzerine hükümran olurlar. Bu hususî kimselere tâbi olan insanları, Allah'a güzel ibadet ve kullukları karşılığında âleme egemen yapmıştır. Durum böyle olunca, zikri geçen meselenin sıhhati hakkında delil getirmede, yüce hadlerin (mertebe sahibi) varlığının vacip (:*semavî akıllar*) olduğuna itimat ettik. Bunlar, ne cisimdir ve ne de cisimdedirler. İlim elde etmek, bunların mertebelerine göre ve hakikatleri düzenlemesi iledir. Nebevî sanatın ve ilâhî sünnetin ölçüsü açısından, diyanetin mizanı, Nâtık'ın getirdiklerinin ve daha aşağıdaki mertebelerden (İmam, davetçiler) ikame ettikleri şeylerin de mizanıdır. Misallerin varlığı da bunlar gibidir. Natığın (:*Peygamber*) makamının bu âlemde olduğuna **hükmettik.** O, altındaki varlıkları idare eden kâmil akıldır. O, süflî hadlerin de varlık sebebidir. Şöyle ki, ibda âlemindeki (:*halk âlemi, semavî âlem*) hiç bir şeye muhtaç olmayan, yaratıcı ve mutlak akıl, özel olarak ulvî hadlerin, genel olarak da varlıkların varolma sebebidir. Hz. Peygamber'den geride kalan Kitaptan, hükümlerden ve kendi yerine yerleştirdiği Vasi'den öğrendiğimize göre, bu Akl-ı evvelden olan varlıklar ikidir: Birisi, fiilen kaim olan Vasinin üstünlüğü gibi diğerinden üstündür. Peygamber, yedi imamın gelmesiyle kendi devrini tamamlayacağından, Akl-ı evvel ve ilk çıkandan (akl-ı sani) var olanların yedi akıllar olduğuna hükmettik. Yedinin tamamlanmasının, Nâtık ve Esas'tan (Hz. Peygamber ve Ali) sonra olduğuna hükmettik. Ondan sonra da onuncu imamın (İmam-ı Kaim: Mehdî-i Muntazar) yeni bir devirde yeni bir emre davet için Nâtık'ın makamına oturacağına hükmettik. Mehdî, semavî akıllardan onuncuya kadar, misallerin varlığından sudura vakıf olacaktır. Onuncu aklın, birinci küllî aklın makamına yerleşmesi, bu tarzda cismanî âlemin idaresi içindir. Başka pek çok imamların varlığına da hükmettik. Bunlar da yedi imamın arasında, birinci akıldan çıkan akıllar arasında, cisimler âlemindeki (semavî küreler ve felekler) küreler adedince sayısız melekler gibidir. İmamların mertebesinin kemâl ve imamet açısından aynı olduğuna, aynı şekilde cisim ve maddeden münezzeh olma açısından akılların mertebelerinin de aynı olduğuna hükmettik. **Sonra, bunların mertebe ve âdetlerinden varlığa delil getirdik. Bunlar da, kendiliklerinden bizim ortaya koyduğumuz şeyleri verdiler."[28] Sonra da birli, onlu, yüzlü ve**

---

[28] Kirmânî, *Râhatü'l-akl*, 236-240. Bununla beraber parantez içindeki kelimeler bizim tarafımızdan konulmuştur. Anlamın netleşmesi için bunları ilave ettik.

binli tasniflerle süflî ve ulvî mertebeler arasındaki analojinin kurulmasına girişir.

Uzunluğuna rağmen bu bölümü aktardık, çünkü, bu İsmailî İrfâncıların hatta bütün İrfâncıların kullandıkları ve muhtemelen kökeni Pısagorculara[29] uzanan bir analojiyi açıklamaktadır. Ayrıca bu ibarelerde, bu metodun bir uygulaması ve İsmailîlerin dinî ve siyasal sistemlerini ifade eden "nebevî sanat" ile, yaratılış âleminin, yani birinci akıldan veya onlara göre âlemle hiçbir irtibat ve ilişkisi bulunmayan, İlâh-ı Müteal'in ibda ettiği Birinci Yaratıcı'dan sadır olup, kainatı idare eden "semavî akıllar" sisteminin yapısı arasında yerleştirdikleri benzetmenin açıklaması bulunmaktadır. Bu tasavvur, bu serinin birinci kitabında[30] açıkladığımız gibi Hermetik bir düşüncedir.

Metot, veya onlara göre "hakikatin ölçüsü" ise felsefeleri için "mantık" mesabesindedir. Gördüğümüz gibi, bu mantık aşağıdaki esaslara dayanmaktadır:

1- Süflî âlemde bulunan hareketli cisimler, velilerin nefisleri, velilere ve Allah'ın indirdiği Kitap ve hükümlere uyanların nefisleri gibi varlıklar, "âlemde önceden bulunan bir misale göredir." Yani, yeryüzündeki tabiatın ve dinin yapısı, varlıkta kendisine önceliği olan semavî âlemin yapısına mutabık, benzer ve uygundur.

2- Tertip ve nizamında "Allah'ın yarattığı şeylere" yani varlıkların tertip ve düzenine uyan emir ve kanunlar, sahih emir ve kanunlardır; uymayanlar ise sahih değillerdir. (Sistem ve yapısını varlığın sistemine ve tertibine göre belirleyen yegâne akide, İsmailî inanç olduğu için doğru olan akide sadece odur.)

3- Ulvî âlemdeki varlıklar ve "duyular âleminden uzak olan" varlıklar hakkındaki tasavvur ve itikadın, "şeriat kanunu ve yaratılışın aslındaki misallerine" göre olması gerekir. Yani, tertibinin ve düzeninin tasavvur edilişi, ondaki varlıkların sayısı, dolayısıyla da yapısı, (İsmailî inancın ifadesine göre) "din kanunu ve yaratılışın aslı"nın tertip ve nizamıyla mutabakat ve benzerlik esasına göre olması gerekir.

4- Ulvî âlem, yani semavî akıllar ile din âlemi veya İsmailî âlem görüşü arasındaki bu benzerliği gerekli kılan ve bir âlemin nizamını ve varlıklarını misal, diğerininkini ise memsûl yapan şey şudur: İsmailîlere göre "Peygamber, insanlara öğretirken ve varlıkları tanıtırken, şeriatı olsun diye yarattığı şeyde Yaratıcı'ya

---

[29] Aristoteles, Pisagorcuların Tabiat nazariyelerini kurmada analojiye dayandıklarına işaret etmektedir. Bkz. Piere Duhem, *Le Systéme du Monde: Histoire des doctrines, cosmologiques de platon á Copernic*, 2. ed. (Paris, Hermann, 1954), I, 13

[30] Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, bl. 8, 3. ve 4. bendler.

benzemek metotlarını takip etmiştir. Çünkü, yaratılışa uygun ve mutabık yapısıyla şeriat, ilâhî ilkelerin ölçüsüdür."

Metodun uygulanmasını ise iki düzlemde ayırt etmek mümkündür. Birinci alan, meşhur Hermetik ilkeye[31] göre, **insanı küçük bir âlem, âlemi büyük bir insan** olarak telakki ederek, varlıklar arasında benzeşmenin kurulmasına aittir. Kirmânî, bu Hermetik ilkeyi, aşağıdaki tarzda tesis etmektedir: "Farklılık ve zıtlıklarına rağmen şeyler, aralarındaki şekil benzerliği ve ilişkiden dolayı birbirlerine dayandıkları için, varlık kazandılar. Bu, tabiat âleminde bir şeyin korunmasını ve bütünün bütünle veya tekil varlıkla ilişkisini temin eden bir başka şey ile olan benzeşmesi gibidir. Şayet bu ilişki olmasaydı, o şey varlık kazanamazdı..."[32] İkinci alan ise "süfli hadler", yani misal veya "asıl" olarak kabul edilen İsmailî dinî-siyasî nizam ile "ulvî hadler" yani "memsûl" veya "fer'" olarak kabul ettikleri semavî akıllar arasındaki benzerliğin tesis edilmesidir. Bunlardan birisini asıl diğerini fer' kabul etmelerinin sebebi, onlara göre Hz. Peygamber'in dinin sistemini varlığın yapısına göre kurması ve -İsmailîler'in kendilerine has dinî sistemlerinden ibaret olan- ve bize göre bilinen dinin yapısının, "şahit" veya "asıl" hükmünde olmasıdır. Varlığın sistemi veya semavî akılların ve feleklerin sistemi ise bilinmemektedir. Bu itibarla bu bilinmeyen sistem, kendisine "şahitten" hareketle ulaşacağımız "gaip" mesabesindedir. İsmailîler, bu nazariyelerini Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri şu hadise dayandırmaktadırlar: "Allah dinini, mahlukatının misaline göre tesis etmiştir. Böylece mahlukatından dinine, dininden de kendi vahdaniyetine istidlâl edilebilsin istemiştir."[33] Bu hadisten de, **"bütün varlıkların birbirini dengeleyebilen bir yapıda oldukları ve kıyas için de benzer oldukları"**[34] neticesi çıkar.

Böylece bu metotlarını aşağıdaki gibi bir benzerlik silsilesi tesis ederek tatbik etmektedirler: "Nasıl ki, din âleminde, yani nebevî yaratılış âleminde, bir **nâtık**, -yani nebi ve resul- varsa ve bu ilk varlık ise (bu âlemde) uluhiyet âleminde de bunun memsûlü olması gerekir ki, bu da ilk yaratıcıdır. (:Akl-ı Evvel veya Sabık) Din âleminde **"Esas"** (:Vasi, Ali b. Ebî Tâlib) olduğu gibi, bunun bir **misalini** ve uluhiyet âleminde **memsûlü** olacağını düşünmek gerekir ki, bu da "İkinci Akıl" (Birinci Akıldan ilk sadır olan şey, yani İkinci Akıl) veya **"Tali'dir."** Din âleminde **"İmam,"** nebi ve vasiden sonra üçüncü mertebede geldiği gibi, bunun da bir **misali** olmalı ve uluhiyet âleminde **memsûlünün** de varlığını düşünmek gerekir. Bu da ikinci sudur eden şey, veya "Üçüncü Akıl"dır. İsmailî inanca göre

---

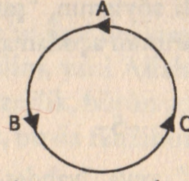
31 Bkz. *A.g.e.*, bl. 8, bend 4, 182
32 Kirmânî, *Râhatü'l-akl*, 144
33 Müeyyidüddîn Şîrâzî, *el-Mecâlisü'l-müeyyede*, 102
34 *A.g.e.*, 113

imamların sayısı yedi olduğuna göre, bunlar da kendi **memsûlleri** olan uluhiyet âlemindeki akılların **misalleri** olmalıdırlar. Bunlar, yedi seyyar Yıldız'ın yöneticileridir. (Zühal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit, Ay) Bu şekilde her iki nâtık arasında, (Nâtıkla beraber daima esas veya vasisi bulunmaktadır) kendileriyle nübüvvet devirlerinin tamam olduğu yedi imam vardır. Bu devirler, yedi nebinin tamamladığı büyük devreye nispetle küçük devirdir. Büyük devreyi tamamlayan nebilerin ilki Âdem, altıncısı ise Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. Yedincisi ise gelecek bölümde açıklayacağımız gibi (:Beklenen Mehdî mesabesindeki) "Kaim İmam"dır.

Bu, İsmailîlere göre **analoji "kanunu"** veya yanlışlık ve doğruluk miyarıdır. Biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, bu ilke, "İnsan küçük âlem, âlem büyük insan" ilkesine dayanan, insan ile âlem arasına benzeşme yerleştiren Hermetik metodun tatbikinden ibarettir. Bu serinin birinci kitabında *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin bu ilkeyi nasıl vurguladıklarını ortaya koymuştuk. Onlar, kelâmcı, felsefeci ve diğer insanların ihtilâflarının, çelişki ve çekişmelere düşmelerinin, "sahih bir kaynakları ve bütün meselelere cevap vermeye müsait sağlam bir kıyasları olmadığına" dayandığını ifade etmekte idiler. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'ni kaleme alanlar şöyle ilave ederler: "Farklı esaslara dayanarak cevap vermek ve birbiriyle çelişik kıyaslara dayanarak hüküm vermek çelişkili olur ve batıldır. Biz bu gibi meselelerin hepsine veya ekseriyetine, kendisine benzeyen meselelerden hareketle, bir kaynağa ve bir kıyasa dayanarak cevap verdik. Bu da, "küçük âlem" olması özelliğiyle "**insan suretidir.**" "İnsanın cesedinin yapısında, cismanî âlemdeki bütün varlıklar için misaller vardır." Aynı zamanda insan, "melek ve cin gibi ruhanî yaratıklar sınıfına da benzemektedir."[35] vs. **Önceden de gördüğümüz gibi, İsmailî propagandistler bu ilkeyi geliştirmişler ve Hermetik dinî felsefenin şekillendirdiği gibi, dinî felsefelerini ve davetlerinin yapısını, ulvî âlemin, yani uluhiyet âleminin yapısına göre tesis etmişlerdir. Sonra da işi, uluhiyet felsefelerini takdime çevirmişler ve bunu da nebevî bir hadise "dayandırdıkları" davetlerinin misali ve modeli yapmışlardır. Bu hadisten de, ulvî âlemin, yani uluhiyet âleminin varlığının tarz ve misaline göre, Hz. Peygamber tarafından Allah'tan getirilen vahiyle tesis edilmiş bir model geliştirmişlerdir.**

---

[35] İhvânu's-Safâ, *er-Risâletü'l-câmia li-İhvâni's-Safâ ve hillânü'l-vefâ*, Nşr. Cemîl Salîbâ, (Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye), IV, 9, 12, 51-52, 179, 204; II, 56; I, 456; III, 213, 214



Gelecek bölümde göreceğimiz üzere, onlar, dinî felsefelerini devirler ve küreler (:nebilerin devirleri) görüşüne bina ettikleri gibi, onlara göre **benzerlik "kanunu" da, sürekli olarak nihayeti başlangıcı ile birleşen döngüsel (dairevî) bir kanundur.** Kirmânî, İsmailîlerdeki döngüsel analojiyi kabul ederek şöyle demektedir: "Öncüllerden bilinmektedir ki, bir şeyin misali olduğunda ve bu şeyde bir başka şeyin misali olduğunda, bu diğer şey de öncüllerin misalidir."[36] Bu, şu anlama gelir: A, B'nin, B, C'nin misali olduğu zaman, C de tekrar A'nın misali olur. **Yani, aşağıdaki şekilde görüldüğü üzere son, sürekli olarak başlangıçla buluşmak için döner.**

Kirmânî, başka bir ifadesiyle de bu düşünceyi ortaya koymaktadır ve şöyle demektedir: **"Hikmetteki kanun ve nizamdan dolayıdır ki, olayların birinci nihayeti ikincisine benzer. İkinci nihayet de, işlerin birinci nihayeti gibidir. İkinci nihayetin mahiyetinin birincinin mahiyetinden olması için, iki nihayet arasında bir tevafuk, denge ve sistem bulunmaktadır. Bu sistem, şeylerin kendi varlığı altında toplanmasına izin verir. Durum böyle olmadığı zaman, şeylerin var olması mümkün olmaz. Çünkü misalin özelliği, yakınlaştırma ve yayma; zıddın özelliği ise daraltma ve uzaklaştırmadır. Varlıkta hikmet sisteminden çıkılacağı için ve bunun imkânsız olmasından dolayı, bir şeyin sonunun, kendi cinsinden ve benzerinden olmayan bir şey olması caiz değildir. Çünkü şeylerin varlığı, farklılıkla ile değil, uygunluk iledir. Birinci ve ikinci nihayetleri olan evvel ve ahir, kendileriyle ilk olarak birinci nihayetin, ikinci olarak da ikinci nihayetin meydana geldiği varlığın kapsamlılığının bir araya geldiği iki örnektir."**[37]

İsmailîler'deki döngüsel benzerlik meselesi ve bununla ilişkili olan döngüsel zaman anlayışını, irfânî âlem görüşünü tahlil edeceğimiz gelecek bölüme bırakalım. Şimdi ise önceden söylediğimiz gibi irfânî bir metot olarak itimat edilen, esasını "Benzer, benzeri hatırlatır" ilkesinin teşkil ettiği zihnî bir mekanizma olarak **ilişkideki benzerlik** -benzerlik ilişkisi değil- analojisini açıklamaya çalışalım. Bu zihnî mekanizmanın, ilâhî hitabın işarî tefsiri ve bâtınî te'vili alanında

---

36 Kirmânî, *Râhatü'l-akl*, 257
37 *A.g.e.*, 262-263

kapısını aralamıştık. Şimdi de, sûfî söylemin, "**şatah**", yani "ittihat" ve "hulûl" söyleminin bu mekanizmadan çıkarımını açıklamamız gerekmektedir.

–5–

Bir sûfî, Allah'ta "fani olmak" veya "vahdet-i şuhûd" veya "ittihat" veya "hulûl", yani Allah'ın kendisine hulul ettiği iddiasında bulunduğu zaman, sûfînin Allah ile ilişkisini temellendirdiği esası unutmamamız gerekmektedir. Bu ilişkinin özelliğinin açıklanması için de, öncelikle kelâmcı ve filozof, hatta bütün insanların Allah ile ilişkilerini nasıl temellendirdiklerini hatırlamak gerekir. Kelâmcı, Allah'ı zat ve sıfatlar olarak kabul eder. (İster, "sıfatlar, zatın aynısıdır" isterse "gayrisidir" desin.) İkinci olarak da, zat ile sıfatlar arasındaki ilişkinin muayyen bir şekilde kendisine dayandığı bir yapı (zat ile sıfatlar arasında) düşünür. Bu tasavvur, kelâmcının kendisini zat ve sıfat olarak düşünmesi gibidir; yani Allah'ın zat ve sıfatlarının ilişkisini, kendi zatı ve sıfatlarının ilişkisinin dayandığı bir yapı şeklinde tasavvur eder. Kelâmcı, filozof ve "ârifler" sınıfına dahil olmayan "sıradan" insanlar, Allah tasavvurlarını, Allah'ın zatı, sıfatı ve fiilleri açısından kendi zat, sıfat ve fiillerinden mutlak olarak farklı olması üzerine bina ederler. Allah kadim, mutlak kemâl ve kudret sahibi iken, insan hadistir, sıfat ve fiillerinde nakıstır. Evet, kelâmcı hatta filozof, şahitten gaibe istidlâl ederek Allah hakkında, benzerliği değil, tenzihi benimsediği bir fikir oluşturmaya çalışır. Yani, teşbih ve temsilin imkânını reddetmek suretiyle, benzerliği değil, farklılığı ortaya koyar. Gerçi, kelâmcılarda şahitle gaibe istidlâl, ilişkideki benzerliğe dayanan bir kıyas tarzına dönüştüğü olur. Fakat bu durumda bile bundan amaç, mutabakatın ortaya konması değil, muhalefetin ispat edilmesidir.

Böylece kelâmcıların şahitten gaibe istidlâlleri, aşağıdaki şekli alır:

A		C		Allah'ın zatı		İnsanın zatı
-------	m	-------	yani	---------	m	----------
B		D		Allah'ın sıfatları		İnsanın sıfatları

Allah âlimdir		İnsan âlimdir
----------	m	-----------
Çünkü ilmi vardır		Çünkü ilmi vardır

Kelâmcının bütün ispat etmek istediği şey; ilmi olmadan insanın âlim olamayacağı gibi, Allah'ın da ilmi olmadan âlim olamayacağı hükmüdür. Allah âlim olduğu için, onun ilim ile muttasıf olması gerekir. Başka bir ifadeyle, kelâmcının ispat etmek istediği yegâne şey, Allah'a ilmi nispet etmektir. Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla insanın zatı ve sıfatları arasındaki ilişki ise kelâmcıya göre tam bir

zıtlık hâlindedir. Üstelik Allah'ın ilmi de, insanın ilminden bütünüyle farklıdır. **Bu şekilde, kelâmcının istidlâlini, yani Allah'ın ve insanın yapısı hakkındaki düşüncesini dayandırdığı benzerlik, bütün açılardan iki yapı arasında tam bir farklılığa dayanmaktadır. İşte, bu da tenzihin ta kendisidir.**

Sûfîlerde ise durum farklıdır:

Sûfî, Allah'ın hiçbir vasıfla nitelenemeyen, ne hisle ve ne de akılla tasavvur olunamayan, tarif ve tahdit kabul etmeyen, mutlak bir hüviyet olduğundan hareket eder. Bu düşünce, Hermetik "Müteal Tanrı" düşüncesi ve genel olarak irfâncılardaki gerçek tevhittir. Onlara göre Allah, "Ahaddır/Mutlak Bir"; "Vahiddir/Bir" demezler. Çünkü vahid, "ikinciyi", bunlar da, bir "üçüncüyü" çağrıştırır. O hâlde onlara göre Allah'ın mertebesi, "ahadiyettir/mutlak birlik." Bu, nitelenemeyen ve ifade edilemeyen bir çeşit "vahdettir." Bu bilinmeyeni S harfi ile sembolize etsek, sûfîlerdeki Allah düşüncesini ifade eden matematiksel formül şöyle olur: S/0 Bunun anlamı, sıfatları olmayan Ahaddır. Malumdur ki, matematikte S'nin sıfıra bölünmesi, sonsuza eşittir.

Bu, İrfân mensubunun, Allah tasavvurunu bina ettiği ilk hareket noktasıdır. İkincisi ise kesin olarak Allah ile ittisalin mümkün olduğuna inanmasıdır. Buna giden yol da, kendisini duyu âlemine bağlayan bütün bağlardan kurtulmak, ikinci olarak da, âlemle bütün ilişkinin koparılması ve Ahad olan İlâh'a yönelmektir. "Mücahede" ve "riyazetlerinde" İrfân ehli, mutlak hüviyet, yani sıfatları olmayan zat hâline gelmeye çalışır. Yani zikrettiğimiz gibi, sonsuza eşit olan Bir'in sıfıra bölünmesi gibi bir hâle ulaşmak istemektedir. Bu durumda ahadiyet üzerine kurulu olan Allah hakkındaki tasavvurunun yapısı ile, yine birlik üzerine kurulu olan kendisi hakkındaki tasavvurunun yapısına dair, ilişkide bir benzerlik kendisine gözükür ve iki yapıyı birbirine mutabık kılarak "**şatahat**" ifadeleri söyler; "Ben Allah'ım" diye çığlık atar. Ya da, Allah'ın ahadiyeti hakkındaki düşüncesinin yapısı, kendisinde baskın ise "**ittihat**"; kendi ahadiyeti düşüncesi daha baskın ise "**hulul**", yani Allah'ın kendisine hulul ettiği iddiasında bulunur.

Artık, Şiî olsun, İsmailî veya sûfîler olsun bütün İrfân ehli şu düşüncededir: "Akıl, perdedir." Çünkü akıl, onlara göre insanı Allah'la ittihattan engeller veya en azından onların düşüncelerine göre insanı yakînî tarzda Allah'ı bilmekten perdeler. İşte irfân ehlinin, akıldan müstağni kalmak ve aklın hükümlerine boyun eğmekten sarf-ı nazar etmek hususundaki ısrar ve vurguları buradan kaynaklanmaktadır. **Gerçekten de akıl, analojilere** çeşitli açıklama tarzlarından ibaret araçlar olarak bakmak yerine, onları **"burhân"ın esası yapmaya sıçrayarak, benzerliklerden mutabakata kaymayı engelleyen bir perdedir.**

Evet, iki veya daha fazla yapı arasındaki ilişkideki benzerliği dikkate almaya dayanan bir zihnî mekanizma anlamındaki analoji, verimli bir aklî faaliyettir ve

bunda kuşku yoktur. Bu yöntem, beşerî ve tabiî ilimlerde olduğu gibi, matematik ilimlerinde de yeni bilgiler elde etme vasıtasıdır. Bu yöntem, imkân dahilindeki şeyleri ve ihtimalleri dikkate alır. Fakat bununla beraber bu yöntem, hatta bundan dolayı, bilgi eyleminde sadece bir ilk adımdan ibarettir.[38] Çünkü gerçek bilgi, hangi ihtimal ve mümkün şey olursa olsun, ona doğru bir takım inceleme ve araştırma süreciyle gerçekleşir. Başka bir ifadeyle, kendisine benzeyenin hangi şey olduğunu ortaya çıkarmak gerekir. Bu ise ancak **deney** vasıtalarıyla gerçekleştirilebilir. Bu deneyler, tabiî ilimlerdeki gibi alet ve maddelerle mücehhez tecrübeleri veya matematikte olduğu gibi mantıkla mücehhez aklın tecrübesini, yani aklın kesinliğini dikkate alarak elde edilir. Buna fakihlerin "sebr ve taksim"ini de ilave etmemiz gerekir. Bu da, aklî tecrübenin bir çeşididir. Bütün durumlarda, yani tahakkuk, araştırma ve faraziyenin sıhhatini kontrol etmek için bir başka "köprü" gerekir. Bu köprü, asıl yapı ile fer' yapıyı birbirine bağlar ve bunlar ile hüküm vermek mümkün olur. Başka bir ifade ile, bir "**orta terim**" gerekmektedir.

Şu hâlde irfânî kıyas, câmi, yani orta terimi ya da aklî güvencesi olmayan **bir kıyastır. Bu kıyas,** iki yapı arasındaki **ilişkideki benzerlik vasfı ile, bunlardan birisini diğeri için ayna hâline getirecek bir mutabakata kaymaktır.** İrfân ehli arasında bir ifade biçimi olarak kullanımı yaygın olan ayna misali, buradan doğmaktadır. Doğal olarak, insan kendinden bir ayna yapar, Allah'ı da önündeki ayna olarak kabul edip, birisi diğerinin hizasında iken bu iki ayna arasında durursa, kendisini her şeyde görür. Hatta nefsini, kendisinde bu iki karşılıklı aynanın, sürekli ve mükerrer olarak sonsuz suretlerde yansıdığı bir suret olarak görür. Bu durumda da artık onu zevkten, sarhoşluktan ve aşktan alıkoyacak bir şey yoktur. Hermes'in müşahedesinde, semavî insanın dünya üzerine yansıyan kendi suretine âşık olması gibi, kendisine âşık olur. Kendisi ve sevgilisi bir tek şey olur. Artık ancak şöyle söyleyebilir:

"Olan oldu, hatırlamıyorum! Bir haber diye bil, fakat haberden sual etme!"

Şu var ki, aklın önemi, her zaman, bu "haber" hakkında soru sormasıdır; zaten, bunun için perde olmuştur. Akıl, sahibinin, iki ayna arasında durup, sonsuz bir narsist lezzette gark olmasına mani olur.

Bazı insanlar bu çeşit bir narsizmi teşvik ederler, bunun peşinde koşarlar ve Allah'a "teveccüh" ismiyle onu savunurlar. Fakat biz, "Ya Rab, bize aklı perde yap" demekteyiz.

---

[38] Perelman et Tyteca, *Traité de L'argumentation*, 527-28

Üçüncü Bölüm

Nübüvvet ve Velâyet

Şiî İrfânı ve Döngüsel Zaman

–1–

İslâm irfân düşüncesindeki zâhir-bâtın çiftinin statüsü, İslâm-Arap Beyân bilgi alanındaki lafız-mana çiftinin statüsüne denk ve benzer olduğu gibi, İslâm irfâncılarındaki **velâyet-nübüvvet** çiftinin statüsü de, beyân düşüncesindeki asl-fer' çiftinin statüsüne denk ve onun rolüne benzemektedir. Burada kastettiğimiz benzerlik, daha önceden zikrettiğimiz gibi, irfân mensuplarıyla mutlak bir benzeşmeye kayan irfânî benzeşme değildir. Bilakis bu, rasyonel ve mantıklı bir faaliyete **taşımak için** ilmî düşüncenin ilk aşamalarında işlevselleştirdiği analojidir. Buradaki faaliyet, analiz, sentez, tahlil, taksim titiz inceleme ve araştırmadan ibarettir. Daha önceki bölümün başında, beyânî bilgi alanında lafız-mana ile irfânî bilgi alanındaki zâhir-bâtın problematiği arasındaki temel farklılık yönlerinden birisini zikretmiştik. Bu farklılık, her iki problematikteki fikrî eğilimin farklı olmasında temessül etmektedir. Üstelik bu, yegâne fark da değildir. Çünkü Beyân bilgi sisteminde düşünce, lafızdan anlama doğru bir çizgi takip ederken, İrfânda anlamdan lafza doğru bir çizgi takip eder. Daha sonra da görüleceği üzere, Şia ve sûfîlere göre velâyetin asıl, nübüvvetin fer' olduğunu dikkate alırsak, asl-fer' çiftine nispetle velâyet-nübüvvet çifti için de durum aynıdır: **Beyânî problematikte düşüncenin yönelimi, asıldan fer'e doğru iken, İrfânî problematikte velâyetten nübüvvetedir.** Hatta, onlara göre nübüvvet zâhiri temsil ederken, velâyetin bâtını temsil ettiğini söyleyebiliriz. İrfânî düşüncede benzeşmenin sür'atli bir şekilde uyuma kaymasına rağmen, İslâm irfâncılarından pek çoğunun, **velâyetin nübüvvetin bâtını olduğunu iddia ettiklerini gördüğümüzde şaşırmamamız gerekir.** Bunu, daha sonra açıklayacağız .

Gerçekten de bu ibare, yoğun bir şekilde, Şiî, İsmailî ve mutasavvıflardan oluşan İslâm irfân mensuplarının, başta Hermetik miras olmak üzere, İslâm ön-

cesi irfânî geleneklerden tevarüs ettikleri birikime İslâmî bir kalıp kazandırmak için ortaya koyduğu bütün fikrî gayretlerini özetlemektedir. Çünkü, irfânî İslâm'ın dünya, varlık, insan, zaman ve tarih görüşü, kendileri için bir çerçeve durumundaki nübüvvet-velâyet çiftinden elde edilmişse de, bu çerçevenin içerisinde işlev gören ana madde, doğrudan hatta bazen açıkça ve alenice Hermetik kültüre dayanan unsurlardır. Meselâ, zâhir ve bâtını bir çerçeve olarak kabul etmiş olsa da İslâm'daki irfânî te'vilin esası ve dayandığı ilke, Hermesçilerin **büyük bir insan olarak âlem ve küçük bir âlem olarak insan** arasındaki benzetmeleridir. Bununla beraber, ikinci derecedeki esas hükme dikkat çekmek gerekir: "Madde" çerçeveyi oluşturan ve ona varlık kazandıran şey olsa da, çerçeve de kendi süreciyle maddeyi şekillendirir ve varlık şeklini ve formunu ona verir. Araştırma, spesifik yönü göstermeyi hedeflediğinde, çerçevenin kazandırdığı varlığın şekli daha önemli hâle gelir. Konumuz, İslâm-Arap kültüründe bir bilgi sistemi olarak irfân olduğu için, bu bölümde en fazla irfânın bu kültür içerisinde aldığı şekle ilgi göstereceğiz. Bu, esas ve detaylarını İslâm tarihinin birikiminde kazanmış bir formdur. En önemli meselesi de, imamettir.

Gerçekten de **imamet, ya da hilâfet**, İslâm tarihi tecrübesindeki en çetrefilli meseleyi teşkil etmektedir. Bu, Sünnî ve Şiî âlimlerin hepsinin şahitliği ile sabittir. Meselâ, Sünnîliğin ilkelerini ilk düzenleyen ve kendi adıyla anılan mezhebin kurucusu olan Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* isimli eserine, "Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların ilk görüş ayrılığına düştükleri mesele, imamet meselesidir"[1] dediği bir mukaddime ile başlamaktadır. Eş'arî, imamet tartışmasında "tarafsız" bir tarihçi gibi davranmaz. Bilakis, bu önemli meselede "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat"in hamisi gibi hareket etmektedir. Bu itibarla da Eş'arî, bu serinin birinci kitabında açıkladığımız gibi, imamet meselesinden ilk bahseden Sünnî âlimdir. O, **"Ehl-i sünnet ve'l-cemaat"in imamet meselesi karşısındaki tavrını, İmam Şâfiî'nin belirlediği şekliyle[2], dört kaynağa dayandırmaya çalışmaktadır.** Eş'arî, bazısı uzak, bazısı da yakın ifadelerle olmak üzere, bu dört kaynağın, İslâm'da hilâfet veya imametin seçimle olduğunu; Hz. Peygamber'in, vefatından sonra kimseyi halife olarak vasiyet etmediğini, işi insanların istişaresine bıraktığını; sahabenin de bu seçim ve istişare metodunu takip ettiğini ortaya koyduğunu **bir müçtehit gibi** ispata çalışmaktadır. Çünkü bu, şeriatın emrettiği davranıştır. Müslümanların ve İslâm'ın hayatiyetlerini ilgilendiren en önemli meselede, sahabenin İslâm'a muha-

---

[1] Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Kahire, Mektebetü'n-nehda, 1969), I, 34

[2] Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, 1984), bl. 5, 111

lif hareket etmeleri veya Hz. Peygamber'in vasiyetini gizlemeleri veya bilmemeleri mümkün değildir.

Ehl-i sünnetin, yani genel olarak beyân ehlinin tavrı budur. Şianın ise hâlen süregelen bütünüyle muhalif bir tavırları vardır. Şöyle düşünmektedirler: "İmamet meselesi, halkın ihtiyarıyla belirlenecek ve onların seçimine bırakılmış, dünyevî genel bir maslahat değildir. İmamet, esasla ilgili bir konudur ve dinin rükünlerindendir. Hz. Peygamber'in onu ihmal etmesi veya unutması veya ümmetine havale etmesi veya muallakta (belirlemeden) bırakması mümkün değildir. Şia, imamın nasla tayin ve tespitinde, nebi ve imamların büyük-küçük günahlardan masum oldukları düşüncesinde ittifak etmişlerdir."[3] Temelde on iki gruptan ibaret olan İmamiyye ve İsmailiyyenin teşkil ettiği Şia, şöyle düşünmektedir: "İslâm'da imamın tayin ve tespitinden daha önemli hiç bir mesele yoktur. Hz. Peygamber'in ümmetinin hâlinden gönül hoşluğuyla dünyadan irtihal etmesi, buna bağlıdır. Çünkü o, ihtilâfları kaldırmak ve uzlaşmayı tesis etmek için gönderilmiştir. Hz. Peygamber, her birisi, başkalarının muvafık olmadığı kendi görüş ve metodu doğrultusunda gitsin diye ümmetini başıboş bırakmaz. Bilakis müracaat edecekleri, kendisine güvenilen ve ihtiyaç duyulan birisini tayin ve tespit etmesi şarttır. Nitekim Hz. Peygamber de, çeşitli mahfillerde işaretle, bazı durumlarda da açıkça Ali'yi imam olarak tayin etmiştir."

Şehristânî, bu mahfilleri aşağıdaki olaylarda özetlemektedir: "-Şiîlere göre- Hz. Peygamber'in, ima ve telmih ile kendisinden sonra Ali b. Ebî Tâlib'in imametine işaret ettiği olaylardan bazıları şunlardır: Hz. Peygamber'in, bir şekilde Ali'yi Ebû Bekir'in önüne geçirmesi veya bazı sahabelerin Ali'yi Ebû Bekir, Ömer gibi büyük sahabelerin önüne geçirmelerine rağmen, hiç bir kimsenin Ali'nin önüne geçirilmemesi. Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Ali'nin hilâfetine açıkça işaret ettiği -Şiîlere göre- örneklerden birisi şudur: İslâm'ın henüz ilk zayıf devirlerinde, Hz. Peygamber sahabesine, "Malı üzerine bana biat edecek kimdir?" diye sorduğunda, bir grup insan ona biat eder. Bu kez, "Canı üzerine bana biat edecek kimdir? Bana canı üzere biat edecek kimse, benim vasim ve benden sonra bu işte vekilimdir?" der. Sadece Müminlerin emiri Ali, elini uzattı ve ona canı üzerine biat etti. Ömrünün sonuna kadar da bu biate sadık kalmıştır. Şianın bu noktada delil getirdiği hususlardan birisi de, **"Gadîr-i Hum"** diye bilenen mevkide Hz. Peygamber'in insanlara yaptığı rivayet edilen konuşmadır. İslâm kemâle ermiş ve nihaî sistemine kavuşmuş bir hâlde, Hz. Peygamber veda haccından dönerken insanlara şöyle hitap etmiştir: "Ben kimin velisi isem, Ali de onun velisidir. Allah'ım! Onun dost olduğuna dost ol, düşman olduğuna

---

[3] Ebû Muhammed Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Nşr. Abdülazîz el-Vekîl, (Kahire, Müessesetü'l-Halebî, 1968), I, 146

düşman ol, ona yardım edene yardım et, ona ihanet edeni terk et! Ali nerede olursa, Hak onunladır. Dikkat ediniz! Tebliğ ettim mi?" Rivayete göre bunu, üç defa tekrar etmiştir. Bir başka delil de, Hz. Peygamber'in bir grup insana hitap ederken söylediği "Aranızda en iyi hüküm veren, Ali'dir" sözüdür. Şiaya göre bu sözde açıkça Ali'nin imametine delil vardır. Çünkü İmam, nihayetinde "her olayda en iyi hüküm veren, her vak'ada iki hasım arasında hüküm verebilen kişidir."[4]

Şehristânî'nin zikrettiği ve Ehl-i sünnetin genellikle inkâr etmemekle beraber, Hz. Peygamber'in, kendisinden sonra halifenin Ali b. Ebî Tâlib olacağına dair işaret veya açık bir ifadesi olarak kabul etmedikleri bu rivayetlerin yanında, başka Şiî rivayetler de bulunmaktadır. Bunların bir kısmı zâhir lafzı ile Hz. peygamberden sonra halifenin Ali olacağını işaret ederken, bazısı buna telmih ile işaret etmektedir. Bir kısmı da, mana ve delâletinin "ortaya çıkartılmasında" bâtınî te'vil metoduna dayanmaktadırlar. Bunlardan birisi, beşinci imam, İmam Muhammed Bâkır'ın Nur suresinin tefsirinde yaptığı yorumdur. Şöyle demektedir: "**'İçinde lamba bulunan, bir kandil gibidir'**; yani ilmin nuru Hz. Peygamber'in gönlündedir. **'Kandil, bir fanustadır'**: Fanus, Ali'nin gönlüdür. Hz. Peygamber, Ali'ye mübarek bir ağaçtan tutuşan bir ilim öğretmiştir. Bu da, ilmin nurudur." Bir başka örnek de, "*Size, Allah katından bir nur ve apaçık bir kitap gelmiştir*" (Maide: 15) âyetini yorumlayışlarıdır. Şöyle derler: "Nur" ile kastedilen, Hz. Muhammed'dir, "Kitap" ile kastedilen ise Kur'an'dır. Hz. Peygamber'in nuru, vasisi Ali'den, kendisinden sonraki nesline olmak üzere, imamlara sirayet eder." Bu manayı desteklemek için başka bir rivayet daha naklet-mektedirler. Hz. Peygamber, şöyle buyurmaktadır: "Allah, beni, Ali'yi, Hasan ve Hüseyin'i bir nurdan yaratmıştır. Bu nur, sıkıştırılmış ve ondan sevenlerimiz çıkmıştır." Nitekim altıncı imam, Cafer Sâdık'ın da şöyle söylediği rivayet edilmiştir: "Âdem'e indirilen ilim kaldırılmamıştır. Ölen her âlim, onun ilmine varis olmuştur." Bir başka sözü de şudur: "Ali âlimdir; ilim ise nesilden nesile aktarılır." "*Sen sadece bir korkutucusun, her kavmin bir hidayetçisi vardır.*" (Ra'd: 7) âyetinin manası sorulduğu zaman, Cafer Sâdık şöyle cevap vermiştir: "Hz. Peygamber, korkutucudur. Biz ise doğru yolu gösteririz. Her asırda insanları, Hz. Peygamber'in getirdiği şeye sevk eden aramızdan ve insanların bilmediği bir imam bulunur. Hidayetçilerin ilki de, Ali'dir." Son olarak, benzer anlamda Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri bir hadisi daha ilave edeceğiz. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Allah, Ali'yi ve ondan sonraki vasilerini dost edinmiş, onun faziletini teslim etmiştir. Çünkü onlar, Ali'den sonra rehberlerdir. Allah,

[4] *A.g.e.*, I, 162-64

onlara benim ilmimi, anlayışımı vermiş; onları benim safıma yerleştirmiş, benden sonra da imamet ve velâyetime ehil kılmıştır."[5]

Şiî bilgi alanının dışından bu te'vil ve rivayetleri inceleyen birisi, kuşkusuz bunların tesise, yani doğruluğunun ispatına gereksinim duyduğunu söyleyecektir. Şu var ki, bu rivayetler "**İmamlar**"dan sadır olduğu sürece, bu itirazın, bu çerçeve içinde bir anlamı yoktur. Onlara göre, nebiler gibi bütün hatalardan masum olmasalar da imamlar, en azından yalan[6] gibi, büyük günahlardan masum olmalarının yanında, hepsi "veli"dir. Şiî tasavvura göre velâyet, Allah'ın veli ve nebilere eşit olarak tahsis ettiği "ilâhî bir otorite"dir. Böylece, Cafer Sâdık'tan rivayet edilen bir söze göre veli ile nebi arasındaki yegâne fark, nebinin dört kadından fazlasıyla evlenmesi caizken, veli için bunun caiz olmamasıdır. Bunun dışındaki hususlarda veli, nebiyle aynı mesabededir: Ondan haber verir, onun adına konuşur. Öğretileri, nebinin öğretilerinden, hatta bizzat aynısı olarak kabul edilir.[7] Buradan hareketle Şia şunu ortaya koyar: "Dinî hükümler, ancak onların (imamlar) kaynağından alınır, sadece onlardan öğrenilmeleri geçerlidir. Mükellef, imamlardan başkasına müracaat etmekle sorumluluktan kurtulamaz. Çünkü imamlardan bilgilerini almayan ve onların suyuyla sulanmamış, ışığıyla aydınlanmamış müçtehit ve ravilerden hükümleri öğrenmek, dinin doğru kaynağından uzaklaştırır."[8]

Şia bilginlerinin, mezheplerini sadece kendileri için sahih olan rivayetlere dayandırmayacakları doğaldır. Bilakis hasımları olan Ehl-i sünnetin itiraz ve ithamlarını cevaplamalıydılar. Ayrıca, "imamet"i, Ehl-i sünnetin dayandığı iki aklî kaynağa alternatif yapacak tarzda, mezheplerini tesise çalışmak zorundaydılar: Bunlar da, icma ve kıyastır.[9] Bu çabaya girişen en önemli isimlerden birisi, Fâtı-

---

[5] Bu ve benzeri pek çok rivayeti, çeşitli Şiî kaynaklarda bulmaktayız. On İki İmam Şiîliğinin en önemli kaynakları: Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb el-Külînî'nin *Usûlü'l-kâfî*'si (Tehrân, 1278); İsmâilîlerin bu bağlamdaki en önemli kaynakları ise Kâdî Numân'nın "*Deâimu'l-İslâm*, Nşr. Âsif b. Alî Asgar Feydî (Kahire, Dâru'l-maârif, 1951-1960); *Te'vîlu'd-deâim*, Nşr. Muhammed Hasen el-Azamî, (Kahire, Dâru'l-maârif, 1967-1969); *Esâsü't-te'vîl*, Nşr. Ârif Tamîr, (Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1960) ve *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, Nşr. Mustafâ Gâlib, (Beyrut, Dâru'l-Endülüs, 1973)

[6] Şiîlerden bazıları, imamların mutlak anlamda masum oldukları görüşünü benimserken, bazıları ise sadece büyük günahlardan masum olduklarını ve kendilerinden küçük günahların sadır olmasının caiz olduğunu düşünmektedirler.

[7] el-Külînî, *Usûlü'l-kâfî*, 65

[8] Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidü'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, (Kahire, 1381), 55-56

[9] Burada Ehl-i sünnete göre temel kaynakların dört olduğunu hatırlatalım.: Kur'an, Sünnet, icma ve Kıyas. Kur'an hakkında Şia ve Ehl-i sünnet arasında yorumlama dışında her hangi bir ihtilâf yoktur. Hadis alanında ise Şia, sadece imamlardan rivayet edilen hadisleri kabul etmektedirler. Kendi mezheplerine aykırı olarak gelen hadisleri ise uydurma olarak kabul etmektedirler. Ehl-i sünnet de Şianın rivayet ettiği hadislerin pek çoğunun sıhhatinde şüphe görmektedir.

mîlerin ilk dört halifesi zamanında yaşamış, İsmailî büyük fakih, Kâdî b. Numan'dır.(ö. 351 veya 363) Numan, kadı olarak bu halifelerle birlikte çalışmış, Kâhire'yi Kur'an ve Ezher'i inşa eden dördüncü halife Muiz li-dinillah tarafından da Kâdi'l-kudât ve dâi'd-duât makamına terfi edilmiştir. Kâdî Numan, Sünnî fıkıh mezheplerini ve kelâm mezheplerinin görüşlerini en iyi bilen İsmailî propagandist olarak kabul edilir. Bu vukufiyeti, ihtilâflarından faydalanarak kendi kaynaklarından Ehl-i sünnete cevap vermesini mümkün kılmıştır.

Kâdî Numan, önce imamet iddiasını, buna bağlı olarak da Şianın esaslarını temellendirmede İmam Şâfiî'nin *Risâle*'sinde başlamış olduğu ilkeden hareket eder. Bu ilke, Kur'an'ın, "insanlar için bir beyân" olduğudur; Müslümanların dinî işlerinde ihtiyaç duydukları her şey Kur'an'da mevcuttur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Bu kitabı sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.*" (Nahl: 89) Fakat o, Kur'an beyânını beşe taksim edip, sonra da Şâfiî gibi[10], pek çok âyet arasındaki irtibata dayanarak, dört temel kaynağı çıkarmak için bunlardan bir terkip yapmaz. Bunun yerine, Kur'an beyânını tasnifte te'vil alanında Şiî imamet doktrinine bakış açısı için en fazla kabul gören bir âyete dayanmayı tercih etmiştir. Bu da, "*Ey iman edenler! Allah'a, resulüne ve sizden olan ulu'l-emre itaat ediniz!*" (Nisa: 59) âyetidir. Böylece Numan, "ulu'l-emr"i "imamlar" olarak yorumlayarak beyânı üç kısım ile sınırlamıştır: Kitabın beyânı, (**Allah'a itaat ediniz**); Sünnetin beyânı, (**Resulüne itaat ediniz**); ve imamların beyânı (**sizden olan ulu'l-emre itaat ediniz**). Artık, ne icmaya, ne kıyasa ve ne de içtihada gerek vardır.

Kâdî, bunu izah ederken şöyle demektedir: "Allah'ın açıkladığı şeyler, Kitabı ile ortadadır, kullarına açıklanmıştır. Böylece, onları başkalarının açıklamalarından müstağni kılmıştır. Hz. Peygamber'in açıklamasına ihtiyaç olan şeyleri, onun zamanında Allah'ın emrettiği gibi, onun elçisine havale etmeleri gerekmektedir. Kendisinden sonra (:Hz. Peygamber'den sonra) meselesi olanların, Allah'ın emrettiği gibi, bunu hüküm sahibine/veliyyü'l-emre havale etmeleri gerekmektedir. Böylece Hz. Peygamber'in ve ulu'l-emrin açıklaması, Kitab'ın hükmüne dahil olmaktadır. Çünkü bizzat Kitap, bunu farz kılmış, bundan bahs etmiş ve buna işaret etmiştir. Bütün helaller, haramlar, hükümler, hikmetler, farzlar ve kulların Allah'a olan bütün ibadet yükümlülükleri ortaya çıkmıştır. Bu düşünce, bu anlamıyla kitapta sabittir ve hiç bir tartışmaya ve itiraza mahal vermeyecek kadar açık ve nettir. Bu noktada, bu çelişkili kimselerin iddia ettiği gibi, kıyasa, istidlâle, içtihada, istihsana veya bir başkasının görüşüne ihtiyaç

---

[10] bkz. Bölüm 1, Giriş, bölüm, 4

yoktur." (:Mezhep mensupları, fakihler) Sonra şöyle ilave etmektedir: "Allah tarafından hakkında bir bilgi gönderilmemiş pek çok şey Hz. Peygamber'e sorulmuştur. Bu konularda kendi görüşü ve içtihadıyla bir şey söylemek yerine, Allah tarafından bir cevap gelmesini beklemiştir. Eğer Kitap'ta olmayan bir şeyle birisine cevap vermek uygun olsaydı, bu Hz. Peygamber için münasip olurdu. Çünkü o, insanların en akıllısı, kanaati en doğru olanı, görüşü istidlâli ve kıyası en iyi olanıdır."[11]

Bu veciz ifadelerinden sonra Kâdî Numan, Ehl-i sünnetin kıyas, icma, istihsan ve sahabeye uymakla ilgili iddialarının tartışmasına ve bunların çürütülmesine girişir. Bu bağlamda, Ehl-i sünnet "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız sizi doğru yola ulaştırır" hadisiyle **sahabeye uymanın gerekliliğine** delil getirirken, Kâdî, şu yaklaşımla onların görüşlerini reddeder: "Nasıl olur da, her söylediklerinde, her yaptıklarında, her emrettikleri veya nehy ettikleri şeyde, bütün sahabeye uymak caiz olabilir? Hâlbuki biz, Hz. Peygamber'in ashabı olduklarını iddia eden insanların, onun vefatından sonra ihtilâf ve çekişmeye düştüklerini, birbirleriyle savaştıklarını ve birbirlerini öldürdüklerini görüyoruz." Şu hâlde eğer zikredilen bu hadis sahih ise -ki Kâdî, hadisin sıhhatine itiraz etmez- Kâdî'ya göre, "Ehl-i sünnet burada zikredilen "sahabe"den hayatında Hz. Peygamber'le beraber olan bütün insanları anladığı için hata etmiştir. Kuşkusuz, iyi gözüken günahkar, mümin gözüken kafir de zaman zaman Hz. Peygamber'le sohbet etmiştir. Birisi ile arkadaşlık eden herkes, din ve mezhebinde o şahsa nispet edilemez." Ona göre hadisin doğru anlamı şöyle olmalıdır: "Ashabım yıldızlar gibidir" ile kastedilenler, Ehl-i Beyt imamlarıdır. Onlar, doğru yolu isteyenlerin kendileriyle hidayete ulaştıkları önderlerdir."[12] Sonra da bu iddiasına âyetten delil getirir: **"Allah'a, resulüne ve sizden olan ulu'l-emre itaat ediniz."** Ona göre burada kastedilenler, sadece Ehl-i beyttir. Ayrıca şu hadis ile de iddiasına delil getirmektedir: "Size iki kaynak bırakıyorum: Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beytimin sünneti; onlara sarıldığınızda asla şaşmayacaksınız"[13]

Kâdî Numan **"icma"**ya ise iki tam bölüm tahsis etmektedir. Bunlarda, Ehl-i sünnetin icmanın tesisi, nasıl gerçekleşeceği ve zamanı gibi geçen bölümde[14] sunduğumuz ihtilâflarına yoğunlaşarak, icmayı tartışır. Böylece tartışmasının sonucunda, Ehl-i sünnetin "icma" diye isimlendirdikleri şeyin şeriatça geçerli olmadığı, şeriatça makbul olan ve tarihen de gerçekleşmiş yegâne "icma"nın, "Allah'ın kitabının ve Hz. Peygamber'in sünnetinin getirdiği şey üzerinde; ha-

[11] en-Numân, *İhtilâfü usûli'l-mezâhib*, 40-43
[12] *A.g.e.*, 59-64
[13] *A.g.e.*, 70-72
[14] bkz. Kısım, 1, bölüm, 3

yatında iken Müslümanların Peygamber'e olan itaat, bağlılık, teslimiyet, hükümleri karşısında tartışma ve ihtilâfı terkte icmadır" görüşüne varmaktadır. Sonra da ilave etmektedir: "Hz. Peygamber'den sonra cemaat ismi, imama itaat etrafında birleşen insanlara verilebilir. İmama itaatten ve hükmünden çıkan gruplara, Müslüman cemaati ismi verilemez. **Sayıları çok da olsa, farklı düşünen ve ihtilâfta olan insanlara cemaat ismi verilemez.** Çünkü onlar, bir tek meselede ittifak etmiş ve uzlaşmış değillerdir. Sahabesini, kendi zamanındaki insanları nizama kavuşturan ve onları birleştiren Hz. Peygamber olduğu gibi, Müslümanları bir nizama kavuşturan ve onları bir araya toplayanlar da, sadece Allah tarafından tayin edilen imamlardır."[15]

Dinî meselelerde **aklın kullanılması** ise geçersiz bir iştir. Çünkü, "İslâm dinine uyanlardan akıl ve düşünceyi" benimseyenler şunu ileri sürerler: "Allah'ın kitabında ve Resulünün sünnetinde bizim için varit olan emirde, ona uymamız ve akla başvurmamamız gerekir. Kitap ve Sünnet'te olmayan şeylerde ise akıl ve düşünceyi kullanırız. Akıl ve fikir açısından doğru olmayan şeyleri ise terk ederiz." Kâdî Numan'a göre bu iddiayı ileri sürenler, **iddialarının birinci bölümünde haklıdırlar, ikinci cümlelerinde ise hatalıdırlar:** Onlar, Allah ve Resulüne itirazı terk, Kitap ve Sünnet'in getirdiklerine tam bir teslimiyetle tâbi olmak gerektiğini söylerken haklıdırlar. Fakat "Kitap ve Sünnet'te olmayan şeylerde ise aklı kullanırız ve delil kabul ederiz" derlerken hatalıdırlar. Çünkü Allah, "*Biz, Kitapta hiç bir şeyi ihmal etmedik*" (Enam: 38); "*Bugün, dininizi kemâle erdirdim ve üzerinize olan nimetimi tamamladım*" (Maide: 3) buyurmaktadır. Hz. Peygamber de, "Uyunuz, bidat çıkarmayınız" buyurmaktadır. O hâlde, ortada Kitapta bir eksiklik değil, sadece insanların cehaleti bulunmaktadır. Dinî meseleleri bilmeyen ise ilim erbabına baş vurmakla sorumludur. Nitekim Allah, şöyle buyurmaktadır: "*Bilmiyorsanız, bilenlere sorun*" (Nahl: 43); "*Eğer onu Resulüllah'a ve kendilerinden olan ulu'l-emre, havale etselerdi, onların arasından işin iç yüzünü bilenler onun ne olduğunu bilirlerdi.*" (Nisa: 83) "Ehl-i zikir", "ulu'l-emr" ve "kendilerinden ilim sahibi olanlar" aynı anlamdadır; hepsi de, "imamlar"dır. Sonra da Kâdî Numan, şöyle bir argüman ile, "düşünce ve aklın delil oluşunu" savunanlarla, cedelci bir tartışmaya girer: "Sizinle aynı metot ve tarzı kullandığı hâlde, sizden farklı sonuçlara varan insan hakkında ne dersiniz? Hakikat ondan mı, sizden mi yanadır? Hanginizin söylediğiyle helal veya haram tespit edilir?"[16]

Kıyasa gelince; Kâdî Numan'a göre kıyası benimseyenler, onu, "bir şeyi bir şeye, bir durumu bir diğerine, bir hükmü bir başkasına benzetmek" diye tanım-

---

15 en-Numân, *İhtilâfü usûli'l-mezâhib*, 130-34
16 *A.g.e.*, 139-40

larlar; bu da, geçerli ve makul değildir. Çünkü bir şey, "her açıdan, bütün sebepleri ve anlamları" ile bir başka şeye benzeyebilir. Bu durumda o, diğer şeyin kendisidir. Hükmü de diğeri hakkında verilen hükmün aynısıdır. Şu hâlde, burada ne asıl, ne fer', ne de kıyas söz konusudur. Fakat bazı noktalarda diğerine benzediği hâlde, bazı noktalarda ondan farklı olan şeyler söz konusu ise böyle bir durumda birinin hükmü, tam olarak diğerine verilemez. Böyle olsa, bütün konularda verilen hükümlerin bir tane olması gerekirdi. "Çünkü, âlemdeki her şey, birbirine benzer ve bazı durumlarda sebepleri aynıdır." (Bu yaklaşımı, geçen bölümde izah ettiğimiz Hermetik kıyas ilkesiyle karşılaştırınız.) Kâdî Numan, bunun akabinde, kendisinden önce bizzat Ehl-i sünnetten kıyasa karşı çıkanların görüşlerini yinelemektedir: Meselâ, Allah birbirine benzediği hâlde eşyayı birbirinden ayırmış ve farklı hükümler vermiştir. Benzeşen konularda farklı, farklı konularda ise benzer hükümler vermiştir. "Allah, yeminin kefaretinde on fakiri yedirmeyi veya giydirmeyi veya bir köle azadını vacip kılmıştır. Asileri ise[17], öldürmeyi, asmayı, el ve ayaklarını çaprazlama kesmeyi emretmiştir. Hac ayında avlanan kimseye ise mal, sadaka ve oruç cinsinden kefaret getirmiştir. Bu hükümlerdeki her bir şey, öncekinin zıddıdır. Hükümlerin hepsi de, bir şey içindir. Allah, su bulamayana, hadesten taharet edene, işeyene, cima edene veya uyuyana teyemmümü emretmiştir. Bu da, farklı şeyler için olan bir hükümdür. Bu gibi şeyler, çoktur, kıyas bunlarda işlemez."[18]

Kâdî Numan, "düşünce ve aklın delil oluşunu" ve kıyasın çürütülmesine rağmen, istihsanın ve istidlâlin geçersizliğini kesin olarak tespite girişir. Kâdî Numan, genelde içtihat olmak üzere, bunları benimseyenlerin delillerini tartışmaktan çekinmez. Bunu da, bu delillere itiraz ve reddetmek için yapar. Sonuçta da başladığı noktaya dönerek, dinî meselelerde kıyası kullanmayı terkin vacip olduğu hükmüne varır. "Ehl-i zikr"e müracaat, "ulu'l-emr"e itaat gerekir: Bunlar da, "imamlar"dır. Kâdî Numan, İsmailî ve Fâtımî bir fakih olmasına rağmen, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib* isimli eserinde Ehl-i sünnetin metodunu tenkit ederken, On İki İmam Şiîliği perspektifinden hareket etmektedir. Ehl-i sünnet'e karşı getirdiği itiraz ve retler, İmamiyye'nin Ehl-i sünnete karşı ileri sürdüğü itiraz ve retlerden ibarettir.

Şia ve Ehl-i sünnet arasında **kaynaklar etrafındaki ihtilâf**, sadece fıkıh ve teşri' alanıyla sınırlı kalmamış, **akidevî meseleleri de kapsamıştır**. Ehl-i sünnete göre İslâm'ın rükünleri, meşhur hadisteki şekliyle, (bu hadiste imamet bir şart

---

[17] *"Allah ve resulüne savaş açan ve yer yüzünde fesat çıkaranların cezası, öldürülmeleri veya asılmaları veya ayakları ve ellerinin çaprazlamasına kesilmeleri veya sürgün edilmeleridir."* (Maide: 33) "Asiler"den kastedilen şey, fakihlerin büyük kısmına göre yol kesen haydutlardır.

[18] en-Numân, *A.g.e.*, 156-58

olarak zikredilmez) Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Hz. Muhammed'in onun resulü olduğuna şehadet etmek, namaz, kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve imkân bulanlar için hacca gitmek olarak beş tane iken; İmamiyye bu bağlamda Hz. Peygamber'den şu hadisi rivayet eder: "İslâm beş şey üzerine kurulmuştur: Namaz, zekat, hac, oruç ve velâyet." Velâyet, hadiste beşinci sırada gelse de, aynı rivayetin peşinden "velâyete davet edildiğimiz gibi, hiç bir şeye davet edilmedik"[19] diyerek, imametin aslında birinci mertebeyi teşkil ettiğini haber vermektedir. İsmailîler ise İslâm'ın esaslarını yedi olarak kabul ederler. Bilindiği gibi yedi rakamı onlar için özel bir öneme haizdir. Bu bağlamda, İmam Bâkır'dan şu sözü rivayet ettiklerini görmekteyiz: "İslâm, yedi esas üzerine kurulmuştur. En önemlileri, velâyettir. Velâyet ve veli ile, İslâm'ın esaslarını bilmek kemâle erer. Diğerleri de, taharet, namaz, zekat, oruç, hac ve cihattır."[20] Bu şartlardan her birisinin, zâhir ve bâtını vardır. Zâhirdeki anlamları, bilindiği gibidir. Bâtındaki anlamları ise Kâdî Numan'a göre şu şekildedir:

Velâyetten maksat, Allah'ın yeryüzündeki hilâfetidir. İsmailîlerin din ve yaratılış âlemini yorumladıkları misal ve memsûl benzetmesine göre, hilâfetin misali Âdem'dir. "Çünkü o, Allah'ın ilk defa velâyetini farz kıldığı ve meleklere kendisine secdeyi emrettiği kimsedir. Secde taattir, o da velâyetten ibarettir." **Taharet,** "ilimle temizlenmektir." Burada kastedilen şey ise İsmailî felsefedir. Onlara göre taharetin misali, Nuh'tur. Çünkü Nuh, "kulları günah ve masiyetlerden temizlemek için Allah katından gönderilen ilk nebi ve peygamberdir. Allah onun mucizesini, temizlenmek için yarattığı su (tufan) kılmıştır." **Namaz,** davetten ibarettir. Kastedilen ise imama davettir. (Namazın lügatte dua anlamında olmasıyla karşılaştır.) Onlara göre namazın misali, "Beyt-i harîmi/Kabe'yi inşa eden ve makamı oraya yerleştiren" İbrahim Peygamberdir. "Allah da, bu beyti kıble, makamı da namazgâh yapmıştır." (Beyt, nübüvvet evidir görüşüyle karşılaştır.) **Zekat** ise imama verilir. Zekat, imama yakınlaşmak ile, temizlenmek ve olgunlaşmaktır. Zekat vermek, Allah'ın velilerine kavuşmak ve salih amellerle taharete ulaşmaktır. Böylece onlara ve adalet sahibi velilerin mertebelerine ulaşılabilir. Bunun misali de, Musa (a.s.)'dır. "*Kutsal Tuva vadisinde Rabbi onu şöyle çağırmıştı: "Firavun'a git, muhakkak ki, o azmıştır. Ona de ki: Tezkiye edilmeye niyetin var mı?*" (Naziat: 16-18) **Oruç,** şeriatın bâtınî bilgisini ehil olmayan zâhir mensuplarından gizlemek ve bu konuda izinli olmayan şahısların, bu bilgiyi açıklamaktan sakınmasıdır. (Orucun (savm) sözlükteki tutmak/imsak anlamı ile karşılaştır.) Orucun misali de, Allah'ın annesi Mer-

---

19 Bu ifadeyi İmam Mûsâ Sadr, Henry Corbin'in *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye* isimli eserine yazdığı mukaddimesinde zikretmiştir. (Beyrut, Menşûrâtü'l-âvidât, 1966), (Arapça tercümesi).

20 en-Numân, *Te'vîlu'd-deâim*, 51

yem'e *"İnsanlardan birini görürsen, de ki: Ben çok merhametli olan Allah için oruç adadım, artık bugün hiç bir insanla konuşmayacağım!"* (Meryem: 26) diye hitap ettiği İsa'dır. Hac ise imama niyetlenmektir. (Haccın, sözlükte niyet anlamı ile karşılaştır.) Bunun misali de, Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Çünkü o, Araplar kurallarına riayet etmeden haccetmeye başladıktan sonra, haccın kurallarını ilk ortaya koyan kimsedir. (Hz. Peygamber ve onun vasîsinden imamlar silsilesi başlamaktadır.) **Cihat** ise el, dil, inanç ve niyet ile Hakk'a yapılan davet ve nefis cihadıdır. Nefis ile cihat, en büyük cihattır. Bunların hepsi, imamdan dolayı ve onun emri altındadır. Cihadın misali, "kıyamet vaktinin sahibi yedinci imamdır. Yedinci imam, Natıkların yedincisi olarak da kabul edilir"[21] (Yani büyük resuller). Bu yedinci imam, On İki İmam Şiasına göre Mehdî-i Muntazardır. İsmailîler, onu "Kaim" diye isimlendirirler.

İsmailîlerin "İslâm'ın rükünleri" üzerindeki bu bâtınî yorumları bizi, Şiî irfânîliğin bakış açısının özüne götürmektedir. İsmailîler ile On İki İmam Şiîliği arasındaki detaylardaki bazı ihtilâfları[22] da dikkate alarak, bunların her birisini kendi ölçüsünde ortaya koyacağız.

---

21 Bu konunun tafsili için bkz. *A.g.e.* Kâdî Numân, bu rükünleri ve hususî dinî prensipleri, anlamlarını imama sarf eden batinî bir te'ville yorumlamaktadır.

22 Şiîliğin fırkaları çoktur. Bazıları bunları 82'ye kadar çıkartır. Fakat İslâm siyasî ve düşünce tarihinde etkinliği olan en önemli fırkalar, üçtür. On İki İmam Şiîliği, İsmâiliyye ve Zeydiyye. Bu son fırka, Zeyd b. Alî Zeynülâbidîn b. Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib'in takipçileridir. Bu Zeyd de, Muhammed Bâkır'ın kardeşi ve Mutezile mezhebinin kurucusu Vasıl b. Atâ'nın talebesidir. Bu itibarla Zeydiyye büyük ölçüde Mutezileden etkilenmiştir. Hatta neredeyse irfânî değil de, Mutezile mezhebine bağlı bir ekoldür. Bunun için dikkatimizi burada, irfânîliğe temayülleri sebebiyle On İki İmam Şiîliği ve İsmâilîlikte yoğunlaştıracağız. Aşırı gruplar gibi diğer fırkalar ise ya ortadan kalmış veya bu iki mezhepte erimiştir. On iki imam şunlardır: Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40 h.), Hasen, (ö. 50 h.) Hüseyin (ö. 61 h.), Alî Zeynülâbidîn, (ö. 94 h.), Muhammed Bâkır (ö. 113 h.), Cafer Sâdık, (ö. 148 h.), Mûsâ Kâzım (ö. 183 h.), Alî er-Rızâ (ö. 203 h.), Muhammed Cevâd (ö. 219 h.), Alî el-Hâdî (ö. 254 h.), Hasen el-Askerî (ö. 260 h.) ve h. 255'te doğan Muhammed b. Hasen el-Askerî'dir. Bu imam, on ikinci ve gaip imamdır. Bunun için bu grup, "On İki İmam Şiîliği" olarak isimlendirilmiştir. Bu gaip imam da, babasının vefatından sonra kısa bir süre işlevini ifa ettikten sonra, kendi ifadeleriyle "küçük gaybet ile gaip olmuştur." Aradan 71 sene geçtikten sonra, "kendisine yakın bazı insanlara gözükmüştür." Bundan sonra da onların ifadesine göre "büyük gaybetle gaip olmuştur." Bu gaybet de, kıyamete kadar sürecek ve ahir zamanda dünyayı adalet ile doldurmak için gelecektir. Bu imam onlar göre "Mehdî-i Muntazar"dir. Bu, "gaybet" veya "dönüş"ün onların ıstılahındaki anlamıdır. İsmâilîler ise Alî b. Ebî Tâlib, Hüseyin, Alî Zeynülâbidîn, Muhammed Bâkır, Cafer Sâdık, İsmâil b. Cafer, (Burada İsmâil'in yerine Mûsâ Kâzım'ın imamlığını benimseyen On İki İmam Şiîliği ile İsmâilîlik ayrılmaktadır.) Muhammed b. İsmâil, Ahmed b. Abdullâh, Hüseyin b. Ahmed, Ubeydullah el-Mehdî'nin imamlığına inanmaktadırlar. Bu sonuncu imam, Kayrevan'da Fâtımî Devletini kuran kişidir. On İki İmam Şiîleri büyük ölçüde İran'da yaşamaktadırlar, Lübnan'da da bulunmaktadırlar. İsmâilîler ise Fâtımî Devletinin Mısır'da sona ermesiyle çeşitli gruplara bölünmüşler, bir kısmı Suriye'de yaşarken, bir kısmı Lübnan, Pakistan, Hindistan ve dünyanın çeşitli bölgelerin-

–2–

Tarihçiler, Hz. Ali ve kendisinden sonra gelen evlatları için teşekkül eden teşeyyu' (şiîleşme) hareketinin, dinî doktrinel bir boyut kazanmak için siyasî çerçeveye taşmasının altıncı imam, **Cafer Sâdık** (ö. 148 h.)'ın zamanında olduğunda ittifak etmişlerdir. Cafer Sâdık, şiî hareketin siyasal alandaki başarısızlığından sonra, âlim ve filozofları etrafında toplayarak, onların şiî yaklaşımları, özelikle de imamet ilkesini incelemeye başlamalarıyla kültürel ve ideolojik egemenliği sağlama faaliyetine yönelmiştir. Bu bilginler, aynı zamanda, hasımları Ehl-i sünnet, Mutezile ve diğer kelâmcıların görüşlerini çürütmeye giriştiler. Bazen bu gruplara bizzat Cafer'in yönlendirmesi veya en azından himayesinde çalışan marjinal gruplardan da katılımcılar olmaktaydı. Bunlardan bir grup, oğlu Musa Kâzım'a (On İki İmam mezhebinin yedinci imamı olacaktır) bağlı iken, diğeri de diğer oğlu İsmail ile irtibatlı idi. (İsmailiyye de, bu oğluna nispet edilir. İmam Cafer, imameti bu oğluna bırakacaktı. Fakat İsmail, babası daha hayatta iken vefat ettiği için Cafer, imameti oğlu Musa'ya bırakmıştır. Fakat İsmailîler yedinci imam olarak Muhammed b. İsmail'i kabul etmektedirler.)

Musa Kâzım ile irtibatlı olan birinci grubun başında, filozof ve kelâmcılığıyla bilinen **Hişam b. el-Hakem** (ö. 195 h.) bulunmaktaydı. Hişam ve talebeleri pek çok eser vermişlerdir. Sınırlı bilgimize göre, bunların bir kısmı, "**imamet**", bir kısmı "**marifet**", bir kısmı ise "**Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Çürütülmesi**"[23] hakkındaki kitaplardır. "İmamet" kadar, "marifet" hakkında telif tarzı da, bu asırda, yani genel kültürel yapılanma ve tedvin asrında Şianın dışındaki kelâmcılar arasında yaygın değildi. Binaenaleyh, Şiî kelâmcıların başta bu asırda olmak üzere, "imamet" ve "marifet" hakkındaki teliflerde yoğunlaşmaları, bu iki temel konunun, mezhebi şekillendiren temel esasları teşkil ettiğine güçlü bir şekilde işaret etmektedir. Her ne kadar Şiîliğe şekil veren ve doktrini geliştiren ilk dönem düşünürlerin eserleri, metinleri ile bize ulaşmış olmasa da, konunun özünü teşkil eden "marifet"in, imamlara ait veya imamların bilgisini oluşturan şeyin ta kendisi olduğu açıktır. Burada marifet ile, gnostik anlamıyla marifeti kastediyorum. Dolayısıyla, On İki İmam İrfânî Şiîliği, birincil ve esas kaynaklarını Cafer Sâdık ve oğlu Musa'yla beraber çalışan Hişam ve talebelerinin yazdığı eserlerde bulmuştur. İmam Cafer'e ve babası Bâkır'a izafe edilen irfânî içerikli sözlerin büyük kısmının, bizzat bu Şiî kelâmcıların yaydığı sözler olduğu inkâr edilemez.

Bütün bunlardan sonra, geriye, bu Şiî kelâmcılarla hermetik irfânî kültürün ilişkisini ispat etmek kalmaktadır. Elimizde eserleri olmasa da, bu aslında çok

de yaşamaktadırlar.

[23] Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk b. Nedîm, *el-Fihrist*, Nşr. Gustave Flügel, (1871-72), 176-77

zor bir iş değildir. Bir insanın, sonraki Şiî akide literatüründe ve özellikle de İsmailîlikte hermetik etkiyi açıkça görmesi için İmam Cafer'den nakledilen veya ona nispet edilen sözlere bir göz atması yeterlidir. Bunlara, Mezhepler Tarihi kitaplarının aktardığı filozof ve kelâmcı Hişam'ın dağınık sözlerini ilave edersek, bu tezimiz daha da perçinleşir. İbn Nedim Hişam'ı "İmamet hakkında ilk konuşan Şiî filozof ve kelâmcı, Şiî mezhep ve düşüncesini düzenleyen, kelâm ilminde uzman"[24] diye niteler. Mezhep tarihçileri ondan bir takım sözler ve düşünceler nakletmişlerdir ki bunlar, Deysanîlikten açıkça etkilendiğini ve onlardan bir şeyler aldığını[25] gösterdiği gibi, hermetik[26] etkiye de işaret ederler. Deysanîler, Deysan'a veya Berdîsan'a nispet edilen meşhur gnostik bir mezheptir. Üçüncü miladî asırda, Yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk ve geç dönem Stoacılığın karışımı bir irfânî okuldur. Buna bağlı olarak Deysanîlik, seçmeci felsefelerinin özünde hermetik düşünceyle birleşir. Bütün bunlara, bizzat Cafer Sadık'ın hermetik mirası kullandığının bilindiğini de ilave etmek gerekir. Cafer, Simya ve esrar ilimlerini bilmekte idi ve Câbir b. Hayyân da Cafer'e talebelik etmiştir.

Şu hâlde, temel kaynaklarını Cafer'den alan On İki İmam Şiî irfânîliğinin muhtevası nedir?

Belki de, On İki İmam Şiî irfânîlik literatürünün en belirgin özelliklerinden birisi, İsmailîler gibi felsefî bir üslûp ile düzenlenmiş olarak değil de, başta İmam Cafer olmak üzere, **imamların sözleri** tarzında düşünce ve mezhep açıklamalarını vermeleridir. Muhammed b. Yakûb el-Küleynî'nin (ö. 329 h.) *Usûlü'l-kâfî* isimli eseri, en önemli ve baş eser olmasa da, bu sahadaki başlıca eserlerden birisidir. Cafer Sâdık ve babası İmam Cafer gibi büyük Şiî imamlarının sözlerini sadece Şiîlerin değil, mutasavvıfların ve diğer tarihçilerin de rivayet ettiklerine işaret etmek gerekir. Bunlardan birisi, -Şiî bir tarihçi olan- Mes'udî'nin Cafer'den naklettiği sözdür. Bu sözde açıkça kitabın başlangıcında işaret ettiğimiz Hermes'in müşahedesini okumaktayız. Mes'udî şöyle demektedir: "Emirü'l-müminîn Ali b. Ebî Tâlib'in (a.s.) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Allah, mahlukatını yaratmayı takdir ettiği, canlıları ortaya çıkarmak ve yaratıklarını ibda etmek istediği zaman, mahlukatını bir "*heba*" suretine koydu. Bu, göğü dikmeden yeri de yuvarlak hâline getirmeden öncedir. Allah, melekutunun tekliği ve ceberutunun tevhidi içinde idi. Nurundan bir nur çıkardı

---

24 *A.g.e.*, 176

25 Ebû Hüseyin Abdurrahmân b. Muhammed el-Hayyât el-Mutezilî, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbn er-Râvendî el-mülhid mâ kasada bihi'l-kizb ale'l-müslimîn ve't-ta'n aleyhim*, Nşr. Birunsarî Nadir, (Beyrut, Matbaatü'l-katûlîkiyye, tsz.), 37

26 Bkz. Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, bl. 10, 228

ve ışıldadı. Ziyasından bir tutam çıkardı ve yaydı. Sonra da nur, bu gizli suretin ortasında toplandı. Bu da, Hz. Peygamberimizin suretine uygun geldi. Allah Teâlâ şöyle buyurdu: Sen seçilen ve tercih edilensin. Nurum ve hidayet hazinelerim sana verilmiştir. Senin sebebinle engebeleri düzenledim, suyu hareketlendirdim, semayı yükselttim; sevabı, azabı, cenneti, cehennemi senin için yarattım. Senin ehl-i beytini hidayetçi olarak tespit ettim. Onlara, hiç bir gizli bilgiyi veya sırrı müşkil bırakmayacak ilmimden verdim. Onları yaratıklarıma hüccet kıldım, kudret ve vahdaniyetime dikkat çekenler yaptım." Sonra Allah, rububiyet, ihlâs ve vahdaniyeti üzerine şahitliklerini aldı. İnsanların gözleri önünde onlardan alacağını aldıktan sonra, Hz. Muhammed'i ve ailesini hidayet için seçti. Mahlukatına, hidayetin onunla olduğunu, nurun ona ait ve imametin onun âlinde olduğunu gösterdi. Sonra Allah, mahlukatını gaybı içinde gizledi, ilminin gizliliklerinde onları sakladı. Sonra, şartları tespit etti, zamanı yaydı, suyu hareketlendirdi, dumanı dalgalandırdı; arşı, suyun üstüne karar kıldı. Arzı, suyun üstüne yaydı. Sudan bir duman çıkardı ve onu sema yaptı. Sonra arz ve semayı itaate davet etti. Onlar da, buna icabet ettiler. Sonra yarattığı nurlardan ve ruhlardan melekleri, yarattı. Sonra tevhidine Hz. Peygamber'in nübüvvetini birleştirdi. Onu arza göndermeden önce, semada teşhir etti. Allah, Âdem'i yarattığı zaman onun değerini meleklere gösterdi. Ona öğretmiş olduğu eşyanın isimlerini haber vermesi ile, kendisine tahsis ettiği şeyleri gösterdi. Allah, Âdem'i, mihrab, kapı, kabe ve nuranî ruhanîlerin ve iyilerin secde ettiği bir kıble hâline getirmiştir. Âdem'i, kendisine emanet ettiği şeyler hakkında uyarmıştır. Onu, meleklerin imamı olarak isimlendirdikten sonra, kendisine emanet ettiği şeylerin ehemmiyetini ona göstermiştir. Âdem'in hayırdan payı, nurumuzun emanetinden kendisine gösterilen şeydir. Allah Teâlâ nurunu, zamanın içinde tutmaya devam etmektedir. Fetret görüntüleriyle Hz. Peygamber'e kadar ulaşmıştır. Hz. Peygamber, insanları zâhiren ve bâtınen davet etmiştir. Onları, biyolojik doğumdan önce zerreler âleminde verilen söze uymaya, gizli ve aleni olarak davet etmekteydi. Ona uyan ve nurundan faydalanan sırrına ulaşır, durumu aydınlanır. Gaflete kapılan ise azaba duçar olur." Sonra Cafer'in ifadesiyle şu hadisi zikreder: "Nur bizim mizaçlarımıza intikal etmiş, imamlarımızda parıldamıştır. Biz, yerin ve göklerin nuruyuz. Kurtuluş bizimle olduğu gibi, gizli ilim de bizimle bilinir. İşlerin varışı bizedir. Mehdîmizle hüccetler kesilir. Mehdî, imamların sonuncusu, ümmetin barınağı, nurun zirvesi, işlerin kaynağıdır. Biz, mahlukatın en şereflisi ve muvahhidlerin en faziletlileri ve Rabbın delilleriyiz. Bizim ipimize sarılan ve velâyetimize tutunan, nimete erer." Mes'udî, sözlerini şöyle bitirir: "Bi-

ze, Ebû Abdillah Cafer b. Muhammed'den, onun da babası Muhammed b. Ali'den, onun da babası Ali b. Hüseyin b. Ali'den rivayet ettikleri söz budur."[27]

Allah'ın, melekutunun tekliğinde, ceberutunun tevhidinde, nurundan ve ziyasından bir parça çıkarması; mahlukatını heba suretine dökmesi; bu nurun gizli suretin ortasında toplanması, bunun Hz. Muhammed'e uygunluğu; Allah'ın onunla konuşması; arzı yayması, suyu hareketlendirmesi, semayı onun için yükseltmesi; onu hadî olarak ataması; evrenin yaratılması, zamanın genişletilmesi, meleklerin yaratılması, tevhidini Hz. Peygamber'in nübüvveti ile birleştirmesi vs... Bütün bunlar, İsmailîlik ve On İki İmam Şiî irfânî metafiziğinin temel unsurları oldukları gibi, Hermetik metafiziğin aşağıdaki unsurlarıyla da uyumludurlar: Müteal ilâh, logos veya birinci akıl, heba, tabiat, semavî insan, anasır-ı erbaanın/dört unsur zuhuru, vs. Allah'ın Peygamber'in ehl-i beytine "tahsis" ettiği "hidayet" ise bu kısmın başında zikrettiğimiz gibi, Hermes'in müşahedesinde gördüğü şeylerden sonra, yerine getirmek için kendisine şart koştuğu "hidayet"i hatırlatmaktadır.

Mes'udî'nin Cafer'den naklettiği ve diğer Şiî kaynakların da rivayet ettikleri bu hadiste, Şiî imamların bilgisi teessüs etmektedir. Bu bilgi, sadece Hz. Peygamber'den tevarüs ettikleri "ilimler" üzerine değil, aynı zamanda -ki bu, ondaki irfânî yöndür- sûfî olsun şiî olsun, İrfân mensuplarının "**hakikat-i Muhammediyye**" ve "**nûr-ı Muhammedî**" diye ifade ettikleri şeye **katılmak** üzerine de kurulmaktadır. Bu nur, Allah'ın nurunun bir parıltısı ve ışığı; Allah'ın ilk yarattığı şey ve Hakikat-ı Muhammedî'dir; ezelden beri de âleme yayılmaktadır. Âdem'den, Mekkeli ümmî peygamber Muhammed b. Abdullah'a kadar gelmiş bütün nebilerin nübüvvetleri bu nurdan çıkmıştır. Ondan sonra da bu nur, sonuncuları Mehdî-i Muntazar olan imamlara geçmiştir. Mehdî-i Muntazar, "imamların sonuncusu, ümmetin kurtarıcısı ve nurun zirvesidir."

Şiî kaynaklar, bu noktayı pekiştirmek için Cafer'e şu sözü de izafe ederler: "Allah bizi azamet nurundan yaratmıştır. Sonra, arşın altında gizli ve saklı bir çamurdan yaratılışımızı şekillendirdi. Bu nuru da, oraya yerleştirdi. Biz, nuranî, beşerî yaratıklar idik. Allah, bizi yarattığı tarzda hiç kimseyi yaratmamıştır. Sevenlerimizin ruhlarını da bizim çamurumuzdan yarattı."[28] Sadece bu kadar da değil, Şiî kaynaklar, imamların bu konudaki sözlerini bizzat Hz. Peygamber'in bir hadisine dayandırırlar. Hz. Peygamber, "Allah'ın ilk yarattığı şey, benim

---

[27] Ebu'l-Hasen Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, Nşr. Yûsuf Es'ad Dâgır, (Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1965), I, 38-39

[28] Bu hadisi Molla Sadrâ, Külînî'nin kitabı *Usûlü'l-kâfî*'ye yazdığı şerhte "Tevhid" kitabında "nadir şeyler" babında, üçüncü hadisin şerhinde nakletmektedir. Corbin, *Târîh-i Felsefe-i İslâmiyye*'de bunu tercüme olarak zikretmiştir. 98, dipnot, 1

nurumdur" buyurmaktadır. Bu konuda "Âdem toprak ve çamur arasında iken ben nebi idim" gibi başka hadisler de vardır. Burada, **"Hakikat-ı Muhammedî" veya "Nûr-ı Muhammedî"** ile Hermetik literatürdeki **"Küllî Akıl" arasındaki uyum son derece açıktır.** Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, bazı İsmailî düşünürler ve İbn Arabî gibi bâtınî sûfîler bunu netleştirmişlerdir.

Allah'ın yarattığı birinci hakikati teşkil eden ve nebilerin nübüvvetlerinin nurlarını aldıkları Nûr-ı Muhammedî'ye katılmak, Şiî irfânîliğinde "velâyetin," yani imamın velâyetinin anlamıdır. Bu Nûr-ı Muhammedî kendilerine iki yolla geçmektedir: Birincisi, Allah'ın ilk yarattığı şey olan Hakikat-ı Muhammediye'den gelen ezelî yoldur. Kendilerine ulaşan beşerî yol ise Mekkeli ümmî peygamberin şahsı aracılığıyladır. Dolayısıyla imamın "ilmi", Hz. Muhammed'den önce gelen nebilerin ilimlerine nispetle daha kapsamlı ve kâmildir. Bu da, Cafer'e izafe edilen bir sözle tespit edilmektedir. Şöyle demektedir: "Kâbe'nin Rabbine yemin olsun ki, Musa ve Hızır ile olsa idim, onlara kendilerinden daha bilgili olduğumu gösterirdim. Onların bilmedikleri şeyleri kendilerine bildirirdim. Çünkü Musa ve Hızır'a, olan şeylerin bilgisi verildi. Olacakların ve kıyamete kadar gerçekleşecek şeylerin bilgisi verilmedi. Biz ise bu bilgilere Hz. Peygamber'den varis olduk."[29] Cafer, Şiî kaynaklarca rivayet edilen bir sözünde de şöyle demektedir: "Âdem'e indirilen ilim ortadan kalkmadı. Ölen her âlim onun ilmine varis olmuştur." Burada "âlim"den kasıt, şiî âlim, yani imamdır.[30]

On İki İmam Şiîliğinde imamların sayısı on iki olduğu için -isimlerini de buradan almışlardır- "ulu'l-azm"[31] nebilerden her birisi için, kendisinden sonra gelen on iki imam olduğunu kabul etmişlerdir. Birincisi, "Esas"tır. Birincileri ve silsileyi kuran olduğu için, bu isimle isimlendirilmiştir. "Vasî" de, bu şekilde isimlendirilmiştir. Çünkü vasî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra imam olarak Ali'yi vasiyet etmesi gibi, nebinin kendisinden sonra imamete tayin ettiği kişidir. Onlara göre büyük nebilerin devirleri, bu şekilde dönmektedir. İki nebi arasında on iki imam vardır. Bu sayı, on iki burç, Musa'nın asasıyla taşa vurmasıyla ortaya çıkan on iki pınar ve senenin on iki ayı gibi rakamlara teşbih edil-

---

29 Külînî, *Usûlü'l-kâfî*, 157

30 Aynı konudaki hadis ve detaylı açıklamalar için bkz. *A.g.e.*, "İmamlar ilmin varisleridir, birbirlerine varis olurlar" babı ve "İmamlar Peygamberin ve kendisinden önceki bütün nebilerin ve vasilerin ilimlerine varis olduklarına dair" bab.

31 Burada kastedilen büyük nebiler, Âdem, Nûh, İbrâhîm, Mûsâ, Îsâ, ve Muhammed'dir. Bazıları bunlara Dâvûd'u da ilave ederler. Âdem'in dışındakilerin hepsi "ulu'l-azm"dırlar. Çünkü Âdem, cennette ağaca yaklaştığı için kendisine verilen emri unutmuştu. Kur'an-ı Kerim'de "*Daha önceden de Âdem'den söz almıştık, fakat o unuttu, kendisinde kararlılık göremedik*" buyrulmuştur. (Tâhâ: 115) Başka bir âyet ise şudur: "*Ulu'l-azm sahibi nebiler gibi, sen de sabret.*" (Ahkaf: 35)

miştir. İki nebi arasındaki velilerin devirleri de, bizzat nebilerinki gibidir. Bu da, tek nur olan Hakikat-ı Muhammediye'nin tecellilerinin varlığa yayılmasından ibarettir. İkinci olarak imamlar da, tek hakikattir. Şiî imamların söylediği gibi," İmamların hepsi bir kıymettedir. On iki şahısta temessül eden, bir gerçektir. Birisi için doğru olan şey, diğerleri için de doğru olur."[32]

Nebi ve velilerin devirleri veya imam ve nebinin hakikati arasındaki bu uzvî birlik, **nübüvvet ve velâyet arasındaki fark meselesini** gündeme getirmektedir. Küleynî, eserinin pek çok yerinde bu konuyu incelemiştir. Özellikle "Nebi ve Resuller babı", "Nebi, resul ve muhaddes (sezgi sahibi) arasındaki fark babı", "hüccete duyulan ihtiyaç" gibi başlıklar altında yaptığı incelemeler bunlardandır. (*Kitâbu'l-hücce min Usûli'l-kafî*) Bu bablarda, Şiî imamların bu konulardaki sözlerini nakletmektedir. Bunlardan birisi, Cafer Sâdık'a ait olan şu sözdür. Küleynî şöyle rivayet etmektedir: "Râzî diye tanınan Hasan b. Abbas, Ebû Abdillah'a (Cafer Sâdık) şöyle yazmıştır: Hürmetlerimi arz ederim! İmam, nebi ve resul arasındaki farkın ne olduğunu bildirir misiniz?" Cafer şu cevabı vermiştir: Aralarındaki fark şudur: Resul, kendisine Cebrail'in geldiği ve onu gören ve onunla konuşan kimsedir. Resule vahiy nazil olur; bazen İbrahim gibi rüyasında görür. Nebi ise bazen kelâmı işitir, bazen meleği görür, fakat sesi işitmez. İmam ise kelâmı işitir, fakat Cebrail'i görmez."

Şu hâlde burada iki mertebe vardır: Birincisi, resul mertebesidir. Resul, kendisine vahy olunan ve risâletini tebliğle mükellef olan kimsedir. İkincisi ise nebi ve imam mertebesidir. Bunlar, kendilerine vahiy gelse de, yeni bir risâlet tebliğiyle mükellef değillerdir; sadece bulundukları devredeki resulün risâletini açıklarlar. Bu ikinci mertebe, Şiada "velâyet"in anlamı, imamın nübüvvetidir. Bu da, devamlıdır ve sona ermeyecektir. On ikinci imam olan Gaip İmam'ın zuhuruyla sona erer. Hz. Peygamber'in gelmesiyle kapanan nübüvvet, risâlet, yani dar anlamda, ahkam ve farzların açıklamasından ibaret olan teşri' nübüvvetidir. İlâhî kelâmı telakki etmek anlamındaki nübüvvet ise imamların şahıslarında daimîdir.

Nübüvvetin iki kısmı vardır: **Mutlak umumî nübüvvet** ki, nûr-ı Muhammedî veya varlığa yayılan Hakikat-ı Muhammediye'dir. Söylediğimiz gibi, nebiler nübüvvet nurlarını ondan alırlar. İkincisi de **özel sınırlı nübüvvettir**. Bu da, her nebinin aldığı ve kendi özel nübüvvetinin ruhunu teşkil eden bu nurlardır. Velâyet de nübüvvet gibi, iki sınıftır: **Velâyet-i mutlak**. Bu, umumî nübüvvetin bâtınıdır ki, Ali b. Ebî Tâlib ile sona ermiştir. İkincisi de, **hususî velâyettir** ki, büyük nebilerin her birisinin devrinin bâtınıdır. Bu da, On ikinci imamın dön-

---

32 Haydar Amûlî. Bunu Corbin, *Târîh-i felsefe-i İslâmî* isimli eserinde zikretmektedir, 97

mesiyle, kendi devrinin son imamıyla sona erer. Hz. Muhammed'in devrine nispetle hususî velâyet, on ikinci Gaip İmam'la sona ermektedir.

Bu konuyu tekit eden sayısız hadis zikreden Şiî kaynakların ifade ettiği gibi, Ali b. Ebî Tâlib'in velâyet-i mutlak'ı sona erdirmesinin sebebi, bizzat nûr-ı Muhammedî'den olmasındandır. Bunlardan birisi, Hz. Peygamber'in "Ben ve Ali, bir nurdanız" buyurduğu hadistir. Bir diğeri de, "Allah, Âdem'i yaratmadan dört bin sene evvel, ben ve Ali aynı nurdan yaratıldık" hadisidir. Bu hadis, Allah'ın yarattığı ilk şey olan Muhammed ve Ali'ye ait bu tek nurun, nebi ve kendi devirlerindeki imamlar arasında iki kısma bölününceye kadar nasıl intikal ettiğini açıklamaktadır. Bunlardan birisi Hz. Muhammed, diğeri ise Ali'ye intikal etmiştir. Şiî kaynaklar, Sünnî kaynaklarca da rivayet edilen daha meşhur bir hadisi de rivayet ederler. Bu hadiste Hz. Muhammed amcasının oğlu Ali b. Ebî Tâlib'e şöyle hitap etmektedir: "Şayet Hıristiyanların İsa b. Meryem hakkında söylediklerini bir grup Müslüman senin hakkında söylemese, bugün sana öyle şeyler söylerdim ki, yanından geçtiğin her Müslüman grup senin ayağının toprağını ve abdest suyunun artığını alırlar ve şifa ümit ederlerdi. Fakat benim senden, senin benden olman sana yeter. Ben sana varisim, sen de bana. Musa'ya nispetle Harun ne ise bana nispetle sen de osun. Şu var ki, benden sonra nebi yoktur." Son olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadisi daha ilave edelim: "Ali, diğer nebilerle gizli olarak, benimle ise açık olarak gönderilmiştir." Şia, "*Sen sadece bir korkutucusun, her toplum için bir hidayetçi vardır*" (Ra'd: 7) âyetiyle bu hadisi teyit etmektedir. Bu âyeti, şöyle yorumlamaktadırlar: "Her nebinin bir hidayetçisi vardır ve her nebinin nuru, nûr-ı Muhammedî'den bir parçadır. Ali'nin nuru da Muhammed'in nurundandır. O hâlde, Ali gizli olarak her nebiyle beraber olacaktır."

Şiîlerin Ali'yi çıkardıkları bu mertebe, tesirini doğrudan imamlara yansıtmaktadır. Çünkü, ezelî olan "Hakikat-ı Muhammediye", Hz. Peygamber'in kızı Fatıma ve kocası Ali vasıtası ile imamlara sirayet etmektedir. Başka bir ifade ile, Nûr-ı Muhamedî iki tarafıyla birlikte yani, sermedî ve beşerî kısımları ile imamlara sirayet etmektedir. Böylece, "imamlar" Hz. Muhammed'den önce gelen nebilerden üstün olmaktadır ve Cafer Sadık'tan rivayet edilen şu sözün anlamı da bu çerçevede kavranılabilir: "İmam, bilmek istediğinde bilir." Yani gaybı bilmek isterse bilir. Bir başka söz de şudur: "Süleyman, Davud'a, Muhammed, Süleyman'a varis oldu. Biz ise Muhammed'e varis olduk. Tevrat, İncil, Zebur'un bilgisi ve ruhlarda olan şeylerin açıklaması bizdedir." Rivayet, Cafer'in ilimden sadece bu kitaplardaki şeyleri bilmeyi anlamadığını ilave etmektedir. Şöyle der: "Bu, ilim değildir. İlim, gün be-gün, saat saat meydana gelen şeydir." Başka bir ifade ile, vahiy olarak gelen bilgidir. Cafer'in arkadaşlarına söylediği, Kur'an

üzerinde tefekkür ettiğini; ta ki, Hz. Muhammed (s.a.v.) gibi onu Cebrail'den işitmeye başladığı[33] ifadesini de bu çerçevede anlayabiliriz.

–3–

On İki İmam Şiîliğinin Hz. Peygamber'e veya büyük Şiî imamlardan rivayet edilen hadislere dayanarak şekillendirdiği ve geliştirdiği bu imamet anlayışı, aynı zamanda **İsmailîlerin** imamet görüşünün aynısıdır. Bu görüş, sadece zikredilen hadislere değil, -kendilerine ait başka rivayetler de vardır- benimsemiş oldukları bir metoda, yani **analojiye** dayanır. Bu metot ile, Şiî velâyet ve nübüvvete, hermetik kültürü geniş bir şekilde kullandıkları doktrinel bir karakter kazandırmışlardır.

Geçen paragrafın başlarında işaret ettiğimiz gibi, on iki imam Şiîliğinin literatürü imamet meselesi etrafında teşekkül ettiği için, nübüvvet felsefesi de kaynağını bu eserlerde bulur. Bunların başında, Hişâm b. el-Hakem ve Cafer Sadık'ın himayesi altında oluşturulan bir mecmua gelir. İsmailîlerin nübüvvet ve imamet öğretileri de kaynaklarını, Ebu'l-Hattâb ve Meymûn el-Kuddâh'ın öncülüğünde teşekkül eden ikinci derlemede bulur. Bu son şahıs, oğlu İsmail'e bağlı olan bir grubun başında olmadan önce, Cafer Sadık'ın yanında ilmî çalışmasıyla tebarüz etmiştir. İsmailî ve diğer kaynaklar, İsmail'in babası Cafer'in sağlığında vefat ettiğinde, Meymûn ve grubunun İsmail'in cemaatinin liderliğini yürüttüğünü söylemektedir. Bu da, İsmailî fırkanın doğuşunu ifade eder. Meymûn, göz doktoruydu, geniş bir kültür sahibiydi ve İsmailî ırfânın haklı olarak kurucusu kabul edilmektedir. H. 198'de vefat ettiğinde oğlu Abdullah, İsmailî daveti yaymak ve mezhebin misyonunu devam ettirmek için yerine geçti. (İsmailîlerin düşmanları, İsmail b. Cafer'in oğlu olmadığını, Meymûn'un oğlunu İsmail'e nispet edip Muhammed diye isimlendirdiğini veya bizzat kendisinin Muhammed b. İsmail olduğunu iddia ettiğini söylerler. Bu İsmailî hareket, İsmail'in vefatından sonra, bütün iddia ve ihtimalleri mümkün kılacak gizlilik devrine girmiştir.)

İsmailî tarihin bu kapalı fetret devrinde, üç gizli imamın fetreti vardır: Muhammed b. İsmail, oğlu Abdullah ve bu sonuncunun oğlu Ahmed. Meymûn el-Kuddâh, oğlu Abdullah ve bu felsefe ile alakalı eserler ve kitaplar yazan mezhebin diğer mensuplarının öncülüğünde İsmailî doktrinin temelleri atılmıştır. Bu bağlamda, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin bizzat bu devirde, yani Abdullah b. Muhammed ve oğlu Ahmed'in imameti devirlerinde yazıldığını zikretmek yeterlidir. İsmailî öğreti, bütünüyle velâyet ve nübüvvet etrafında merkezîleşen

[33] Külînî, *Usûlü'l-kâfî*, 54

dinî bir felsefedir. İsmailîlerin nübüvvet ve velâyet hakkındaki nazariyelerini teşkil eden naklî çerçeve, on iki imam mezhebini anlattığımız geçen bölümde verdiğimiz delillerin aynısıdır. Burada ise büyük İsmailî imam ve mezhebin ilk kuramcılarından birisi olan Kirmânî'nin hocası Sicistânî veya Seczî'nin felsefî bir form kazandırdığı, "aklî delil" çerçevesinde dayandıkları delilleri vermekle yetineceğiz.

Ebû Yakûb Sicistânî, İsmailî mezhebin nübüvvet ve velâyet nazariyelerini oluştururken geçen bölümde açıkladığımız **analoji metoduna** dayanmaktadır. Varlıkların farklılık ve üstünlüklerini gösterirken, cansızlar âleminden başlayarak, hayvan ve insan âlemine geçtiğini görüyoruz. Buradan bir analoji ile, varlıkta **yönetici üstünlük** ilkesine uygun olarak, insanlar arasında diğerlerinden üstün bir sınıfın bulunmasının "zarurî" olduğu neticesine ulaşmak ister. Bu sınıf da nebilerdir. Nübüvvetin bu "aklî ispatı", ona göre en üstün metottur. -Bu ispat, "haşevî"nin inancından ibaret olan ve haber ve rivayetlere dayananın taklidî inancından farklı olduğu gibi, kelâmcıların itikadı olan ve "vehmî" çıkarsamalarla inatlaşan taklitçinin inancından da farklıdır.- Çünkü bu metot, bizzat "nebi ve vasisinden ilim alan hakikat ehlinin metodu"dur. Ayrıca, âlemin nizamı, cüzlerinin tertibi ve âlemdeki varlıkların belirli bir surette yaratılmış olması da, bu metodun sıhhatine şahitlik eder. Farklı âlemlerine göre varlıkları yönlendiren şey diye ifade ettiğimiz bu üstünlük ilkesine binaen, her varlıkta "resul/elçi" mesabesinde olan bir şey vardır. Meselâ, insandaki hayatın devamı, dahilî azalarının dengede olmasına bağlıdır. Bu da, onun gıdalarla ayakta kalmasıdır. Şu hâlde, dahilî organlar, "tabiattan canlıya gelen ilk elçidir; gıdalar ise diğer elçidir." Meselâ, "elçiler bizi iyi şeylere ve hayırlara sevk edip, kötü şeylerden sakındırdıkları gibi, akıl da bizi kötü şeylerden alıkoyar ve iyilikleri yapmamızı emreder. Peygamber, bizi aklımızla bildiğimiz şeylere iletirken, aklî bilgimizden dolayı da biz bunu kabul ederiz. Şu hâlde akıl, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak için bize Yaratıcı'nın (:Yaratıcı İlâh) ilk elçisidir. Cismanî peygamber ise bize gelen diğer elçidir (:Nebi). Peygamberleri, dahilî organların hayatiyetini tutan gıdalara, akıllarımızı da gıdalardan hayat bulan organlara benzettik. Bu benzetmeyle, Yaratıcı'nın yaratıklarına gönderdiği ilk elçinin akıl olduğu gerçeği ortaya çıkmıştır. Aklın tesirini kabul etmediğimiz sürece, cismanî elçinin, yani diğer elçinin eserlerini kabul etmemiz mümkün değildir. Nebilerin bize getirdiği şeylerle, akıllarımızın hükümlerini karşılaştırırsak ikisi arasında tam bir uyum ve benzerlik görürüz. Çünkü elçilerin bizi ilk davet ettiği şey, yaratıcı'nın varlığına inanmaktır. Buna da, ilk olarak, aklımızın şahitlik ettiğini görmekteyiz. Şu hâlde

akıl, Allah'ın varlığını ispatta bize gönderilen ilk elçidir. Cismanî resul ise diğer elçidir."[34]

Aklın bize gönderilen ilk elçi olduğu sabit olunca, onun bizdeki tezahürlerini araştırmak gerekli olmuştur. Aklın bu tezahürleri, Sicistânî'ye göre dört tanedir: Bızdeki bir meleke olarak akıl; elçiye imanla tezahür eden akıl; şeriatla elde ettiğimiz akıl; te'ville elde ettiğimiz akıl. Aklını birinci tarz ile sınırlayan, "felç olmuştur." Birinci ve ikinci tarzlar ile sınırlayan ise körlük ve dalalettedir. Bu ikisine şeriatı da ilave eden, kendi gayretiyle aklını kullanmış olsa da, dördüncü mertebeye ulaşamaz, teşbih ve sıkıntı içinde kalır. Buradan dördüncüye ulaşıp, "te'villere vakıf olursa, kopukluğu olmayan sağlam bir ipe tutunmuş olur. Bu insana, meleke ile hakîm, elçinin getirdiğiyle mütedeyyin; şeriatın Müslümanı ve te'vilin mümini denir."[35]

Meleke hâlindeki akıl, benzetme yoluyla elçiler gönderilmesinin gerekli oluşuna işaret etmektedir. Elçi, Allah'tan "tenzil"i veya risâleti alır ve şeriatı getirir. Peki, te'vili kim yapacaktır? Bu kişi, elçi **"nâtık"** iken, **"samit/**susan" olan **vasi**sidir. "Nâtık" olan irtihal ettiğinde ise "samit" olan sükutundan çıkar. İnsanlara hakikatlerini açıklamak ve bâtınını açmak için Tenzil'in te'viline başlar. Vasî'nin gaybetinden sonra -ki o, aynı zamanda Esas'tır- imamlar te'vil işini üstlenirler. "Nâtık"ın devrini tamamlayan yedinci imama kadar, peş peşe imamlar gelir. Bunun için de, **İmam-ı Mütemmim/tamamlayan** olarak isimlendirilmiştir. İsmailîlere göre Muhammedî devirde bu kişi, Muhammed b. İsmail'dir. (Sekizinci olması gerekmekteydi. Fakat, onlar Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'i silsileden düşmüşlerdir. Çünkü, onu emanetçi imam olarak kabul ederler ve imametin Hz. Ali'den Hüseyin'e geçtiğini düşünürler ve gerçek imam olarak onu kabul ederler. İmamlar, onun ardından devam eder. İmamet, Hüseyin'den Zeynülâbidîn'e, ondan Muhammed Bâkır'a, ondan Cafer Sadık'a, sonra oğlu İsmail'e, sonra da İsmail'den oğlu Muhammed'e geçer.)

Bu bağlamda ortaya çıkan mesele şudur: Nebi, Kitab'ı Allah'tan vahiy olarak almakta iken, **vasi, te'vilin gerçekliğini nereden almaktadır**?

Bu sorunun cevabı, gök âlemi ile beşerî âlem arasındaki benzerliğe dayanılarak verilmektedir. Şöyle ki; vasinin nebi karşısındaki durumu, "Tali"nin (İkinci Akıl: Nefs-i Küllî) "Sabık" (Birinci akıl- Yaratıcı Tanrı/İlâh-i Sani') karşısındaki durumu gibidir. "Kelâmullah'ın başlangıcı, birinci varlıkla birleşmeyle olduğu için, sesi ve nakşı olmamıştır; bilakis o, "Sabık"ın ifadesi, "Tali"nin telakkisi

---

[34] Ebû Yakûb es-Sicistânî, *İsbâtü'n-nübüvvât*, Nşr. Ârif Tamîr, (Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1982), 49-50

[35] *A.g.e.*, 51

arasında bilinmekte idi. Sonra bir terkip süreci izleyerek, nazmı ve mertebesi açısından sessizce nakşedilmiştir. Sonra Nâtık, devrinin başından sonuna kadar nakşının ve terkibinin üzerinde durdu. Sonra, tebliğini emretti. Bu tebliğ de, kavminin lisanı üzerine, sesli, nağmeli idi. Esas ile açıklanan şeyler ise sessiz işaretlerdir. Hatta, bunlar, Nâtık'ın şeriatların şekli üzerinde açıkladığı şeyi, Tenzil'in nazmını ve Kaim için (Kaim, Kaim İmam: Mehdî-i Muntazar) saklanan şeyi, ihata etmiştir."[36] Hâl böyle iken, "Nâtık, iki ulvî had arasında vasıta olmuştur. Bunlar, Sabık ve Tali'dir. İki de süflî had arasında vasıta vardır. Bunlar da, Esas ve Kaim'dir." Allah'ın kelâmını, kendisiyle bütünleştiği "manevî bir hallenme" ile "Sabık"tan sessiz ve nağmesiz olarak telakki etmiştir. Bunların her birinin, sadece kendisine ait olan aklî bir formu vardır. Kelâmın nefsini, nakış ve terkipler hâlinde "Tali"den telakki eder. Bu, "âdeta, harflerin şekilleri gibi olan ve kendilerinde beşerî duyumlar için münasip bir sistem olan aydınlatıcı felekler ve yıldızlarda ortaya çıkan nefsanî hareketlerden ibarettir. Sessiz bir şekilde, bu harfleri telakki eder. Yarısına, Esas muttali olur, diğer kısmı "Kaim" için saklanır. Bunun akabinde, Nâtık bu kelâmı kavminin diline göre ifade der.[37] Bunun anlamı şudur: **Esas veya Vasi, Peygamber bunları henüz söylemeden te'vilin hakikatlerini ondan öğrenir.** Fakat bu hakikatler, Kitab'ın sadece yarısını teşkil eder. Çünkü, Kitab'ın gerçeğine dair kâmil keşf, sadece Mehdî'nin gelmesiyle gerçekleşecektir. O, Nâtık'ın mertebesinde olacaktır; bazı ibadetleri ve dinî âdet ve merasimleri kaldırmak, bazılarını ilave etmek salahiyeti vardır. Belirlediği şekilden sonra, bu hükümlere tekrar dönülemeyecektir. Çünkü devir, Tenzil'in hakikatlerinin bütünüyle açıklandığı "keşif" devridir. Kaim'in gelmesine kadar, birinci İmam'dan, yani Esas'tan tevarüs ettikleri bilgiye göre te'vil görevini tamamlayan İmamlar, bu işi deruhde etmektedirler.

Nâtık, Esas ve İmamlar arasındaki bu bağlantı, ruhanî ve nuranî ilişkiye bağlı olduğu ölçüde, beşerî nesep ilişkileriyle alakalı değildir. Nâtık, "Sabık"ın misalidir. Bu sonuncusu, onun memsûlüdür. Esas ise "Tali"nin misalidir. Tali de, onun memsûlüdür. İmamlar, yedi hareketli yıldızı yöneten semavî akılların misalleridir. Akıllar da, onların memsûlleridir. İsmailî doktrinde misal ile memsûl arasındaki ilişki, alakadaki mücerret benzerlikten ibaret değil, tam bir benzeşme ve mutabakattır. Dolayısıyla, Âdem'den, Nuh'a, İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya, Muhammed'e ve "Kaim"e (:el-Muntazar) kadar, yedi büyük nebi devrindeki Nâtık, Esas ve İmamların hepsini "hayırlı nefislerle birleşmiş, parlak bir nur düzenlemektedir. Bu nur, Rabbiyle Kaim arasında olduğunu zikrettikleri nurdan bir **direktir;** zaman akışı içindeki vahiy kanalıdır. Bu, bir ucu Allah'ın diğeri ise

[36] *A.g.e.*, 151
[37] *A.g.e.*, 152

kulların elinde diye zikrettikleri bir ip gibidir. Bununla ulvî ve süflî âlemlerdeki her şey bilinir. Nitekim Efendimiz, Emirü'l-müminin (s.a.v.) (:Ali b. Ebî Tâlib) şöyle buyurmaktadır: 'Vallahi, perde kalksa, imanım artmazdı.' Bu, bütün illetlerin illeti, birinci varlık ve emr-i ilâhîden ibaret olan evveliyetin nihayetinden gelen Ruhu'l-kuds'tur. Ruhu'l-kuds, bütün varlıklara sızar. Hepsi, kendi ölçüsüne göre ve onu kabul oranınca ondan pay alır. Hareket eden varlıklar onunla hareket eder. Varlıklar, onu arzular."[38] İsmailîler, bu düşünceyi desteklemek için Hz. Peygamber'in Ali'ye hitap ederken söylediği şu hadisi zikrederler: "Ben ve sen, bir nur üzerinde bulunmaktayız. Temiz sulplerden, temiz rahimlere intikal ederiz. Her bir sulp ve rahimde bulunduğumuzda, bizde bir ilim ve kudret ortaya çıkar. En kâmil ata ve baba olan Abdulmuttalib'e ulaştığımızda, bu nur birisi Abdullah, diğeri de Ebû Talib'e olmak üzere ikiye bölündü. Allah bu nurun bir kısmına "sen Muhammed ol", diğerine ise "sen Ali ol" buyurdu."[39]

Buradan, İsmailîlerin imamın şahsındaki tabiî beşerîlik ile hususî beşerîlik ve lâhutîlik arasındaki ayırımlarının ne anlama geldiğini anlarız. İmam'ın tabiî beşerîliği, "olayların üzerinde gerçekleştiği beşerî cismaniyetidir. Ölüm, hüzün, muhaliflerin inatçılıkları ve hasetçilerin hileleri onu üzer." İmamın "**özel nâsûtî**" yönü ise gözle görülmeyen, "cism"-i latiftir. Cism-i latif, aşağıdaki gibi özel bir süreçten sonra teşekkül etmiştir: "Müminler"in (İsmailî harekete katılanlar) nefisleri, öldükten sonra (varış yeri olan) "cennet"e kavuştuktan sonra, ilâhî yardım cisimlerine yönelir. "Vefatlarından sonra üç gün içinde" kabirlerinde "cesetlerini mayalamakla meşgul olur." Buradan "latif ürünler", buhar ve duman olarak göğe çıkar. Feleklerin ve yıldızların ışıkları bunu kendilerine çekerler. Önce, "kevn ve fesad (oluş ve bozuluş) âlemiyle cisimler âlemi arasında vasıta olan Ay feleğine çıkar. Müdebbirin dilediği gün, ay ve yıllar müddetince burada kalır. Buradan Utarit feleğine geçer. Sonra Zühre feleğine geçer. Bu üç felekten geçmesiyle temizliği tamamlanıp, ilim ve şerefi arttıktan sonra, (büyük, kerim, cismanî kapıya ve azametli felekî mahalle intikal eder. Burası, âlemin kandili ve lambasıdır.) Güneş feleğine ulaşır. (Âlem-i ecramın kalbi, hayat ve nur evi) Burada şerefi kemâle erer. (Dinlenmiş bir maya olur. Latif, karışık ve toplanmış hâldedir. İlâhî inayet onu yükselttiği gibi, indirir. Güneş Zühre'ye, Zühre Utarit'e, Utarit, Kamer'e, Kamer de yere indirir. Burada, yağmur ve şebnem damlaları hâlinde güzel bir yiyecek veya leziz bir su olarak yerleşir. "Sıkılmış bir hâldedir ve feleklerin, birleştirme ve çözümleme ameliyeleriyle temizlenmiştir." Zamanın imamı ve zevcesi bundan beslenirler. "İki şerefli uzuv arasında, birleş-

---

[38] Yemenli Fâtımî propagandacı İbrâhîm b. Hüseyin el-Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, Nşr. Mustafâ Gâlib (Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1979), 73

[39] Alî b. Muhammed b. Velîd, *ez-Zâhire*, Nşr. el-Azamî, (Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1971), 105-106

me olur. Bütün değerli karışımlar birleşir." İmamın zevcesi hamile kalır. Yıldızlar, sular ve meyveler kanalıyla bu mayadan kendisine ulaşan şeylerle beslenen bu "cenini" himaye eder. Gıdası iki kısma ayrılır: "Birincisi, feleklerin ve yıldızların ışığından kendisine ulaşan kısımdır. Bu gıda, kendisini anasında dölleyen babasının katkısıyla ona ulaşır." İkinci kısım ise "annesi aracılığıyla kendisine ulaşır. Bu da, beslendiği yiyecek ve içecekler vasıtasıyla kendisine ulaşan şeylerdir." Babası aracılığıyla kendisine ulaşan, bâtınî azalarının maddesi anası aracılığıyla kendisine ulaşan ise zâhirî organlarının maddesidir. Dördüncü ay olunca, güneş ışınlarının vasıtasıyla nur direği, bu cenine yaşatıcı bir hayat sunar. Bu hayat, imamların ve tâbilerinin latif yönlerinden biriktirilmiştir. Bu hayat onun için, dördüncü aylığında ceninlere üflenen hararet mizacının yerini tutar." Bununla da, hareket ve büyüme gerçekleşir. Sonra da yedinci ayda kendisine bu hararet mizacının "erdemli üst taraf"ı bitişir. Bu da, "doğumdan sonra ana karnından geniş feza alanına çıktığı zaman, bütünleştiği üstün hayattır."[40]

Böylece imam iki tabiatlı doğmaktadır: Birincisi, bahsettiğimiz özel tabiat ve "yaratıcı maya" veya "yok olma ve bozulmanın tesir etmediği yaratıcı zattır." Bunun hakkında ölüm ve öldürülme düşünülemez. Diğeri ise imamın cismi ve hususî tabiatının örtüsü olan fizikî tabiattır. Bu itibarla da, ondan sıradan beşerî cisimlerde bulunmayan bir takım özellikleri devşirir. Böylece kendisine bakanların gözü kayar, bakışları kendilerine yansır. "Cilalanmış ayna, bakışları bakana yansıttığı gibi, imamın cismine yani, bu örtüye bakan da, kendine bakmış olur. Bunu idrak etmek isteyen ise şaşkınlaşır, acziyet ve eksiklik içinde kalır."[41]

Buradan, imamın kendisine bakanlara nasıl farklı beşerî kisvelerde göründüğünü anlarız. Bakan onu belirli bir cismanî elbisede görür görmez, o bir başka kılıkta gözükür. Bu bağlamda, İsmailî yazarlar, Câbir b. Abdillah el-Ensârî'nin bir gün "Ayn" harfini, "Mim"e dönüşürken görmüş olduğunu anlatırlar. Sonra, gözünün önünde "Fa"ya, sonra da, "Ha"ya, sonra da tekrar "Ayn"a dönüşmüştür. Yazarlar bu olayı, Ayn harfinin, beşerî surette temessül etmesi ve onun Hz. Muhammed'in suretine dönüşen Ali b. Ebî Tâlib'in özel tabiatının misali olmasıyla yorumlamışlardır. Hz. Muhammed'in özel tabiatının misali de Mim harfidir. Sonra Fâtıma'nın beşerîliğine, yani "Fa"ya dönüşür, sonra da Hasan ve Hüseyin'in beşerîliğine, yani "Ha"ya dönüşür. Böylece tekrar ilk görünümü ve Ali'nin beşerîliği olan Ayn'a döner. Bütün bu tecelliler esnasında İmamın beşerîliği, bir tek nur, çeşitli kisve ve kılıklara bürünen, basit bir cevher, yani kendisi olarak kalmıştır. Bunun bir benzeri de, İsmailî kaynakların rivayet ettiği bir olaydır: Bir gün Hz. Muhammed ve Ali, on iki imamın önünden tesadüfen geçi-

40 *A.g.e.*, 82-86
41 *A.g.e.*, 99

yorlardı. Birinci, ikinciye, 'bu Âdem, bu da onun vasisi Şit'tir,' der. Üçüncü, dördüncüye 'bu Nuh, bu da vasisi Sam'dır,' der. Beşinci, altıncıya, 'bu, İbrahim bu da, vasisi, İsmail'dir,' der. Yedinci, sekizinciye 'bu, İsa'dır, bu da vasisi Şem'ûn'dur,' der. On birincisi, on ikinciye, 'bu Muhammed, bu da vasisi Ali'dir,' der.

Bu, **imamın nâsûtîliği,** yani nuranî ve cismanî yapısı ile ilgilidir. **Lâhutîliği ise** babasının kendisinden sonra imamın o olacağına karar vermesiyle kendisine intikal eden "imamet suretidir." "İmamın suretinin tesliminden ibaret olan bu karar, kıyamete kadar bakidir."[42] Lâhutîlik, kendisine icabet edenlerin nuranî suretlerinden (nefisler) meydana gelen küllî nuranî heykele dayanır. Bunun için, "**Lâhut'u bilmek, Hacc-ı Ekberi bilmektir**; bu, en büyük ve şerefli bayramdır. Her zaman ve vakitte, gayedir. Bütün an ve vakitlerde makamlarla birleşen en büyük hedeftir. Her şeyin kemâli ondandır. Varış ve bitiş de onadır."[43]

Artık, makamların makamı, İsmailî ve İmamiyye Şiîliğinde, bâtınî zamanın sonu olan "Hacc-ı Ekber"i tanıyabiliriz.

–4–

İsmailîlik olsun İmamiyye olsun, Şiî irfânîliğinde akide, felsefe, tarih, siyaset gibi her şey, imamın etrafında dönmektedir. Şiîler, bunların hepsini, imamla olan ruhî irtibatları zaviyesinden yaşamaktadır. Şu hâlde Şiî irfânî zaman, ruhî, bâtınî bir zamandır: Esası, imamla irtibatı; aşamaları ve kendisindeki yükseliş merdivenleri, İmam'a yükselme veya "hac" aşamaları ve merdivenleridir. Şiî, bâtınî ruhî hayatını, imam kalbinde bulunmadan yaşayamaz. Şiî imamlardan rivayet edilen pek çok söz, bunu ifade eder ve açıklar. Bu rivayetler, imamın "mümin"in kalbinde sürekli bulunduğunu ve İmamın nurunun kalbinde sürekli bulunmasıyla gerçek bir mümin olabileceğini teyit etmektedir. İmam Bâkır kendisinden rivayet edilen bir sözde şöyle demektedir: "İmamın müminlerin kalbindeki nuru, gün ortasında güneşten daha parlaktır." "Zamanının imamını bilmeden ölen, cahiliye ölümüyle ölmüştür" hadisi de, Şiî eserlerde oldukça revaç bulmuştur.

Buradan, "Yeryüzünün imamsız kalması caiz değildir" iddiasını ileri süren Şiî prensibi anlarız. Eğer imam görünürde olmasa bile, maddî ve manevî rehberliği beraberce yürütür. Maddî olarak gaip, fakat sevenlerinin ve inananlarının kalbinde hazırdır. Maddî gaybeti, süresi ister az, ister kısa olsun sınırlıdır. Böylece,

[42] *A.g.e.*, 87
[43] *A.g.e.*, 100

zulme, taşkınlığa ve haksızlıklara bir sınır koymak ve onları sona erdirmek için dönmesi gerekmektedir. Bu haliyle o, "Mehdî-i Muntazar" ve "Sahibu'z-zaman"dır. Büyük gaybette olan On İkinci İmam, yeryüzünde zamanın bitmesinin yakınlaşmasıyla geri dönecektir. Abbasîlerin kendisini takibi üzerine henüz çocuk yaşta iken, On ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin "266'da Samarra'da istitar mağarasına girmesiyle başlayan" "gaybet zamanı," aynı zamanda imamın geri dönüşünü bekleme devridir. Bunun için bir grup Şiî, her gece Samarra Mescidinin kapısında beklemeye gider. Silahlı olarak giderler ve kendisine selam verirler, çıkması için dua ederler. Şöyle derler: "Bismillah, Ey zamanın sahibi! Çıkıver! Fesat arttı, zulümler çoğaldı; çıkma zamanın şimdidir." Kendisine yalvararak şöyle hitap ederler: "Allah'ın halifesi! Vasilerin vasisi! Allah'ın seçkin kulları arasından maksadı! Allah'ın sönmeyen nuru! Allah'ın, kendisinden başka giriş olmayan kapısı!"[44]

İmam gaiptir, fakat, sadece sevenlerinin gözlerinden gaiptir; kalplerinde ise daima hazırdır ve âdeta uzamış bir gün gibi, sürekli onunla aynı anı yaşamaktadırlar. Fakat bu zamanın bir başlangıcı ve sonu, gözükmesi ve ric'atı vardır. Bu, döngüsel bir zamandır. Şiîler, bu zaman anlayışını Hz. Peygamber'e izafe edilen bir hadisle temellendirmektedirler. "Şayet dünya hayatından sadece bir gün bile kalsa, Allah bu günü uzatır ve ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uyan birisini gönderir. Arzı, zulüm ve haksızlıkla dolmuş olduğu gibi, adalet ve erdemle doldurur." İşte bu uzun gün, imamın gaybet ve sürekli olarak sevenlerini gözetlediği ebedîlik diyarından dönmesinin beklendiği ric'at zamanıdır. İmam sevenlerini görür, fakat onlar onu göremezler. Bazen ise aralarından seçkinler imamı görebilirler. İmam, sevenlerinin işlerinde tasarruf eder, işlerini denetler, varlıklarını yönlendirir"[45] ve zamanlarını doldurur.

İsmailîler, On İki İmam Şiîliği devresinin tamamlanışını beklerken, yani gaybet/ric'at devrinde uzamış bir zaman gibi kalplerinde yaşadıkları bu ruhî zamanı, iki düzlemde yaşarlar: Birincisi, "imama hac," düzlemidir. Burada zaman, miraç, yani "makamların" zamanıdır. Diğeri de, "mebde ve meâd" felsefesi çerçevesinde yaşanır. Burada, döngüsel, yani "kürelerin ve devirlerin" art ardalığından ibaret bir zaman anlayışı vardır. Aşağıda, İsmailîlerin bu coşkulu ve birleşik irfânî zaman anlayışlarının ana hatları yer almaktadır:

İmam'a "hac" zamanı, davete icabet edenin İsmailî sistemin piramidindeki terakkisinde kat ettiği merhalelerden ibarettir. Birinci aşama, salikin daveti kabul etmesiyle başlar ki, bu, ruhî doğumunun başlangıcıdır. Bu aşama süresince

---

[44] bkz. Alî Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, (Kahire, Dâru'l-maârif, 1969), II, 288
[45] *A.g.e.*, 279

salik, (müstecib) "bebeğin, cisminin gelişmesi için annesinin karnında aldığı gıdalar mesabesindeki, şeriatın gıdalarından beslenir." Bundan sonra, "başkasından ayırt edilmesi için" ondan "ahit alma" aşaması gelir. Bu, "iman mertebelerinin en üstünü"dür. Bunu, "onu güvenilir bulma" merhalesi takip eder. Bu da, "tarikatta doğruluğu ve hakikat âlemine yönelmiş olduğu" ortaya çıktıktan sonradır. Artık kendisine "ilâhî sırlar peyderpey açılır. Basireti aydınlanınca ve sureti parıldayınca esaretten kurtulur. Bundan sonra, benzer olarak yerleştirilir. Bütün fırkaların benzeri yapılır. Bilgilerde derecesi artınca, **tam izinli yapılır.** Bu mertebedeki bilgileri de artarsa, bir **tebliğci ve davetçi** olur. Kendisine yardım ve tebliği ile, bölgesindeki herkesi davet edebilme izni verilir. Mertebesini yükselten hayal ile küllî teyit birleşirse,[46] artık bir **kapı**, kıymetli **bir kesişim noktası** ve perde olur. Bütün dinî feleklerden suret alır. Kıymetli suretiyle, suretlerin yakın ve üsttekileri ile birleşir. Bunların hepsini, ilmi suretler yoluyla zatında karışmış bir şekilde muhafaza eder. Kapı diye ifade edilen bu şerefli mertebenin makamı, **hüccet-i uzma** ve sebeplerin sebebidir." Bu, bütün diğer makamlardan farklı olan ve hepsinden üstün makamdır. Çünkü bunun ötesinde sadece imamın mertebesi vardır. Bunun için o, imamın hüccetidir. Mertebesi de,

---

46 İsmâilî ıstılahta hayal, bilgiyi, yani vahyi nakleden şeydir. Hayal, Peygamber'e nispetle Cebrail'dir. Cebrail: Hayal mertebesi. Yani üst tarafı feth olan melekî mertebeye eşittir. Bunun üstü ise "dede"dir. Alî b. Ebû Tâlib'e nispetle "dede", dedesi Abdülmuttalib, "feth" ise babası Ebû Tâlib'tir. "Hayal" ise Muhammed (a.s.)'dır. Onlara göre kural, "her üstün mertebe/had hayaldir, bu mertebenin üstündeki her şey de, bunun fethidir. Mertebenin üstündeki her şey de, onun dedesidir." "Had"din, Hermetik İsmâilîlerde ister siyasî-dinî düzlemde, ister metafizik alanda "mertebe"yi temsil ettiğini zikretmiştik. Daha önceden de gördüğümüz gibi, onlara göre "hadler/mertebeler" iki türlüdür. Birincisi semavî on akıldan ibaret olan ulvî hadler; diğeri ise bunların dinî nizamdaki mîsâlleri olan süflî hadlerdir. Bunlar Kirmânî'nin tasnifine göre şu şekilde sıralanmaktadır: **Mükasir**, veya sınırlı izinli; bunun rütbesi, davete icabet edecek nefisleri cezb etmektir. (Bunun memsûlü, onuncu semavî akıldır; mekanı ise feleğin altındaki tabiatlardır.) Sonra **Mutlak İzinli** gelir. Bunun rütbesi, ahit ve mîsâk almaktır. (Memsûlü, dokuzuncu akıldır; Kamer feleği.) Sonra **Sınırlı Davetçi** gelir. Bunun rütbesi de, süflî mertebeleri ve zâhiri ibadeti tanımlamaktır. (Memsûlü, sekizinci akıldır: Utarid feleği.) Sonra **Mutlak Davetçi** gelir. Bunun rütbesi de ulvî mertebeleri ve batinî ibadeti tanımlamaktır. Memsûlü de, yedinci akıldır: Zühre feleği.) Sonra **Tebliğ Davetçisi** gelir. Bunun rütbesi, hüccet getirme ve Meâd'ı bildirmektir. (Memsûlü, altıncı akıldır: Güneş feleği.) Sonra **Hüccet** gelir. Bunun rütbesi ise hak veya batıl olan meselelerde hüküm vermektir. (Memsûlü, beşinci akıldır: Merih feleği.) Sonra **Bab/Kapı**, gelir. Bunun rütbesi, söylemi açıklamaktır. (Memsûlü, dördüncü akıldır: Müşteri feleği.) Sonra **İmam** gelir. Rütbesi, emirdir. (Memsûlü, üçüncü akıldır -Semavî insan-; Zühal feleği.) Sonra **Esas** gelir. Rütbesi, te'vildir. (Memsûlü, "Tâli" olan İkinci akıl; feleği, ikinci felektir.) Sonra **Nâtık** gelir. Rütbesi, tenzildir. (Memsûlü, "Sabık" olan Akl-ı evvel; feleği de felek-i aladır.) Bkz. Kirmânî, *Râhatü'l-akl*, 256. Bununla beraber, bu dinî mertebelerin her birisinin, birbirinin içinde daireler oluşturan semavî akılların felekleri gibi, kendisinden daha küçük olan mertebenin feleğini ihata eden bir feleği vardır. Bunların en küçüğü, Tabiatlar dairesidir. Bunu Ay feleği takip eder. Böylece, kuşatıcı feleğe yani, Felek-i A'la'ya kadar gider.

"vahdet mertebesidir. Bu mertebe, din âleminde kendisinden ötede başka bir şey olmayan nihayetten ibarettir."

İşte, "bu metoda göre, aşağıda olanın, latif ilmî suretiyle kendisini şekillendiren ve latif, hikmetli sırrıyla yardım eden "üst"üyle birleşmesi bu şekilde gerçekleşmektedir. Bu birleşme, kendisinden ötede bir şeyin bulunmadığı noktaya varıncaya kadar devam eder. (:Hüccet mertebesi) Bu dinî feleklerin birisinden, daha üst bir feleğe yükselen herkes, giydiği suretin sahibine ulaşır. (:Yükseldiği mertebenin sureti) Bu mertebeye çıkan kimsenin bir üst mertebeye çıkma vakti geldiğinde, kendisi ve suretiyle birleştiği şey, bir tek şey hâline gelir. Kendisini bir üst dereceye taşıyanın amacı, sonunun, sureti alan kapının/babın feleğine ulaşmasıyla sona erer. Böylece, bunlar bir tek surete dönüşür. Davet feleklerinin üstü ve aşağısı birleşir. Bu değerli mertebenin sureti olan ilâhî çekim gücü, yakınlarını ve naiblerini çeker. (Nur direği vasıtasıyla) Böylece hepsi, nuranî bir şahıs ve ruhanî bir heykel olurlar."[47] Mertebelerin bileşiminden ibaret olan bu ruhanî heykel, imamın lâhutîliğinin misalidir. Daha önceden de zikrettiğimiz gibi, yeni bir imam hakkındaki hüküm babası cihetinden tamamlandığında, bu heykelden ona, imamet sureti veya lâhutîliği gelir.

Bu, daveti kabul eden kişinin İsmailî irfân basamaklarındaki yükselişidir. Başka bir ifade ile, davetlerinin sistemini teşkil eden piramitvarî heykelin basamaklarındaki miraçtır. Bunlar, ruhî zamanının, yani İmam'a hac ve "Heyulâ âlemi"nden (insanlık derecesinden) "en üstün ve kerim" makam olan, İmamın makamına yükselme zamanının "makamları" veya "hâlleri"dir. Kendisi, mertebe sahiplerinin (hadler) ve davet adamları olan "müminler"in "beka âlemine dönüşü" ise yine bu şekilde, mutlak anlamda ruhanî bir dönüştür: Cismi kabrinde kefenlenir ve gördüğümüz gibi, yaratıcı mayanın kendisinden teşekkül edeceği ürünlerinden alınır. Yaratıcı maya, annesinin karnındaki imamın gıdasıdır. Sureti yani nefsi ise mertebesine göre, aşağıdaki gibi "cennet-i me'vâ" yolunu tutar.

Zamanın imamı, nurun direklerini hareketlendirir, suretini, yüksek tarafının suretine doğru çeker. Böylece, "kendisine marifetlerden soranların dileğini duyar ve onlara cevap verir. Bu bilgilendirme ve yararlanma ile yükselir." Hakikatleri bilme tamamlanınca, yani bu yüksek tarafının haddinin, kendisinden daha üstün olan surete intikal aşaması gelince, nur direği ikisini birden bu sonuncunun suretine çeker. Böylece üç suret, bir surete dönüşür. Ameliye de, bu şekilde devam eder durur: Cismini terk eden her nefis, ufkunun üstündeki nefisle birleşir. Böylece beraberce kendilerinin üstünde olanla birleşmek için yükselirler ve bir nefiste mündemiç olurlar. Bu da, kendisinden daha üst mertebedeki yüksek

[47] İbn Velîd, *ez-Zâhire fi'l-hakîka*, 75-81

mertebe ile birleşir. Yükselme ve nefislerin birleşmesi, hüccet mertebesine ulaşıncaya kadar devam eder. Bu mertebe, "bütün mertebelerin bileşimi, bütün ulvî mertebelerin Ruhu'l-kuds'te sona ermesinden ibaret olan mertebedir. Burası, bütün suretleri yüce makamında toplayan "cennet-i me'vâdır."[48] Cennet-i me'vâ, cüz'î nefislerin kendisine döndüğü küllî nefistir. Cüz'î nefisler, beşerî varlıklarının içinden yaratılışın başlaması aşamasında zerreler âlemindeki "zelle" sebebiyle kendisine bulaşan karanlığı izale edecek ve kendisini temizleyecek marifetleri tedricen elde ettikten sonra ona dönerler. Bu, ruhanî insanın, yani, devir ve kürelerin zamanından ibaret olan küllî zamanın kendisiyle başladığı cennetteki Âdem'in hatasıdır. Bu zaman kıssasının anlatılmasına geçmeden önce, nebilerin, vasilerin ve imamların nefislerinin vefat esnasında cesetlerinden ayrılıp, "onuncu ufuk"tan (Onuncu semavî akıl- Kamer feleği) ibaret olan yüce mertebeye intikal ettiğine işaret etmeliyiz. Burası, "onların evvelkilerinin ve sonrakilerinin toplandığı yerdir. Nâtık, Vasi ve Natıklardan her birisi, güvenlikli Onuncunun haremine nakledilir. Hepsi, yüce makamlar kemâle erinceye ve devir tamamlanarak sona erinceye kadar burada toplanırlar."[49]

"Meâd"ı ve niteliğini öğrendik, artık "mebde"i, yani yaratılışın ve zamanın başlangıcını tanıyabiliriz. Bu, öncelikle birinci semada, sonra da, temizlenme ve kurtuluşa ermeden ibaret olan yeryüzündeki İsmailî davetin zamanıdır.

İsmailî filozofların ve Fâtımî propagandistlerin rivayetine göre, "başlangıç" kıssası aşağıdaki şekilde başlamaktadır: İlâh-ı Müteal, yaratılış âlemini nuranî gölgeler ve mutlak suretler hâlinde bir defada yaratmıştır. Bunlar, varlık, hayat, kuvvet ve kudretten ibaret olan birinci kemâlde eşittiler. Bunların misali, zeytin yemişinin çekirdekleridir. Sonra bu suretlerden bir tanesi, -nasıl ve niçin olduğunu bilmiyoruz- zatıyla, zatına ve cinsinin oğullarına baktı. Hemen, kendisinden ve onlardan farklı bir yaratıcıları olduğunu bildi. Bu yaratıcının uluhiyet ve birliğini kabul etti. Hemen bu esnada, yaratıcısından kendisine "akan bir ilim ve yayılan bir nur"dan ibaret olan ilâhî yardım ulaştı. İlâhî yardım, Allah'ın kelimesinden ibarettir. Bu, aynı zamanda "el-Emr" ve "Ruhu'l-kuds" olarak da isimlendirilir. Bu ilim, onun ikinci kemâlini teşkil eder. Bununla, akıl -ve kuds-, kâmil, ezelî, her şeyi muhit, olacak ve olanları bilen hâline gelir. Allah onu bir perde edinir. Böylece, sadece kendisiyle Müteal İlâh'a ulaşılan **"İsm-i Azam"** hâline gelir. Sonra bu Akl-ı evvelin dikkat ettiği şeye, bu nuranî gölgelerden iki tanesi daha dikkat eder. Bu dikkatte, birisi diğerini geçer. Birinci akıl gibi, zatıyla zatına ve cinsinin oğullarına bakar. Yine birinci akıl gibi, kendisinin bir yaratıcısı olduğunu bilir ve onu birler, tenzih eder. Kendisi için "Sabık" hükmündeki Akl-

48 *A.g.e.*, 69 vd.
49 *A.g.e.*, 92

ı Evveli takdis eder. Onun vasıtasıyla sari olan nûr-ı ilâhî ve akan ilim ile bütünleşir. Böylece ikinci kemâlini elde etmiş olur ve ezelî, kâmil bir akıl hâline gelir. Kendisi ile Akl-ı evvel arasında sadece öncelikten kaynaklanan bir derece kalır. Birinci akıl, "Sabık", İkinci akıl ise "Tali" olur.

Bu esnada Sabık, Tali[50] ile birleşir ve onu bir perde ve kapı edinir. Nuranî gölgelere hitap ederek, **daveti başlatır.** Onları, Müteal'in uluhiyetine ve onu birlemeye davet eder. Peş peşe yedi suret kendisine icabet eder. Her birisi, Müteal'i birler ve onu tenzih ederler. Akl-ı evvelin mertebesini ve onun Sabık olduğunu, ikinci aklın mertebesini ve onun da Tali olduğunu itiraf ederler. Bu ikisinin vasıta ve aracılığıyla onlara da "yayılan nur ve akan ilim" ulaşır. Onlar da kemâllerini elde eder ve yedi akıl hâline gelirler. Bunlar, hareket eden yedi yıldızın akıllarıdır.

Şu var ki, kendi farkına vardığını söylediğimiz ve "Sabık"ın yani Akl-ı evvelin kendisine baktığı "Tali"ye bakan ruhanî gölge, bir hata işlemiştir: Kendisi ile diğer Tali'nin aynı derecede olduğunu zannetmiş, hemen onu geçerek, Akl-ı evvel ile doğrudan ve acelece birleşmek istemiştir. Zamanından önce, her şeyi kuşatan bilgiye ve hakikatlerin bilgisine ulaşmak istemiştir. İkinci aklı aşarak birinci akla ulaşma çabasının neticesi, kendisini geçenin maddesinin kendisinden kesilmesine sebep olmuştur. Bu, nuranî ilâhî maddesidir. Hemen benliği kararmış ve mertebesi düşmüştür. Üçüncü olmasına rağmen, onuncu olmuştur. Gafletinden uyandığı ve bir hata işlediğini öğrendiği zaman, hatasını itiraf etmiş, tövbe etmiştir. Kendisine şefkat gösteren ve nuranî ışıklarıyla aydınlatan, "sızan nur ve akan ilim"e ulaşmasını sağlayacak kendinden öndeki akıllardan yardım ister. Bunlar, zatını aydınlatır, bu karanlıktan kurtulur ve ikinci kemâline ulaşır. Böylece ruhanî âleme katılır. **Onuncu** hâle gelen bu **üçüncü, ruhanî Âdem,** cennet Âdem'i veya "**semavî insan**" "İnsan-ı Kâmil"dir.

Bu on akıldan her birisi, dönüşünde zımnında bulunduğu aklın dönüşünü takip eden sayısız nuranî suretler ve gölgeleri (Semavî akıllar: Melekler) içermesi hasebiyle, bu onuncu aklın zımnında bulunan gölgeler, onuncu aklın hatası sebebi ile hata işlemişlerdir. Fakat onun gibi, tövbe etmemişler, üç gruba bölünmüşlerdir: Bir grup, Müteal'i birlemiş ve Akl-ı evveli takdis etmiştir. Fakat bunlar, İkinci Aklı ihmal ettikleri için hatalarında kalmaya devam etmişlerdir. (Âdem'in zevcesi Havva, bunlardandır.) Bir grup ise Müteal'i ikrar etmiş, fakat ne Akl-ı evveli ve ne de Akl-ı saniyi tanımıştır. Kendileri ile bu iki aklın aynı mertebede olduklarını zannetmişlerdir. Bir grup da, Akl-ı evvelin çağrısına asla

[50] Hermes'in müşahedesindeki Müteal İlâh'ın Birinci oğlunun, İkinci oğlu ile birleşmesi ile mukayese ediniz. Bu kitabın Girişinde, bl. 2

icabet etmemiş, daveti reddetmiş ve kibirlenmiş, büyüklenmiş, Müteal'i birlememiş, akıllardan hiç birisine bağlanmamıştır. Onuncu akıl, yani ruhanî Âdem tevbe ettiği zaman, zımnında taşıdığı ruhanî gölgelerden dalalette olan bu üç grubu **kurtarmakla** mükellef olmuştur. O da kendilerini davet etmiş, fakat bunlar ona icabet etmemişlerdir. Böylece de suretlerinin karanlığı artmış, mertebeleri daha da düşmüştür. Böylece bu surî gölgeler, **bulutlar ve haşerat** gibi birikirler. Sonra hareket ederler, bu hareket onlara **uzunluk** kazandırır. Bu hareketin başlangıcı **hararet**, nihayeti ise **burudettir**. Sonra tekrar hareket ederler, bu da onlara **genişlik** kazandırır. Bunun başlangıcı **rutubet**, nihayeti de **burudettir**. Sonra üçüncü bir hareketle harekete geçerler, bununla da **derinlik** kazanırlar. Böylece bu gölgeler, hareketlerinin ardından ve onların vasıtasıyla heyulâ ve suret hâline gelirler. Bu hareket, ilâhî inayetin teveccühü ile gerçekleşir. İlâhî inayet, yaratılış âlemindekine benzer bir davet ortaya konmadan bu şaşkın gölgelerin kurtuluşa eremeyeceklerini bilir. Bu yeni davetin de mekana, zamana ve bir imtihana ihtiyacı vardır. Böylece, temizlenmek isteyen temizlenir, letafet ve safiyet kazanarak uruc edebilir. Artık, kalanlar da karanlıkta kalır, kesafet ve karanlığı artar ve yoğunlaşır. Böylece ilâhî inayet, heyulâ ve suret hâline gelmiş olan bu gölge birikimine yönelir ve bunlardan bir kısmından felekler âlemini (Birinci fırka) diğerinden "ümmehat" veya anasır-ı erbaa âlemini (İkinci fırka) yaratır. Geri kalanlar ise karanlıklarının şiddetinden dolayı çözülerek, bir sahra hâline gelirler. İlâhî inayet de bu çölden arzı yaratır. (Üçüncü fırka) Böylece âlemin yaratılışı tamamlanır ve arzda bitkiler ve canlılar zuhur etmeye başlar.

Bütün bunlar olurken, davet semaya ulaşır: Bu da, ruhanî Âdem'in veya semavî insanın davetinden kendi yerine naip olacak oğlunu çıkarmış olmasıdır. Âdem, emaneti ona bırakır. (İmamet) Mertebesi onuncu olduğu zaman, daha üst mertebede, yani Dokuzuncu akla intikal eder. Zımnında ruhanî suretler taşımaktadır ve Dokuzuncu akıl ile beraber Sekizinci akıl ile birleşmek için ona intikal ederler. Böylece yükseliş ameliyesi, İkinci akıl mertebesine çıkıncaya kadar devam eder. (:Nefs-i küllî) Burası "cennet-i me'vâ" mertebesidir. İsmailî yazarlar, davetin semada gezindiği bu fetret devresini "**berzah**" olarak isimlendirirler. Bu dönem, binlerce sene devam eden bir süreçtir. Yüz yirmi bin peygamberi birleştirir ve onlardan "mikat-ı malum"dan ibaret olan, en yüce ruhanî heykel teşekkül eder. Davetin semada bulunduğu bu devir, **keşf devridir**. Artık son aşamalarında zayıflık meydana gelmeye başlar ve Natıkların ilki olan yer yüzü Âdem'i ile gizlilik dönemine girer. Bu dönem de, "Kaim"in, yani "kıyamet-i kübra ve batşa-i uzma"nın sahibinin ortaya çıkışına kadar devam eder. Bu Kaim

ile, bizim devrimizi takip eden keşf devir başlayacak, hesap gerçekleşecek, kaynağa yükseliş ve dönme ameliyesi devam edecektir.[51]

* * *

Özetle bunlar, İmamiyye ve İsmailî Şiîliğinin nübüvvet ve velâyet nazariyesidir. Gördüğümüz gibi bu nazariye, kâinat, insan ve bunların tarih ötesine bütüncül bir bakıştır. Bu bakışta, lâhutîlik, kozmolojik, siyasî, ahlâkî ve eskatolojik yönler birbirine girmekte ve bağlanmaktadır. Bu bakış, iki temel nokta etrafında dizayn edilmiştir: **İmam'ın şahsiyeti ve mebde ve meâd kıssası.** İmamın şahsiyeti marifet nazariyesinin mihveri iken, mebde ve meâd kıssası ise hem ruhanî ve hem de tabiî yönleri itibarıyla varlık nazariyesi için bir çerçevedir. Kuşkusuz, bu iki nazariyede de "aklın" bir şekillendirmesi bulunmaktadır. Fakat bu akıl, gücünü yoğunlaştırmak, faaliyetlerini tanımak, ilkeleri istikametinde gitmek için değil, aklı ortadan kaldırarak, yerine başka bir "epistemoloji"nin yerleşmesini temin için bulunmaktadır. Bu epistemoloji de irfân, yani imamın, sadece imamın irfânıdır. İrfânın İmam'a tahsisi, İmamiyye-İsmailî şiî irfânîliğini, sûfî irfândan ayırt eder. Sûfîler, irfânın verasetle değil, mücahede ve riyazetler vasıtasıyla elde edildiğini ileri sürmektedirler. Diğer taraf, yani âleme bakış açısı veya Şiî irfânın maveracı içeriği ise sûfîlerin bakış açısı ve maveracı tasavvurlarından özü itibarıyla farklı değildir. Bunun sebebi de, her iki tarafın da, aynı kaynaktan beslenmiş olmasına dayanmaktadır. Bu kaynak da, sarih bir şekilde İsmailî filozofların ve İbn Arabî, Sühreverdî, Halebî, İbn Seb'în gibi felsefeye kayan sûfîlerin müntesip oldukları Hermesçiliktir. Felsefe yapan mutasavvıflara nispetle, sünnî mutasavvıflar, İsmailîlere nispetle İmamiyye gibidir. Gelecek bölüm, özellikle bu meselede gereken açıklamaları verecektir.

---

[51] İsmâilîlerdeki mebde ve meâdın serencamını anlatırken aşağıdaki İsmâilî kaynaklara dayandık. Fâtımî dâî Tâhir b. İbrâhîm el-Hârisî, *Kitâbu'l-envâr*, *el-Latîfe fi'l-hakîka*; bu eser, yazmadır. M. Hasen el-Azamî bu eserden bir takım uzun parçalar nakletmiş ve bunları, tahkik ettiği Kâdî Numân'ın *Te'vîlu'd-deâim* isimli eserinin ikinci baskısının Mukaddimesine koymuştur. 21-34; İbn Velîd, *ez-Zâhire fi'l-hakîka*; ve el-Hâmidî, *Kenzü'l-veled*.

Dördüncü Bölüm

Nübüvvet ve Velâyet

Sûfî İrfânı ve Kırılgan Zaman

–1–

Tasavvufî velâyet, Şiî velâyetten farklıdır. Çünkü, şiî imam aynı zamanda fakih, siyasî önder ve manevî rehberdir. Sûfî velinin iddia ettiği temel vergi ve yürüttüğü başlıca fonksiyon ise manevî rehberliktir. Her ne kadar pek çok şeyh ve sûfî, manevî rehberliklerini aynı zamanda siyasî bir liderliğe dönüştürmüş olsalar da, fıkıh ve siyasete prensip olarak önem verilmez. Bunun yanında, müntesiplerinin kendilerine getirdiği sosyal ve ferdî meselelerle, sadece fıkıh ve teşri' alanına giren meseleleri birbirinden ayırmaktaydılar. Buradaki konumuz, sosyal bir nizam olarak tasavvuf değil de, sûfî "irfân" olduğu için, bu bağlamda dikkate alacağımız yön, sûfî velâyetteki ruhî boyuttur. Ruhî boyut, sûfî velâyetin en önemli taraflarından birisidir ve etkisini tesis eden, hatta varlığını meşru kılan taraftır. Bu bağlamda, sûfî velâyeti Şiî velâyetten ayıran en önemli özelliklerden birisi, Şiî velâyet gibi sadece Ehl-i Beyt'e ait olmamasıdır. Velilerin pek çoğu, Hz. Ali ve Fâtıma'nın zürriyetinden gelen "seyyidler"e müntesip olsalar da, velâyet "nesep" şartıyla sınırlandırılmamıştır. Sonraki sûfîler ehl-i beyt kavramını genişleterek Hz. Fâtıma'nın neslinden olsun olmasın, ümmet-i Muhammed'den bütün "ehlullah"ı kapsayacak şekilde genişletmişlerdir. Hatta bu kavramın içeriğini daha da genişleterek diğer ümmetleri de bu kategoriye dahil edenler olmuştur.

Her şeye rağmen, sûfîler velâyet nazariyelerini Hz. Ali'den Cafer Sâdık'a doğrudan Şiî imamlarla irtıbatlandırarak tesis etmişler ve şiî imamlardan kendilerine "asıllar" edinmişlerdir. Bu bağlamda "sûfîlerin seyyidi ve imamların imamı" Cüneyd el-Bağdâdî şöyle demektedir: "Usulde, furuda ve sıkıntılara tahammülde bizim imamımız Ali el-Murtezâ'dır (:İbn Ebî Talib). Çünkü o, harp esnasında öyle şeylerle ve maceralarla karşılaşmıştır ki, başkaları onları işitmeye

bile tahammül edemezdi. Allah Teâlâ, ona ilim hikmet ve kerametin hepsini vermiştir."[1] Tasavvufun ilk tarihçilerinden birisi olan Serrâc et-Tûsî de şöyle demektedir: "Müminlerin Emiri Ali b. Ebî Tâlib'in, bütün sahabe arasında, ince manaları bilmede; hassas işaretleri, veciz söz ve ibareleri anlamada; tevhit, marifet ve imanı açıklamada ayrıcalığı vardır. Bunların dışında, sûfîlerin muhakkiklerinin bezendiği ve örnek aldığı üstün meziyetleri de vardır."[2] Hatta bazıları, sûfî büyüklerinden birisi ve Şiî imam Musa Rıza'nın (ö. 203 h.) kölesi olan Maruf el-Kerhî'yi "bâtına ait meselelerde, Şiî imamın vekili kabul etmişlerdir. Böylece zâhiri bâtından, başka bir ifadeyle şeriatı hakikatten ayırmışlar ve İmam Rıza'dan itibaren şeriatı imamlara bırakmışlardır. Tarikatı/(hakikat) ise Maruf el-Kerhî ve tâbileri öncülüğünde sûfîlere tahsis etmişlerdir."[3]

Mutasavvıflar, kendi velâyet anlayışlarını tesis ederken, bunu sadece imamlarla ilişkilendirmekle kalmamışlar, daha da ileri giderek genel çerçevesini Şiî velâyetten iktibas etmişler, hatta âdeta onu kopya etmişlerdir. Onlar bu noktada, ilk altı imam olan büyük Şiî imamlarla irtibat kurmakla yetinmemişlerdir. İbn Arabî gibi batinî sûfîlerin İsmailî felsefenin esaslarını içselleştirmeleri gibi, İmamiyye Şiîliğinin rivayetlerinden de büyük ölçüde faydalanmışlardır. Sonraki dönem sûfîlerle yakın ilişki içinde olan İbn Haldûn aşağıdaki ifadelerinde bunu ortaya koymaktadır: "Bu insanların selefleri, Rafizîlerin sonraki mensuplarından olan İsmailîlerle içli dışlı idiler. Her birisi diğerinin mezhebiyle ilgilenmiş, sözleri birbirine karışmış, inançları birbirine benzemiş, mutasavvıfların düşüncelerinde "kutup" görüşü ortaya çıkmıştır. Bunun anlamı da, âriflerin reisi demektir. Hiçbir kimsenin marifette onun makamına denk olamayacağını iddia ederler. Allah, onun ruhunu kabz ettiği zaman ise ehl-i irfândan bir başkasını onun makamına varisçi kılar." İbn Haldûn bu görüşün, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* isimli eserinde, "Hakkın makamı, her gelip giden için yol olmaktan münezzehtir, ancak peş peşe gelen kimseler buna muttali olabilirler" ifadesiyle kastettiği şey ile aynı olduğuna işaret ettikten sonra, şöyle eklemektedir: "Açık olan şudur ki, Irak sûfîleri, İsmailî şiîler ve başta imamet hakkındaki sözleri olmak üzere onlara ait olduğu bilinen düşünceler ortaya çıktığı zaman, bu fikirlerden zâhir ile bâtın arasında bir denge edindiler. Halkın idaresi için olan imameti, ihtilâf olmaması için şeriatça belirlendiği gibi, şeriata boyun eğmek tarzında yorumladılar ve bunu İmama tahsis ettiler. Sonra kutbu, marifetullahın öğretil-

---

1 Bu rivayeti Mustafâ Kâmil eş-Şeybe, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*da, *Tezkiratü'l-evliyâ*, Nşr. Ferid İbrâhîm el-Attâr, (Leiden, Brill, 1905-907), II, 9'dan tercüme ederek zikretmektedir.

2 Ebû Nasır Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, Mahmûd ve Tâhâ Abdülkâdir, (Bağdat, Matbaatü'l-müsennâ, Kahire, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1960), 129

3 *A.g.e.*, 359

mesi için kabul ettiler. Çünkü kutup, âriflerin reisidir. Onu, zâhirdeki imama benzeterek, bâtında şeriatın ölçüsü olmayı ona tahsis ettiler. Marifet etrafında döndüğü için bunu, "kutup" diye isimlendirdiler. Ebdalı da (Şiîliğe) teşbihte mübalağa yaparak, (Şiadaki) Nakipler gibi kabul etiler. Bu sûfîlerin Fâtımîliğin durumu hakkındaki ifadelerini ve eserlerine doldurdukları, önceki sûfîlerin olumlu veya olumsuz bir ifadelerinin bulunmadığı bu sözleri düşün! Bunlar, rafizî şiîlerin sözlerinden ve eserlerindeki düşüncelerden alınmıştır."[4]

Sûfî velâyet, Şiî imamet/velâyet görüşü üzerine tesis edilmiş ve ondan kopya edilmiştir: Bu, hakkında şüphe serd edilemeyecek tarihî bir hakikattir. Hâl böyle iken, "asıl" hakkında bilgi verildikten sonra, "kopya"dan bahsetmenin anlamı var mı?

Gerçekten de, sûfî velâyetin genel anlamda da sûfî irfânın konumuz açısından ehemmiyet arz eden özelliği, sünnî çerçevede bulunması ve ona tesir etmesidir. Başka bir ifadeyle, Beyân çerçevesine taşması ve muhteva ve içerik olarak ona tesir ederken, ifade ve üslûp açısından ondan etkilenmesidir. Sûfî irfânın doğrudan ve açık siyasî etkilerden "bağımsız"lığı, bütün İslâmî beldelere ve alanlara yayılmasını temin etmiştir. Bu da, sûfî velâyetin sür'atli bir şekilde gelişerek "bâtınî bir devlet"e dönüşmesini temin etmiştir. Böylece sûfî velâyet her iki Şiî grubun velâyet anlayışından daha müessir ve yaygın bir hâle gelmiştir. Bu iki sınıf, On İki İmam Şiası ve "İsmailî bâtınî kilise"dir.[5] Doğal olarak bu durum, İslâm-Arap kültüründe irfânî bakış açısında tam bir benzerliğin, özellikle hicrî altıncı asırdan sonra, yaygınlaşmasına sebep olmuştur.

Öte yandan, İrfânın hem metot ve hem de bakış açısı düzeyinde epistemolojik yapısı tamamlanmış olduğu bir zamanda Beyân alanına "taşma"sı, "taşan"ın bünyesinde de bir etkinin meydana gelmesini gerektirecekti. Nitekim bu da, fiilen gerçekleşmiştir. "Sünnî" mutasavvıflar, Beyânı kendilerine mal edince, velâyet düşüncesi, sünnî düşüncenin kategori ve kalıplarına boyun eğmiştir. Onlar da, Beyânî bilgi çerçevesinde velâyeti meşrulaştırmaya girişmişlerdir. Şiî te'vilin dışında bir başka te'vili benimsemeleriyle de, sünnî "kelâm" dairesine bir taraf olarak girmişlerdir. Kelâmın problemlerini benimsemişler, birazdan açıklayacağımız gibi, kavram ve bilgi mekanizmalarını beyân mensubu diğer kelâm grupları gibi, kendi önermelerine uyarlamışlardır.

---

[4] Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Nşr. Alî Abdülvâhid Vâfî, (Kahire, Lecnetü'l-beyâni'l-Arabî, 1957-62), 1074-75

[5] Tabir, Henry Corbin'e aittir. Henry Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaelienne*, (Berg International edition, 1982), 49-56

–2–

Sûfî kaynaklar, velâyetten ilk bahseden sûfînin *Hatmü'l-evliyâ*'nın yazarı Hakim et-Tirmizî (ö. 285 h.) olduğunda birleşir. Hucvîrî'nin dediği gibi, Tirmizî, "zâhirî ve bâtınî bütün ilimlerde devrin imamlarından birisiydi, pek çok kitabı ve sözleri vardır. Metot ve düşüncesinin ana temeli velâyetti; velâyetten, velilerin derecelerinden ve tertiplerine dikkat etmekten bahs ederdi. Metodunun anlaşılmasının başlangıcı, Allah Teâlâ'nın seçtiği velileri olduğunun bilinmesidir. Allah, bütün ilgilerden himmetlerini kesmiş, nefsanî arzu ve isteklerden onları kurtarmıştır. Her birisini bir makama yerleştirmiş ve bir marifet kapısını onlara açmıştır." Hucvîrînin de dediği gibi, Tirmizî'den sonra velâyetin, "tasavvuf ve marifetin esas ve kaidesi" hâline gelmesi sür'atli bir şekilde gerçekleşmiştir![6]

Şianın dışındaki İslâm irfân mensuplarının, "velâyet" hakkındaki ifadelerine, öncelikle onu şeriat açısından tesis etmek ile başlamaları doğaldır. Bu tesis de, Kur'an ve Sünnet'ten, hatta bunlardan da önce bizzat Arap dilinden kelimeye dayanak bulmak ile gerçekleşebilir. Gerek irfânî gerekse beyânî Arapça, Arap aklı için bir ilk başvuru çerçevesidir. Bu çerçevede Hucvîrî'nin bile kitabını Farsça yazmış olmasına rağmen, "velâyeti ispat"ta "veli" kelimesinin filolojik kökeni için Arapçaya müracaat ettiğini görmekteyiz. Şöyle demektedir: "Velâyet meselesine gelince: Velâyet, lügatte yardım demektir. Vilayet ise imaret demektir. Her ikisi de "veli"nin mastarlarıdır. Velâyet, aynı zamanda rububiyet demektir. Bunun için Allah Teâlâ, "*İşte, orada velâyet Allah'ındır*" (Kehf: 44) buyurmaktadır. Çünkü artık kafirler onu rab edinirler, ona rücu ederler ve taptıkları putlardan uzaklaşırlar. Velâyet, aynı zamanda muhabbet anlamındadır. Velinin "feilun" kalıbında meful olarak kullanılması da caizdir. Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi, "*O, salihleri veli edinir*" (A'râf: 196) Çünkü Allah, kulunu fiil ve sıfatları için terk etmez. Korumasının barınağı altında kulunu himaye eder. "Feil" kalıbında mübalağalı ism-i fail olarak kullanılması da caizdir. Çünkü kul, Allah'a itaat etmeyi çok sever ve ibadette devamlı olur ve başkalarından yüz çevirir."[7]

Bir referans çerçevesi olarak Arapçaya dayanmak, mutasavvıflara göre velâyetin muhtevasını tarif edebilir. Buna rağmen, başka pek çok sûfî ıstılahta olduğu gibi velâyeti de ancak Kur'an ve Sünnet'te zikredilmiş olmak tesis eder ve meşrulaştırabilir. Zikredilen iki âyete ilave olarak, bu konuda pek çok âyette veli, velâyet ve evliya kelimeleri zikredilmektedir. "*Sizin veliniz, Allah ve resulüdür.*" (Maide: 55), "*Allah'ın saptırdığı kimse için bir veli ve mürşit bulamazsın.*"

---

6 Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. Es'ad A. Kandil, (Beyrut, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, 1980), 442.
7 *A.g.e.*, 443-44

(Kehf: 17) *"Mümin erkek ve kadınlar birbirlerinin velisidir."* (Tevbe: 71) *"Dikkat ediniz, Allah'ın velileri için bir korku ve hüzün yoktur."* (Yunus: 62) Her ne kadar bu âyetler, zorunlu olarak sûfîlerin velâyete yükledikleri anlamı taşımasalar da, meşhur hadis kitaplarının ve sûfîlerin rivayet ettiği şu hadis, neredeyse sûfîlerin verdiği anlamı ifade etmektedir: "Allah'ın öyle kulları vardır ki, nebiler ve şehitler onlara gıpta ederler." Sahabe, "Onlar kimdir, bize onları tanıt, belki bizler de onları severiz" diye sorduklarında Hz. Peygamber, şöyle demiştir: "Mal ve kazanç olmaksızın, sadece Allah'ın rahmetiyle birbirini seven bir gruptur. Yüzleri nurdur, nuranî minberler üzerindedirler. İnsanlar korktuğu zaman, onlar korkmaz. İnsanlar üzüldüğü zaman onlar üzülmezler." Hadis şöyle devam etmektedir: "Sonra Resulüllah şu âyeti okumuştur: *'Dikkat ediniz, Allah'ın velileri için üzüntü ve korku yoktur.'*" Aynı manada sûfîlerden çok hadis kitaplarının rivayet ettiği bir hadis daha vardır ki, velilere bir çeşit himaye özelliği vermektedir. Hadis, şöyle demektedir: "Kim benim bir velime düşman olursa ben de ona düşman olurum." Başka bir rivayette de, "Kim bir velime düşmanlık ederse, ona harp ilan ederim," buyrulmuştur. Üçüncü bir rivayette ise "Kim benim velime düşmanlık ederse, bana açıkça savaş ilan etmiştir," buyrulmaktadır.

Hucvîrî, bu iki hadisi birbiriyle ilişkilendirerek, şöyle demektedir: "Bu hadiste kastedilen şey, Allah'ın dostluk ve sevgisini tahsis ettiği velilerinin olduğunu bilmektir. Onlar, mülkünün velileridir. Allah, onları seçmiştir ve fiilinin izharı için delil yapmıştır. Onlara türlü kerametler vermiş, nefsanî afetlerden onları temizlemiştir. Nefse uymaktan onları kurtarmıştır. Ondan başka amaçları yoktur, sadece onunla ünsiyet ederler. Bizden önceki asırlarda bulundukları gibi, şimdi de mevcutturlar, kıyamet gününe kadar da varolmaya devam edeceklerdir. Çünkü Allah, bu ümmeti bütün ümmetlere üstün kılmıştır. Hz. Muhammed'in şeriatını koruyacağını da garanti etmiştir." Sonra şöyle devam etmektedir: "Bugün âlimlerin elinde naklî burhânlar ve aklî hüccetler bulunmaya devam ettiği müddetçe, müşahedeye (iyanî, irfânî) dayanan burhân da veliler ve Allah'ın seçkin kullarının elinde bulunmaya devam edecektir. Allah Teâlâ, Nebevî burhânı günümüze kadar baki kılmıştır. Hakkın âyetleri ve Hz. Muhammed (a.s.)'ın doğruluğunun delili sürekli olarak açık olsun diye, velilerini bu burhânı gösterme vesilesi yapmıştır."[8]

O hâlde velâyet, bu ümmetin bekası ve dinin himayesi için zarurîdir. Çünkü velâyet, Allah'ın âyetlerinin zâhir olması ve Hz. Muhammed'in doğruluğunun bekası için gereken "burhânların" üçüncüsüdür: Bu üç burhândan birisi, dayanağı Kitap ve Sünnet olan "haberî burhân"dır. Diğeri, dayanağı "aklî deliller," yani

---

[8] *A.g.e.*, 446-47

görünenden görünmeyene istidlâle dayanan, kelâmcıların delilleri olan "aklî burhân"dır. Üçüncüsü ise "müşahede burhânı"dır. Bu, "nebevî delili" gösteren delildir. Nübüvvet aslında mucizeye dayandığı için, bunun bir uzantısı olan velilerin burhânı da diğeri gibi mucize cinsinden olan şeylere, yani kerametlere dayanır. Bu bağlamda sûfî velâyet, sadece "irfân"ı değil, "kerameti" de ifade etmektedir. Birincisi, bir vahiy olarak, ikincisi ise bir mucize olarak nübüvvetin uzantısıdır. Peygamber'e nispetle mucize, onun doğruluğunun bir belirtisi olduğu gibi, veliye nispetle de keramet, onun velâyet ve doğruluğunun belirtisidir.

Şu hâlde, bizi bu noktada ilgilendiren sûfî irfânın görünümündeki diğer öğelere geçmeden önce, sûfî irfânın bakış açısından hareketle velâyetin iki temel yönünün içeriğini açıklamamız gerekmektedir. Bu iki yön, bir açıdan velilerin irfânı, diğer açıdan ise kerametleridir. İki yön, eşit derecede mucize ve nübüvvet ile kıyaslanabilir.

İslâm sûfîleri, velileri nebilerden sonra sıralamakta ittifak etmişlerdir. Fakat, nebi ve resul arasındaki ayırımları, kendilerini nebi ve veli arasında bir çeşit eşitliğe, hatta mutabakata götürmüştür. Gerçi başta "sünnî" sûfîler olmak üzere irfân mensupları, ifade düzleminde nebilerin derecelerinin velilerinkinden üstün ve şerefli olduklarını göstermesi için söylemlerini kontrol etmede çok hırslı olmuşlardır. Mesele, özellikle "muhaliflere red" ile alakalı olduğu zaman bu tavırları, daha belirginleşir. Bu durumda titizlik, şiddetli bir öfkeye dönüşür. Nitekim, sünnî mutasavvıflardan birisi olan Hucvîrî de, nebilerin üstünlüğünü ve velilerden kıdemli olduklarını onaylamaktadır. Bu konudaki "titizlik" hırsı, sözlerinde gayet net gözükmektedir. Şöyle demektedir: "Meşayihin hepsi, velilerin bütün hâl ve durumlarda nebilere tâbi olduklarında ve onların davetlerini tasdik ettiklerinde ittifak etmişlerdir. Nebiler, velilerden üstündürler. Çünkü, velâyetin nihayeti, nübüvvetin başlangıcıdır. Bütün nebiler velidirler, fakat velilerden nebi olmaz. Nebiler beşerî sıfatlardan kurtulma imkânına sahiptirler, fakat veliler bunu başaramazlar. Nebiler için geçici olan bir hâl, veliler için bir makamdır. Veliler için makam olan ise nebiler için perdedir. Tasavvuf yolunun muhakkiklerinden ve sünnî âlimlerden hiç bir kimse, bu noktada ihtilâf etmemiştir."[9]

Bu ifadelerdeki sert üslûp, açıktır. Hucvîrî, nebilerin velilerden üstünlüğüne dair "icma"dan ayrılarak "veliler, nebilerden üstündür" diye karşı görüş ileri süren iki gruptan bahsederken de bu yaklaşımını pekiştirir. Bu iki gruptan birisi, "Haşeviyeden bir gruptur ki, Horasan Mücessime mezhebi mensuplarıdır"; ikincisi ise "Müşebbiheden tasavvufa sızan bir gruptur. Bunlar da, hululü,

---

[9] *A.g.e.*, 474

Hakk'ın kulunun cismine girmesini, yani intikali caiz görürler. Hak Teâlâ'nın zatı hakkında tecezziyi caiz görürler." Hucvîrînin sözlerinden, velilerin nebilerden üstün olduğunu iddia edenlerin sünnî sûfîlere karşı, onların mantıklarını kullandıkları ortaya çıkmaktadır. Çünkü sünnî sûfîler de, velilerin meleklerden üstün olduğunu ileri sürmektedirler. Nitekim bizzat Hucvîrî açık ve kesin olarak bunu söylemektedir: "Ehl-i sünnet ve meşayihin çoğunluğu, Allah Teâlâ'nın meleklerine Âdem'e secde etmelerini emretmesinden hareket ederek, nebilerin ve velilerden mahfuz olanların meleklerden üstün olduğunda ittifak etmişlerdir."[10] Onlara göre bu durum, secde edilenin zorunlu olarak secde edenden üstün olacağını ifade etmektedir. Bu yaklaşıma dayanarak, sünnîlerin hasımları, kendi mantıklarıyla onları ilzam etmek için şunu ileri sürmektedirler: Veliler meleklerden üstün iseler, aynı şekilde nebilerden de üstün olmaları gerekir. Çünkü bu mantığa göre, kendisine melek gelen şahıs, gelen melekten üstün olmalıdır. Şu hâlde nebiler, Cebrail'den üstündürler. Çünkü Cebrail, onlara gönderilmiştir. Nebiler de velilere gönderildiği için, bütün irfân ehlinin benimsediği akıl yürütmeye göre, velilerin nebilerden üstün olmaları gerekmektedir." Hucvîrî, bu benzeşmenin doğurduğu delile, bunun aksinin doğruluğunu ispat eden bir başka kıyası getirerek şiddetle saldırmaktadır. Şöyle demektedir: "Biz de onlara şöyle deriz: Bir melek elçi olarak bir şahsa gönderildiği zaman, kendisine elçi gönderilen, melekten üstün olur. Nitekim Cebrail, resullere gönderilmiştir ve bütün resuller ondan üstündürler. Fakat bir peygamber, bir gruba veya kavme gönderildiği zaman, nebilerin bütün ümmetlerden üstünlüğü gibi, resulün de bu gruptan üstün olacağında kuşku yoktur."[11]

"Sünnî" sûfîlerin veliler karşısında nebilere tanıdıkları bu "üstünlük", tabir caizse basit bir vazife üstünlüğünü aşmaz. Çünkü bu üstünlük, Allah'ı müşahede etmek, günahlardan masumluk ve mucize göstermek gibi en azından Beyânî İslâm bakış açısında peygamberlere ait olan ayrıcalıkları, velilere de izafe edebilmelerini temin eden bir köprüdür. Böylece "sünnî" sûfîler, 'peygamberlerin mertebesi velilerinkinden üstündür' görüşü ile, velilerin de Allah'ı müşahede edecekleri düşüncesini ileri sürmektedirler. Fakat aralarında bir fark vardır: Veliler, nihayete ulaştıklarında müşahedeyle ödüllendirilir ve insan olarak kalsalar da beşeriyet perdelerinden kurtulurlarken, nebilerin ilk mertebesi müşahededir. Başka bir ifadeyle, müşahede nebiler için başlangıçta gerçekleşirken, veliler için sülûklerinin sonucunda gerçekleşmektedir. Hucvîrî'nin "Nübüvvetin başlangıcı, velâyetin nihayeti değildir; çünkü bunlar birbiriyle mukayese edilemez" diyerek aradaki farkı abartmasına rağmen velilerin müşahede edebileceğini iddia etmek

10 *A.g.e.*, 477
11 *A.g.e.*, 475

nübüvvetin kazanılabileceğinin kapısını açmak demektir. Bu durumda veliyle nebi arasındaki fark şudur: Nebi fıtraten nebi, veli ise çaba ile nebidir. Bu, bazı sûfîler tarafından reddedilse de, bir kısmının açıkça kabul ettikleri, bazılarının ise karşısında sustuğu bir neticedir.

Sünnî sûfîler, müşahede meselesini -açıklamış olduğumuz gibi- kendisine sarıldıkları, nebilerin fonksiyonları gereği velilerden üstünlüğü köprüsünden geçirdikleri gibi, köprünün yolunu da, velilerin "miracı" düşüncesiyle geçmektedirler. Bu alanda da, nebilerin üstünlüğünü tespit ederler. Hucvîrî şöyle demektedir: "Miraç, kurbiyetten ibarettir. Nebilerin miracı, şahsiyet ve cesedin yükselmesiyle gerçekleşirken, velilerin miracı ise himmet[12] ve esrar ile gerçekleşir. Bu da, velinin bulunduğu herhangi bir hâlin kendisine hakim olup, sekr hâline geçmesiyle olur. Bu esnada sırrı kendisinden gaip olduğu vakit, Hakk'a kurbiyetle süslenir. Sahv hâline döndüğü vakit, bütün bu burhânlar kalbinde şekillenir ve bilgileri onda oluşur." Sonra şöyle ilave etmektedir: "Başkasının fikrinin taşındığı yere, şahsiyetiyle taşınan kimse arasındaki fark pek büyüktür!"[13]

Bu "büyük fark(?)", velilere de bir çeşit "ismet" tanımaya müsaade eden şeyin ta kendisidir. İsmet meselesi çok boyutlu bir olgudur; siyasî boyut (Şiadaki imamların masumiyeti) dinî ve ahlâkî boyutuna ilave olarak teşriî boyutu vardır. (Hatadan ve yalandan masum sözleri ve sülûkü, Allah tarafındandır. İkinci olarak da, kendisinde teşri salahiyeti bulunur.) "Sünnî" sûfîler, ismetin ilk iki anlamından sakınmak için ismet yerine "hıfz/korumak" kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Şunu ileri sürerler: Nebiler masum, veliler mahfuzdurlar. Masum ile mahfuz arasındaki fark şudur: Masum, asla günaha düşmez. Hâlbuki mahfuzdan, bazen sürçmeler, nadir olarak da hatalar sadır olabilir. Fakat o zaman, esrarı olmaz."[14] Şu var ki, Kuşeyrî'nin ısrar ettiği bu ayırım, bizzat kendisi tarafından hemencecik aşılmakta ve göz ardı edilmektedir: "İtaatin gerektirdiği bütün hâllere vakıf olmayan ve her türlü hatadan masum olmayan, veli olamaz."[15] Bir başka yerde de aynı anlamı vurgulayarak, şöyle demektedir:

---

[12] Himmet, kalbin bütün ruhi melekeleriyle, kendisi veya başkası hakkında kemâlin meydana gelmesi için Hak tarafına yönelmesi ve niyetlenmesidir. Bkz. Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât.*

[13] Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 476

[14] Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, Nşr. İbrâhîm Besyûnî, 2. bs., (Kahire, el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-amme li'l-kitâb, 1981), II, 105

[15] *A.g.e.*

"Taatlara devamlı olmak, hatalardan ve Hakk'a muhalefetten masum kalmak, velilerin kerametlerinin neticeleridir."[16]

"Sünnî" sûfîler, özellikle velilerin kerametlerini ispat için, Beyân usulunün kitabımızın birinci kısmında açıkladığımız iki ilkesinden yararlanmaktadırlar: Bunlar, tecviz ilkesi ve tevatür sultasıdır. Fakat, bu nokta da, nebilerin velilerden üstünlüğüne dair zikredilen üstünlük köprüsünün korunmasına özen gösterilir. Kuşeyrî şöyle demektedir: "Velilerden keramet zuhuru, mümkündür. Bunun imkânına delil, akıl açısından muhal olan bir şeyin herhangi bir temel ilkeyi ortadan kaldırmaya sebep olmayışıdır. Allah'ın, aklın muhal saydığı o şeyi yaratmaya kadir olmakla nitelenmesi gerekir. Bir şeyin Allah açısından yaratılabilir olması vacip ise hiç bir şey onun gerçekleşmesine engel olamaz." Sonra şunu ilave etmektedir: "Hulâsa-ı kelâm, velilerden kerametlerin zuhuru mümkündür. Marifet ehlinin (mutasavvıflar) çoğunluğu bu görüştedir. Bu gibi menkıbe ve hikayelerin tevatür derecesinde nakledilmesi ise velilerin keramet sahibi olduklarına dair bilgiyi sağlamlaştırır ve bütün şüpheleri ortadan kaldırır."[17]

Her ne kadar "sûfîlerin genel görüşü" bu olsa da, "Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat'in" genel görüşü farklıdır. Özellikle velinin kerametinin nebinin mucizesi gibi, "âdeti bozup, bozmadığı" hususunda olmak üzere bu mesele etrafında çeşitli kelâmî tartışmalar gerçekleşmiştir. Bazıları, "Keramet sahihtir fakat, mucize derecesinde değildir," görüşünü ileri sürmüştür. Buna göre, keramet sadece duanın kabulü, istediği şeyin gerçekleşmesi gibi âdeti bozmayan şekillerdedir. Bazıları ise kerametin, mucize gibi âdeti bozabileceğini ileri sürmüştür. Şu var ki, mucize tek başına mucizelik vasfını taşıyamaz; nübüvvet iddiasıyla beraber mucizelik vasfı taşıyabilir." Hucvîrî bu yaklaşıma dayanarak, ısrarla kerametin de "mucize gibi âdeti bozduğu" görüşünü savunmaktadır: Nitekim ona göre, veli nübüvvet iddiasında bulunmadığı sürece, hiç bir şey kerametinin âdeti bozmasına mani olamaz. Durumu, mucize gibidir. "Çünkü mahiyetleri açısından veli ve nebi arasında bir ilişki yoktur. Nebilerin şerefleri ve velilere karşı üstünlükleri, mertebelerinin üstünlüğü, ismetlerinin safiyeti iledir; sadece keramet ve mucize göstermek veya âdeti bozan fiillerin ellerinde gerçekleşmesiyle üstün olmazlar. Her ikisi de aciz bırakmada eşittir: Derece ve üstünlükte ise birincisi diğerinden üstündür."[18]

Hucvîrî, kerametin âdeti bozduğuna dair hararetli savunmasını, kerametin mucizenin bir benzeri olduğuna vardırmaktadır. Şöyle demektedir: "Kerametin

---

16 Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, tsz.), 208
17 *A.g.e.*, 158-59
18 Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 454

böyle olması, veliyi nübüvvet makamına ulaştırmaz. Çünkü keramet, veliye ait olması itibarıyla, nebinin mucizesinin aynıdır. Nebinin mucizesinin ortaya çıkardığı burhânın aynını keramet ortaya çıkarsa da, birisi diğerini nakzetmez." Sonra şöyle delil getirmektedir: "Görmüyor musun ki, (müşrikler) Mekke'de Habib'i (Habib b. Adiy b. Malik) öldürdükleri vakit, Resulüllah Medine'de mescidinde oturuyor ve kafirlerin ona yaptıklarını sahabesine anlatmaktaydı. Allah, Habib'in gözlerinden perdeyi kaldırmış, böylece o da Hz. Peygamber'i görmüştür. Allah, onun selamını Resulüllah'a ulaştırmış, Resulüllah'ın cevabını da Habib'e işittirmiştir. Yüzünün kıble tarafında olması için ona hitap etmiştir. Hz. Peygamber'in Medine'de olmasına rağmen Mekke'deki Habib'i görmesi, âdeti aşan bir mucize olduğu gibi, onun da Mekke'den Peygamber'i görmesi âdeti bozan ve ona verilmiş bir kerametir." Peşinden de şöyle demektedir: "Duyulardan uzak olanın görülmesinin âdeti bozan bir şey olduğu herkes tarafından kabul edilir. Buradaki gaybetin/uzaklığın zaman veya mekan açısından olması fark etmez. Habib'in mekan olarak ondan uzak olduğu hâldeki kerameti ile, sonraki velilerin zaman açısından Peygamber'den uzak oldukları hâldeki kerametleri eşittir."[19] Bu, şu demektir: Mekke'deki Habib ile Medine'deki Hz. Peygamber arasındaki mekan farkı, sonraki veliler ile nebi arasındaki zaman farkı gibidir. Birisinin âdeti bozması mümkün ise diğerinin de mümkün olmalıdır. Bu da, velilerin keramet olarak, kendilerine bilinmeyen şeyleri haber veren Hz. Peygamberi dinlemelerinin mümkün olduğunu ifade eder.

–3–

"Mekan veya zaman uzaklığı arasında fark yoktur." Bu ifade, sûfî irfânın bakış açısının özünü özetlemektedir. Başka bir ifade ile, temel, muhtemelen de yegâne boyutunu teşkil eden şeyi özetlemektedir. Bu, onun zamanla olan ilişkisinin tarzıdır. "Arif" zamanı, hâdiseler için bir çerçeve veya, şuurî hâllerin devamlılığı gibi, geriye veya ileriye dönüşün mümkün olmadığı sürekli bir akış olarak kabul etmez. Ona göre zaman, mekan gibidir: Arif, zaman içinde geçmişe veya istikbale doğru dilediği tarafa yolculuk edebileceği gibi, zamanda "hazır" veya "gaip" olması da mümkündür.

Zaman kavramının sûfî ıstılahta ender kullanıldığı bir gerçektir. Bu söylemde yaygın olan, "vakit" lafzıdır, onu da şöyle tanımlarlar: "Vakit, kula galip olan şey"; "şimdiki durumundur, mazi ve gelecekle ilişkisi yoktur." Kuşeyrî, Ali b. Ebû Dekkâk'tan naklederek şöyle demiştir: "Vakit, içinde bulunduğun andır. Dünyada isen, vaktin dünyadır; Ukbada isen vaktin ukbadır; sürurda isen vaktin

[19] *A.g.e.*, 455-56

sürurdur; hüzünde isen vaktin hüzündür. Bununla da, -Kuşeyrî diyor- vaktin, insana galip olan hâl demek olduğunu kasteder. Sonra da şöyle eklemektedir: "Sûfî 'ibnü'l-vakt'tir derler. Bununla, sûfînin bulunduğu ana en münasip şeyle ilgilenmesini kastederler. O anda talep ettiği şeyi yerine getirmekle meşgul olur. Bazen de vakti, iradeleri dışında Hakk'ın kendilerinde tasarruf etmesiyle karşılaştıkları şeyler için kullanırlar. 'Falanca, vaktin hükmü iledir' derler. Yani, gaipten kendisine açılan, ihtiyarının dışındaki şeylere teslim olmuştur."[20] Hucvîrî ise bu konuda daha açık bir şekilde şöyle demektedir: "Vakit, kulun mazi ve istikbalden soyutlanmış olarak bulunduğu hâldir. Hak'tan kalbine bir tecelli geldiği ve sırrı cem olduğunda, keşfinde maziyi veya müstakbeli hatırlamaz hâle gelir. Vakit erbabı, şöyle derler: Bizim ilmimiz ne istikbali ne de geçmişi idrake kadir değildir. Bulunduğumuz vakitte Hak'la mesrur oluruz. Yarınla meşgul olduğumuz veya kalbimize geçmişe hayıflanmak duygusu geldiğinde, vakitten perdeleniriz, perdeler de artar. Müridin iki vakti vardır. Birincisi fakd/yitirme, ikincisi vecd/bulma hâlidir. Birincisi ayrılık, diğeri vuslat hâlidir. Her iki hâlde de mürit, hâlinin mağlubu olmuştur. Çünkü Hak'la vuslatında Hak'la vasıl olmuştur. Ayrılık hâlinde ise Hak'tan ayrı düşmüştür. Bu esnada ihtiyar ve iradesi sabit değildir ki, ona göre tavsif edilsin. Kulun irade gücü, hâlinden kesildiği zaman, yaptığı ve gördüğü şey Hak olur."[21]

Geçen ifadelerden, sûfîlere göre "vakit" kavramını iki şeyin tesis ettiği açıktır:

-Birincisi, geçmiş ve gelecekten koparak, şimdiki zamana dalmaktır. Hâl, zaman çizgisini kuşatır, başlangıç ve sonu olmaksızın uzayan bir "an"daki devamlılığı içerir. Bu açıdan sûfî vakit anlayışı, kronolojik ve tabiî zamanın beraberce dışlanmasıdır.

-İkincisi ise ihtiyarın yokluğu, yani acımasız bir cebrîliğin itirafıdır. "Mürid" onda bütün iradesini kaybeder, hareket, fiil ve sakinliği bütünüyle Allah'tan olur. Kuşeyrî, kendisine mahlukattan sorulan bir sûfînin şöyle cevap verdiğini nakletmektedir: "İnsanlar, kudret-i ilâhîyye hükümlerinin üzerlerinde cereyan ettiği suret ve gölgelerdir." Bir başkasının da şöyle söylediği rivayet edilir: "Nasıl ki, cesetler ve ruhlar kendileriyle değil Allah ile kaimdirler, onunla zâhir olurlar, hatıralar ve hareketler de kendileriyle değil, Allah ile kaimdirler. Çünkü düşünce ve hareketler, ceset ve ruhların fer'idirler." Kuşeyrî, bunu şöyle açıkla-

---

20 Kuşeyrî, *Risâle*, 31
21 Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 613

maktadır: "Bu sözden, cevher ve arazların yaratıcısının sadece Allah olduğu gibi, kulların fiillerinin de Allah'ın yaratmasıyla olduğu ortaya çıkmaktadır."[22]

Burada Beyânî bakışın tesiri belirgin olarak ortaya çıkmaktadır: Şöyle ki: Hermetik gnostisizm, "kader"e (Destinee) boyun eğen bedenî fiillerde cebrîliği benimsemektedir. Onlara göre kader, yıldızların tesirinden ibarettir. Başka bir ifade ile kader, yıldızların yeryüzündeki cisimleri yönlendirmesidir. Bu yönlendirmeyi de, yıldızların döngüsel hareketleri temin etmektedir. Buna karşın, psikolojik fiiller alanında ise hürriyeti benimsemektedir. Hürriyet ile, o olmadan, insanın sûfî tecrübe alanına giremeyeceği ve maddî şeylerden yüz çevirmek ve arzulardan uzak durmak gibi tasavvufun kendisinden istediği şeyleri yerine getiremeyeceği irade hürriyetini kastediyorum. Onlara göre bedenin hareketlerindeki cebir, yıldızların tesirinden, başka bir ifadeyle döngüsel hareketlerinin meydana getirdiği tesirle yeryüzündeki cisimleri yönetmesinden ibarettir. Bu, kazayı "yıldızların gerektirdiği şekildeki Allah'ın ilm-i sabıkı", kaderi de "yıldızların hükümlerine göre ölçülerin cereyanı"[23] şeklinde yorumlayarak, İsmailîlerin kendilerine mal ettikleri bir görüştür. Bu, cebr düşüncesini gerektirmez. Çünkü insanın kaderin, yani yıldızların hareketine; ikinci olarak da Allah'ın kazasına, ya da ilmine göre davranmasına rağmen Allah insana bir kudret vermiştir ki, bu kudret ile insan, irade ve hürriyetine göre tasarrufta bulunur. Herhangi bir varlık, sadece ve sadece Allah'ın kendisi için takdir ettiği şeye göre davranmak durumunda olsa da, Allah'ın takdiri, işleri yürütmesi, kuvvet vermesi, hiç kimseyi bir fiili işlemeye veya bir davranışı ifaya veya terke zorlamaz. Bir şeyi yapmaya niyetlenen veya kuvvet sahibi birisi, kendisindeki bu kuvvet ile o fiili işleyeceği gibi, yine bu kuvvet ile o fiili terk edecektir."[24] Böylece İsmailîler, "ihtiyar ve cebir" ya da "zaruret ve hürriyet" karşısındaki Hermesçi tavrı farklı bir şekilde yorumlayarak benimserken, sünnî sûfîler, "sünnî" hatta Eş'arî tavrı korumuşlardır. Onlar da cebri benimsemişler ve bunu, Eş'arîler'in "cebir ve ihtiyar"[25] meselesinde işlevselleştirdikleri cevher ve araz problemine bağlamışlardır. "Sünnî" sûfîleri özellikle Eş'arî tavrı "seçmeye" iten etken, gayet açıktır. "Sünnî" sûfî düşünürlerin amacı, sünnî-Eş'arî meşruiyeti tasavvufa kazandırmaktı. Bu da, fiillerin insan tarafından "yaratılabileceği" görüşünü reddederek, insanın bütün fiillerinin Allah'tan olduğu fikrini benimsemeyi gerektirmiştir.

Bu ara açıklamadan sonra tekrar, sûfîlerdeki vakit kavramına dönüyoruz. Sûfîlere göre vaktin, mutlak bir cebrîliğe boyun eğmenin yanında, şimdiki za-

---

22 Kuşeyrî, *A.g.e.*, 5

23 İhvânu's-Safâ, *Rasâil*, (Beyrut, Dâru sâdır), IV, 73

24 *A.g.e.*, IV, 499

25 Bkz. Kısım 1, Bölüm V, Paragraf 5

manda tam bir istiğrakla gerçekleştiğini söylemiştik. Fakat sûfîlere göre, bir açıdan mazi bir açıdan da müstakbel ile sınırlanan zamansal hâlden farklı başka bir hâl daha vardır. Onlara göre hâl, "vakit"le sağlam ilişkisi olan bir şeydir. Fakat o, zamandan bir cüz değil, "vakte gelen bir tecellidir ki, ruhun bedeni süslemesi gibi vakti süsler."[26] Başka bir ifadeyle, "sûfîlere göre hâl, hiç bir çaba ve gayretleri olmaksızın kalplerine doğan, neşe, hüzün, kabz, şevk, sıkıntı, heybet ve ihtiyaç gibi manalardır."[27] Hucvîrî, hâl ile vakit arasındaki ilişkiyi açıklarken şöyle demektedir: "Şüphesiz ki, vakit hâle muhtaçtır. Çünkü vaktin sefası, hâl ile ve onunla kaim olmakla gerçekleşmektedir. Vaktin sahibi, aynı zamanda hâlin de sahibi olunca, artık değişime uğramaz, vaktinde istikamet sahibi olur. Çünkü değişme, hâl olmadan, vakitte gerçekleşebilir. Vakte hâl bitiştiğinde, bütün günleri vakit olur ve zevali mümkün olmaz. Gelen, giden şeyler, bir gizlenme ve zuhurdan ibaret olur. Bundan önce vakit sahibi, nazilü'l-vakt ve gaflet sahibi iken, şimdi nazilü'l-hâl ve vaktin hakimi olur. Çünkü gaflet, vakit sahibi için caizdir, hâl sahibi için caiz değildir."[28]

Evet, "vakit, mutlaka hâle ihtiyaç duyar." Hâl, vakti dolduran ve onu "vakit" yapan şeydir. Fakat, hâller aynı mesabede değildirler, salikin Allah'a sülûküne göre farklılaşır ve derecelenir.[29] Vakit sahibi, hâl sahibine nispetle mübtedidir. Hâl sahibi, sahibu'l-vakt ile, en üst mertebe olan sahibu'l-enfas arasındadır. Kuşeyrî, bu mertebeyi anlatırken şöyle demektedir: "Nefes, gayp latifeleriyle kalplerin rahatlamasıdır. Sahibu'l-enfas, hâl sahiplerinden daha safi ve daha hassastır. Sahibu'l-vakt mübtedi, sahibu'l-enfas müntehi, sahibu'l-hâl ise ikisi arasındadır. Hâller vasıta, enfas/nefesler ise terakkinin sonudur. Vakitler kalp sahipleri içindir, hâller ruh erbabı için; nefesler ise sır sahipleri içindir."[30]

Hâller zikredildiği zaman makamlar da zıkredilir. "Hâller vergi, makamlar ise kazanımdır" derler. Hâl, müridin çabası ve gayreti olmadan kalbine doğan şeyler, yani iradesinin dışında kendisine arız olan psikolojik durumlar iken makam, "kulun terakki aşamalarında bezendiği edeplerdir; bunlar, kendi tasarrufuyla ona ulaşır, kendi istek ve ısrarıyla gerçekleşir. Her birinin makamı, bu esnada bulunduğu mertebedir. Burada kendisine ait riyazet ile meşguldür."[31] Başka bir ifadeyle, sûfîler, sülûkün edeplerini, müridin Allah yolunda nefsini temizleme ve arındırmada tecrübe ettiği mücahede ve riyazet çeşitlerinin her birisini,

---

26 Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 615
27 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 32
28 Hucvîrî, *A.g.e.*, 615
29 Bütünüyle, İsmâilî davete icabet eden kimsenin İmam'a haccında kat ettiği aşamalar gibidir.
30 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 43
31 *A.g.e.*, 32

makam ismini verdikleri çeşitli aşamalara taksim etmişlerdir. Her bir makama da, vera, tevekkül, sabır, ve zühd gibi sülûk, riyazet ve mücahede çeşitlerini tahsis etmişlerdir. Bir müridin, bulunduğu makamın hakkını ve gereğini ifa etmeden üst bir makama geçemeyeceğini şart koşmuşlardır. Bu bağlamda, meselâ, "kanaati olmayanın tevekkülü olmaz, tevekkülü olmayanın teslimi olmaz, tövbesi olmayanın inabesi olmaz, verai olmayanın zühdü olmaz"[32] demişlerdir. Sûfîlerin makamları, pek çok olduğu gibi tertiplerinde de ihtilâf etmişlerdir. En meşhur tertip şu şekildedir: Tevbe, sabır, şükür, havf, reca, fakr, zühd, tevhit, tevekkül, muhabbet, şevk, üns, rıza."[33]

Geçen ifadelerden sûfîlere göre zamanın -onların tanımlamasına göre kırılgan- bir zaman[34] olduğu ortaya çıkmaktadır. Onlara göre zaman, gaybet ve huzur, sekr ve sahv, hâl ve makamlarda değişme zamanıdır. Bu, psikolojik bir zamandır, kendi ifadeleriyle, "enfüsî zaman"dır. Acaba bu zaman, diğer zamana, yani "mebde ve meâd", "tarih ötesi tarih (târîhu mâ-verâi't-târîh)" zamanına uzanabilir mi?

Gelecek paragraflarda aydınlanacak şey, işte budur.

–4–

Vakit, hâl ve makamlardan bahsettik, şimdi ise bütün bunların ana konumuz olan velâyetle ilişkilerini açıklamamız gerekmektedir.

Saliklerin, derece derece veya üç sınıf oldukları bir vakıadır: Başlangıç aşamasındaki ashab-ı vakt, ortada olan ashab-ı ahval, nihayete ulaşan ashab-ı enfas. Bu sonuncu mertebe ise sadece evliyaya aittir. O hâlde bu mertebe, velâyet mertebesidir. Gördüğümüz gibi nefes, gaybî sırlar ile kalplerin rahatlamasıdır. Bununla kastedilen, salikin tarikatın sıkıntılarından rahata erdiği aşamaya ulaşması-

---

32 *A.g.e.*, 32

33 Meselâ bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Beyrut, Dâru'l-marife), IV

34 Charles Puech, Gnostik zamanı kırılgan bir zaman olarak niteler. Bu zaman, "ârif"in harici âlemle ilişkisini kesen bir takım "keşif"lere nail olması ve ârifin de bununla ilişkisini kesmeye çalışması sebebiyle kopuktur. Tarih ise ârife nispetle mitolojinin bütünüyle kapladığı bir katmandır. Zamansızlık da, mitolojik bir şekilde yorumlanır. (Meselâ İbn Arabî'de göreceğimiz gibi.) Böylece Grek tasavvurunda zaman, yıldızların dairevî hareketlerine tâbi olan dairevî/döngüsel bir zaman; Hıristiyanlıktaki zaman tasavvuru yaratılışın başlangıcından kurtuluş gününe uzanan bitişik bir zaman anlayışı iken, irfânî zaman anlayışı kırılgan ve kopuk bir zaman tasavvurudur. "Genel olarak," diyor Puech, "irfânî tefekkür bütün olarak zamanın inkâr edilmesine veya en azından aşılması ve geçilmesine meyletmektedir." Bkz. Charles Puech, *En quete de la gnose*, (Paris, Gallimard, 1978), I, 215 et Suite.

dır. Bu da, amacı olan vuslata ermesinden ibarettir. Vuslatın en alt mertebesi, kulun kalbiyle Hakk'ı müşahede etmesidir. Salikin kalbinden perde kalkıp, kendisine Hak tecelli edince, "şimdi salik vuslata erdi"[35] denilir. Bu da, müşahede ve mükâşefedir. Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin dediği gibi, "Gözlerin mükâşefesi basiretlerdir; kalplerin mükâşefesi ise vuslattır."[36]

Sûfîler bu hâli, yani aşağı yukarı aynı manadaki kavramlardan ibaret olan vuslat, mükâşefe, fena veya Allah'la ittihat anlamındaki "tevhit" hâlini, Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadisle temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Allah'ın velileri için bir şarabı vardır ki, ondan içtikleri zaman sekr hâline girerler. Sekre kapılınca neşelenirler; neşelenince huzura ererler; huzura kavuşunca oynaşırlar, oynaşınca kurtulurlar; kurtulunca vuslata ererler; vuslata erince de sevdikleriyle aralarında fark kalmaz." Yani onunla birleşirler ve benliklerinden geçerler. Sünnî sûfîler bu tevhit hâlinden maksat "zatı değil de, beşerî sıfatları ilâhî sıfatlarla değiştirmektir; hangi beşerî sıfat ortadan kalkarsa ilâhî bir sıfat onun yerini alır; bir hadisin de ifade ettiği gibi, 'Hak onun görmesi ve işitmesi olur'[37] diyerek, bu tevhidin anlamını hafifletmeye çalışmışlardır. Aynı amaçla, "cem" ve "cem'u'l-cem" arasında ayırım yaparak, şöyle demişlerdir: "Nefsini ve mahlukatı var kabul edip, bunların Hakla kaim olduğunu müşahede edenin makamı cemdir; hakikatin hükümranlığının galebe ve istilasıyla her türlü "başkalık" görmekten sarf-ı nazar etmekten dolayı nefsin selamette olması, cemu'l-cem makamıdır."[38] Bu makam, Hucvîrî'nin ifadesine göre, "velâyetin kemâlidir." Hucvîrî, sûfîlerin fena hakkındaki düşüncelerinin tartışmasını şöyle bitirir: "Bütün bunların gerçeği şudur: Kulun varlığından fenası, Hakkın celâlini görmesi ve azametinin müşahede etmesiyle gerçekleşir. Hakk'ın celâlinin galebesiyle kul, dünya ve ahireti unutur. Hâller ve makamlar, niyetinin yanında küçülür, hâlinin karşısında kerametler silinir; aklından ve nefsinden fani olur, fena fi'l-fenayla fani olur, dili hakkı söyler, cesedi başlangıçta Âdem'in belinden çıktığı zamanki gibi huşu duyar ve boyun eğer."[39] İşte, âriflerin "meâd"ı budur. Bu, "başlangıca", başlangıç noktasına dönmektir.

Şüphesiz ki "meâd" görüşü, ardından, "mebde" görüşünü çağrıştıracaktır. Herhangi birisi hakkındaki bir yaklaşım, diğeri hakkında da bir nazariyeyi gerekli kılmaktadır. Sünnî sûfîler, birinci bölümde açıkladığımız gibi, bu meselede

---

35 *Mustalahât-ı sûfiyye*
36 Tûsî, *el-Lüma*, 442
37 *Mustalahât-ı sûfiyye.*
38 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 36
39 Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 486

ketum davransalar, ashab-ı "şatah"da "fena" hâlini ifadeyi, 1/0 = sonsuzluk denklemine sokmak ile sınırlamış olsalar da, "sünnî" sûfîlerin imamları kabul ettikleri Cüneyd, nazariyenin özünü açıklamakta tereddüt etmez. Bu nazariye, İsmailîlerde "imamiyye" formuyla gördüğümüz, Hermetik mebde ve meâd nazariyesidir. İsmailîler ve Şianın dışında, sünnî sûfîlerde de bu nazariyeyi "sünnî" bir form ile göreceğiz. Anlaşıldığı kadarıyla Cüneyd, bu formu ilk teşkil eden kişidir.

Cüneyd, ehl-i zâhir, yani "avam tevhidi" olan "Kıdemin hâdisten ifradı" yani, kıdemi Allah'a ait görmek; başka bir ifadeyle "Allah'ın vahdaniyet ve kıdemini ikrar etmek" ile, "zamanın şeklî kategorilerinden sermedî genişliğe çıkmak" olan "havas tevhidi"ni birbirinden ayırt etmektedir.[40] Bunu şu sözüyle açıklar: "Tevhit, kulun Allah'ın kudreti önünde bir gölge gibi olmasıdır. Hakkın tedbirinin tasarrufları, kulun üzerine akar. Bunlar, tevhit denizlerinin dalgalarında, kudret hükümlerinin mecralarındadır. Kul, kendisinden, halkın onu davetinden ve onlara cevap vermekten fani olmuştur. Hakkın kurbiyetinin hakikatinde, vahdaniyetinin ve varlığının hakikatleriyle fena bulmuştur. Çünkü Hak, dilediği şekilde kulunda kaim olduğu için, kulun his ve hareketi gitmiştir. Bu da, kulun nihayetinin evveline rücu etmesi ve var olmadan önce nasıl idiyse öyle olmasıdır."[41]

"Kulun nihayetinin başlangıcına dönmesi ve olmadan önceki hâli gibi olması" sûfîlere göre tevhittir. "Fena" diye ifade ettikleri şey de budur. Allah ile bu çeşit "ittihat"ı, bazı çağdaş yazarların modern Batı felsefesinin bu kavrama yüklediği anlamdaki "vahdet-i vücud"dan ayırt etmek için "vahdet-i şuhud" ismini verdikleri şey de budur. Olabilir! Fakat, olmadan önce kul nasıldı? "Mebde"e taalluk eden bu sorunun cevabı, Cüneyd ve sonraki "sünnî" sûfîleri misak âyetini kullanmaya yöneltmiştir. Bu âyet şudur: "*Rabbin Âdem oğullarının bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendine şahit tuttu ve dedi ki: 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' Onlar da 'Evet, sen bizim rabbimizsin' diye cevap verdiler.*" (A'râf: 172) Cüneyd, bu âyeti açıklarken ve ona fena bağlamındaki izahına şer'î ve Kur'anî bir meşruluk kazandırmak için işlev yüklerken şöyle demektedir: "Sadece kendi varlığıyla var oldukları hâlde Allah'ın onlara hitap ettiğini haber vermektedir. Çünkü onlar kendileri için değil Hak için vardılar. Bu esnada Hak, kendisiyle başkasının bilemediği bir şekilde var idi. Onlar, kendi katında, ezel âleminde, ahadiyet mertebelerinde yarattığı kimselerdir. Kendi iradesiyle onları

40 Kuşeyrî, *A.g.e.*, 35
41 *A.g.e.*, 135; Tûsî, *el-Lüma'*, 49

nakletmiştir. Sonra onları zerre gibi yapmıştır. Meşîetiyle onları meydana çıkarmış, Âdem'in sulbüne yerleştirmiştir."[42]

Kapalı ve açık bir ifade! Yapısından sarf-ı nazar ederek, sadece manasına dikkat ettiğimizde ifade kapalıdır. Bu bölümün başında naklettiğimiz Hermes'in rüyasının zaviyesinden ve Hermetiklerin dinî-felsefî mebde ve meâd görüşlerinin ışığında okuduğumuzda ise açıklığa kavuşmaktadır. Diğer sûfîlerde olduğu gibi Cüneyd'in bu ibaresindeki "ahadiyet" mertebesi de, Hermes'in ilk gördüğü ve tek başına her şey olan "nur"dur. Bu "ahadiyet" mertebesi, Yaratıcı İlâh'a, yani Akl-ı Evvele izafe edilen "vahidiyet" mertebesinden öncedir. Çünkü vahid, ikiyi sonra da üçü, yani çokluk ve artmayı çağrıştırmaktadır. Bu, bizzat Hermes'in müşahedesinde gerçekleşen şeydir. Nurla belirginleşen şeyin soyutlanması ve en üste çıkmasıyla, aklın "üretkenliği" tamamlanmış olur. Aynı şekilde nuranî kesafet, yani zulmet de en alta sızar. Cüneyd'in "onları zerreler kılar, meşîetiyle onları var kılar ve Âdem'in sulbüne bırakır" ifadesi ise bize iki kavramı hatırlatmaktadır. Bunları, İbn Arabî kendisinde ışık ve karanlığın temeyyüz ettiği Hermetik nurun karşılığında kullanmaktadır. Bu iki kavram, bir açıdan hebâ veya amâ, bir açıdan da ayan-ı sabitedir. Bunlar, İsmailîler tarafından "birinci heyulâ ve suret" olarak isimlendirilmiştir. Cüneyd'in ifadesindeki meşîet ise iradedir ve Hermes'in rüyasındaki "Kelime/Logos"ye, yani Yaratıcı İlâh'a tekabül etmektedir. Bu durumda, Cüneyd'in "onlar, ezel âleminde, ahadiyet mertebelerinde kendi katında yarattığı kimselerdir, sonra da meşîetiyle çıkartarak, Âdem'in sulbüne bırakmıştır" ibaresinin anlamı şöyle olmaktadır: İlâh-i Müteal, irade ve meşîetiyle beşeriyeti nakletti; yani, Akl-ı evvel vasıtasıyla beşeriyeti sadece kendisinin her şeyi kaplayan bir nur olarak yegâne varlık olduğu ezelî ahadiyet mertebesinden, ya da "Amâ" mertebesinden; İbn Arabî'nin dediği gibi, ma'dûm ve mevcut olan "ayan-ı sabite" hâlinden, kesif nuranî hâle nakletmiştir. Bu hâl, Hermes'in müşahedesindeki ifadeye göre "kuru tabiat" veya İbn Arabî ve başkalarının ifadesine göre "Hebâ"dır. Daha sonra ise onları, Âdem'in sulbüne bırakmıştır. Yani, Hermes'in müşahedesinde ve İsmailî felsefede neredeyse aynı şekilde gördüğümüz, semavî Âdem'in sulbüne bırakılmışlardır.

İbn Arabî hakkında, eski yeni tasavvuf araştırmacıları ihtilâf etmişlerdir. Bazıları onun vahdet-i vücudu[43] benimsediğini söylerken, bazıları ise Cüneyd ve

---

[42] Cüneyd, *Kitâbu'l-mîsâk*, (Beyrut, el-Câmiatü'l-Lübnaniyye, Külliyyetü'l-âdâb)

[43] Burada İslâm düşüncesinde bilindiği şekli ile vahdet-i şuhud ile Avrupa düşüncesinde bilindiği şekli ile panteizm arasındaki farka işaret etmek gerekir. Cüneyd, Hallâc, İbn Arabî ve diğer sûfîler gibi tevhit, fena ve ittihat düşüncelerini ifade eden Müslüman sûfîlerin hepsi, "Allah her şeydir, ("Cübbemin içinde sadece Allah vardır" veya daha genel bir ifade ile "Allah'tan başka varlık yoktur"), "Allah'tan başka mevcut yoktur" derler. Âlem ise Allah'ın tecellilerinden ibarettir. Avrupa düşüncesinde ise durum bütünüyle bunun tersinedir. Panteizm, Plotinus'tan

diğer sûfîler gibi "vahdet-i şuhud" yani "tevhit" ve "fena" görüşünde olduğunu söylemektedir. Gerçek şudur ki, İbn Arabî'yle kendisinden önceki sûfîler arasındaki fark, asla bir sistem farkı değildir. Aradaki fark sadece sistemin ve esasların gerçeğini açıklamadaki bir derece meselesidir. Vahdet-i şuhud veya fena nazariyesi, vahdet-i vücud veya en azından "mebde" ve "meâd" hakkında bir nazariye gerektirmektedir. Nitekim, Cüneyd'de gördüğümüz şey de buydu. Cüneyd, tevhidi "kulun sonunun başlangıcına dönmesi ve olmadan önceki hâli üzere olmasıdır" diye tanımlamaktadır. İşte, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud hakkındaki nazariyesi de budur: Aralarındaki bütün fark, İbn Arabî'nin tafsilatlı olarak açıklamasına rağmen, söylediği gibi "ashab-ı esrar"dan olmasına rağmen, Cüneyd ve benzerlerinin "ashab-ı hâl" olmalarıdır. Şu hâlde, bu sırları tanıyalım ve bu hâllerin zımnında, doğal olarak sûfî velâyet sırlarının hulâsasını öğrenelim.

–5–

İbn Arabî, sisteminin esasının yoğun bir özetini soru cevap tarzında bizlere sunmaktadır:

"Birinci Fasıldan Altıncı Bab: Ruhanî yaratılışın başlamasının ve ilk yaratılanın bilinmesi: Kimden var oldu, nerede var oldu, hangi misal üzere var oldu, niçin var oldu, amacı nedir? Büyük ve küçük âlemlerin feleklerinin bilinmesi." Bu şekilde isimlendirdiği başlığın altında şöyle demektedir:

- "Yaratılışın başlangıcı, Hebâdır.

- Onda ilk varolan şey Hakikat-ı Muhammediyye-i Rahmaniyye'dir. Mekân olmadığı için onu sınırlayacak "nerede" sorusu yoktur.

- Neden var oldu?

- Varlık ve yoklukla tavsif edilemeyecek Hakikat-ı malumeden (Müteal'in katında) var oldu.

Hegel'e kadar "âlem bir bütün olarak Allah'tır" düşüncesini ifade eder. Allah sadece âlemin aracılığıyla bulunur. Onun âlemden ayrı, farklı bir varlığı yoktur. Böylece İslâm tasavvufunda vahdet-i vucud, âlemin sadece Allah'ın tecellileri olarak mevcut olmasını ifade ederken Avrupa düşüncesinde "Allah bir bütün olarak âlem şeklinde vardır" tasavvurunu ifade etmektedir. O hâlde İbn Arabî'nin Avrupa düşüncesindeki panteist anlamıyla bir vahdet-i vücud görüşüne sahip olup olmadığı üzerindeki tartışma, onun düşüncesinin temel olarak Cüneyd ya da Hallâc'ın anlayışlarından farklı olduğunu ileri sürmek geçersiz bir iddiadır. Çünkü İbn Arabî ile onlar arasındaki fark bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi, Cüneyd ve Hallâc'ın "vahdet"ten "hâl" sahibi bir insan olarak konuşmalarına rağmen, kendisinin, vahdetten "esrar" sahibi birisi olarak bahs etmesidir. Onlar işaret eder, kendisi ise açıklamıştır.

- Nerede var oldu?

- Hebâda

- Hangi suret üzerine varoldu?

- Hakkın suretinde malum olan suret üzerine. (Yani onun misali üzere)

- Niçin varoldu?

- İlâhî hakikatleri izhar etmek için

- Gayesi nedir?

- Karışımdan kurtulmaktır. Her âlemin hazzını, karışım olmaksızın menşeinden bilir. Gayesi, hakikatlerini izhar etmek; büyük felekleri, -ki bu sûfîler topluluğuna göre insanın dışındaki âlemdir-, küçük âlemi, yani âlemin ruhu olan insanın illet ve sebebini, makamlarının feleklerini, hareketlerin ve tabakalarının tafsilatını bilmektir."[44]

Bir defa daha Hermes'in rüyasının muhtevasını hatırlarsak, kolaylıkla aşağıdaki sözlüğü oluşturmamız mümkün olacaktır.

- Hebâ veya İbn Arabî'deki "Amâ", Hermes'in müşahedesinde aşağıya inen nuranî kesafettir; rutubet tabiatını teşkil ederek âlemin maddesine dönüşecektir.

- İbn Arabî'deki, hakikat-ı Muhammediyeye, Hermes'in müşahedesindeki "Kelime", yani Müteal ve Yaratıcı İlâh'ın birinci oğlu tekabül etmektedir. Bu, İsmailîlere ve İbn Arabî'ye göre Akl-ı Evvel'dir.

İbn Arabî'nin isimlendirmesiyle, adem ve varlık ile tavsif edilemeyen ve "ayan-ı sabite" diye isimlendirdiği hakikat-ı malume, yaratılmadan önce âlemin ilm-i ilâhîde olması gibi, Hakkın ilminde bulunan ilmî suretlerdir. Bizzat İbn Arabî'nin ifadesiyle bunlardan birisi de, Akl-ı evvel yani Hakikat-ı Muhammediye'dir. İbn Arabî'nin açıkladığı gibi bu Akl-ı evvel, "ilâhî hakikatleri izhar etmek için" var olmuştur, ayrıca âlemin yaratıcısıdır. Mevcudatı, ilm-i ilâhîdeki bilkuvve varlıklarından âlemdeki bilfiil hâllerine çıkartan odur.

- İbn Arabî'nin ifadesiyle yaratıkların amacı olan **karışımdan kurtulmak** ise Düalistlerin ifadesine göre 'nurun zulmetten', sûfîlerin ifadesiyle ise 'ruhun bedenden' kurtulmasıdır. İkisi de aynı anlamdadır. Aynı zamanda her ikisi de Cüneyd'in, "Kulun sonunun başlangıcına dönmesi ve olmadan önceki gibi olması" dediği şeyin aynıdır.

---

44 Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (Beyrut, Dâru's-sadr, tsz.), I, 117

İbn Arabî, bu karışımı Beyânî bir üslûpla açıklayarak şöyle demektedir: "Allah âlemi isimlerinin saltanatını izhar için yarattı. Çünkü makduru olmayan kadir, ikramına mazhar olmayan cömert, merzuku olmayan razık, mansuru olmayan yardım eden, merhumu olmayan rahim tesiri olmayan hakikatlerden ibarettir. Dünya âlemini, hamurdaki iki kabzanın karışımı olarak karıştırmıştır. Sonra şahısları birbirinden ayırmış; bunlardan her birisinden biri şuna, diğeri buna girmiş, hâller bilinmez olmuştur. Böylece bilginler, çirkini temizden, temizi de çirkinden çıkartmada derecelendi. Âlemin amacı, bu karışımdan kurtulmak ve iki yaratılışın birbirinden ayrılmasıdır. Ta ki, her birisi kendi özellikleri ile bağımsız kalsın! Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Allah temizi, kirliden ayırt eder.*" (Enfal: 37) Habisi üst üste koyar, toparlar ve hepsini cehenneme doldurur. Kendisinde bu habisten bir şey kalarak ölen, mahşer günü müminler ile haşr edilmez. Fakat, onlardan bazısı karışımdan ve hesaptan kurtulur, bazısı ise sadece cehennemde bundan kurtulur. Bu insanlar kurtulduğu zaman, artık şefaat edilen kimseler olurlar. Bu âlemde iki kabzanın birisinden kurtulan ise kendi hakikatine göre, kabrinden ya cennete veya azap ve cehenneme intikal eder. Artık o insan da kurtulmuştur. İşte âlemin gayesi budur. Bu iki hakikat de Hakk'ın zatında sahip olduğu iki sıfata racidir."[45]

Şüphesiz ki, bu son paragrafı da ilave etmek gerekmiştir. Yoksa, bu olmadan "mebde" Düalistlerin ileri sürdüğü gibi, nur ve karanlıktan ibaret olarak, iki tane olmaktadır. Hâlbuki İbn Arabî, İslâm çerçevesinde ve de Hermetik dinî felsefenin ilkesinden konuşmaktadır. Bu ilke, "Müteal"i birinci hakikat gibi vazeder ve "Nur"a yani, "Müteal"e ezelî varlıkta öncelik tanır.

Âlemin gayesi, bu karışımdan kurtulmak ve iki kabzanın ayrılmasıdır. Böylece, her birisi kendi âlemiyle kalacaktır. Resuller, nebiler ve veliler bunun için vardır. Şu hâlde bu noktada esas hareket noktamıza, nübüvvet ve velâyet meselesine dönelim ve bu konularda Şeyhu'l-Ekber ve Kibrît-i Ahmer, velilerin piri, Muhyiddin İbn Arabî'nin görüşünü inceleyelim!

İbn Arabî, kendisine göre velâyetten ibaret olan **"nübüvvet-i amme"** ile risâletten ibaret olan **"teşriî nübüvveti"** birbirinden ayırt etmektedir. Bu ayırım ile, risâleti öncelikle nübüvvet, ikinci olarak da velâyet üzerine tesis etmeyi amaçlarken, bir açıdan da velâyetin sürekliliğini tespit etmek istemektedir. Şöyle demektedir: "Velâyetin önceliği vardır, ayrıca sürekli olur ve asla zeval bulmaz. Derecelerinden ikisi nübüvvet ve risâlettir. Bazı insanlar buna ulaşırlarken, bazı insanlar ulaşamazlar. Bugün ise nübüvvet derecesine -Teşriî nübüvvet- ulaşılamaz. Çünkü, kapısı kapalıdır. Velâyet dünyada ve ahirette ortadan kalkmaz.

45 *A.g.e.*, 120

Gerek nübüvvetli, gerek özel nübüvvet ve gerekse nübüvvetsiz olsun velâyetin, "evvel, ahir, zâhir, bâtın" (:Allah'ın isimleri) hükmü vardır. Veli, Allah'ın isimlerindendir. Fakat nebi veya resul diye bir ismi yoktur."[46] Böylece, "Allah'ın büyük kulları, kendi zamanlarında nübüvvet devrine nispetle nebiler mesabesinde olmaktadır." Velâyet, nübüvvet-i ammedir. Çünkü Resulüllah'ın gelmesiyle kesilen nübüvvet, teşri' nübüvvetidir, makamı değildir. Hiç bir şeriat, Resulüllah'ın şeriatını nesh edemez veya hükmüne bir şey ilave edemez. İşte kesilen ve kapısı kapanan şey budur, nübüvvet makamı değildir. Çünkü Hz. İsa'nın resul ve nebi olacağında ve ahir zamanda, bizim şeriatımızla adil ve doğru hükümler vermek için ineceğinde şüphe yoktur. Hz. İsa, ne kendi şeriatıyla ne de İsrail oğullarından bir nebinin Allah'a ibadet ettiği bir başka şeriatla hükmedecektir."[47]

Şu hâlde kesilen nübüvvet, sadece, hadleri ve hükümleri bildiren teşri' nübüvvetidir, velâyet veya nübüvvet-i amme ise -ilham ve irfân nübüvveti- kesilmeyecektir. Hatta, velilerin şahsında dün olduğu gibi, bugün de devam etmektedir. Nebiler, Allah'ın ibadet etmeleri için kendilerine tahsis ettiği bir takım ibadetleri olan velilerden başkası değillerdir. Bu özel ibadetleri, tebliğ etmekle mükellef değillerdir. "Nebiler de velilerdendir. Allah nübüvvet ile onları dost edinmiştir. Bu insanlar, kendisi için yarattığı kimselerdir. Onları, kendi hizmetine seçmiştir. Diğer kulları arasından onları huzurunda bulundurmakla ayrıcalıklı kılmıştır. İbadet edecekleri şeyleri kendilerine farz kıldı. Bunların bir kısmını, başkalarına bir farziyet olarak tebliğ etmelerine müsaade etmemiştir. Nübüvvet makamı, velâyetteki özel bir makamdır... Velâyet genel nübüvvettir, teşri nübüvveti ise velâyette özel bir nübüvvettir. İlâhî hitapta yükseliş makamıdır. Nübüvvet makamı ise hitapta yücelmedir... Velilerden bir sınıf da, resullerdir. Onlardan bir kısmı bir grup insana tebliğ ederler veya bütün insanlara ilâhî daveti ulaştırırlar. Bu genel risâlet, sadece Hz. Muhammed (s.a.v.) için gerçekleşmiştir. Tebliğ makamı, yalnızca risâlet diye ifade edilen şeydir."[48]

Bu tasnifin ortaya koyduğu birinci sonuç, **nübüvvetin velâyet gibi bir kazanım olduğudur.** Çünkü velâyet, yani asıl devam ettiği sürece, iktisap ile gerçekleşirken, fer'inin de böyle olması münasiptir. Kelâmcıların nübüvvetin kesbîliğini reddetmelerinin sebebi, teşri nübüvveti ile genel nübüvveti ayırt etmemelerindendir. Teşri, "ehl-i nazarın ihtisas diye ifade ettiği şeydir ve bununla nübüvvetin müktesep olmayışını kastederler. Nübüvvetin kesple olabileceğini iddia edenler ise bununla, ne kendileri ne de başkası için, teşri salahiyeti olmak-

---

46 *A.g.e.*, III, 101
47 *A.g.e.*, II, 3
48 *A.g.e.*, II, 24

sızın Allah katındaki özel mertebeye ulaşmayı kastederler. Nübüvvetten sadece teşrii ve hükümlerin tespit edilmesini anlayan kimse, kesbîliği reddederek "seçilmişlik" görüşünü benimser." Fakat nübüvveti genel anlamıyla anlayan kimse, ise şöyle düşünür: "Nübüvvet, Allah katında insanların ulaşabileceği bir makamdır, büyüklere aittir; şeriat getiren nebiye tahsis edildiği gibi, şeriat getiren bu nebinin yaşayan sünnetine tâbi olan kimseye de tahsis edilebilir. Bu makama, nebiye tâbi olduğu için kendisi için de velâyet gerçekleşen tâbi açısından bakılırsa, müktesep; bu ittiba için çalışmak da iktisap olarak isimlendirilir. Gerçi, kendisi için veya başkasına tebliğ edeceği bir şeriat ona gelmez."[49]

Nübüvvet ve risâletin velâyet üzerine tesis edilmesi ve şeriatı getiren nebinin tâbileri için de nübüvvetin müktesep olabileceğini söylemekten çıkan ikinci netice, **velilerin, nebilerin ilmine varis olacaklarıdır.** Veliler, sadece nebilik özellikleri ile değil, resullük özellikleri ile de sahip oldukları ilme varistirler. İbn Arabî'ye göre bu, "Alimler, nebilerin varislerdir" diye bilinen hadisin anlamıdır. "Çünkü nebiler, ne dinar ne de altın miras bırakırlar, onlar arkalarında sadece ilim bırakırlar." İlim verasetinin anlamı şudur: "Velilerimizden kâmil varis, -İbn Arabî diyor- Resulüllah'ın şeriatıyla Allah'a ulaşan kimsedir. Ta ki, Allah bu kişinin bâtınına inayetinin tecellisiyle, nebisi Hz. Muhammed'e indirdiği şeylerin anlamını kalbine açar. Kitabını anlamakla onu rızıklandırır. Onu, bu ümmet içinde muhaddes[50] (sezgi sahibi) yapar. Fakat varis, ne şeriat getirebilir, ne de sabit bir hükmü neshedebilir; sadece onu açıklar. Çünkü o rabbından bir delile dayanır, ilminde basiretlidir. Kur'an'a uymasının doğruluğu ölçüsünde, onu Allah'tan bir şahit olarak tilavet eder. Bu kimse, Allah'ın âyet-i kerimede "*Basiret üzere Allah'a davet et*" (Yusuf: 108) diye tavsif ettiği nebisiyle, bu sıfatta müşterektir. Onlar, varisler ve Allah'a basiret üzere davet edenlerdir. Çektikleri sıkıntı ve belalarda da, nebilere ortaktırlar. Nitekim Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: "*Allah'ın âyetlerini inkâr edip, haksız yere nebilerini ve insanlardan iyiliği tavsiye eden kimseleri öldürenler...*" (Al-i İmran: 21) Onlar varislerdir; davette olduğu gibi sıkıntı da onları nebilere ortak kılmıştır."[51]

Üçüncü netice şudur: Veliler, nübüvvet ve risâleti tesis eden velâyette ortak oldukları için, **Allah** ehl-i zâhire yani fakih ve kelâmcılara vermediği **bazı özel sırları kendilerine tahsis etmiştir.** Örnek olarak, Allah'ın Muhammedî şeriatta kendilerine farz kıldığı bir takım şeylerin sıhhatini, âlimlerin bu şeyleri bilemeyeceği açıdan bilmeleri zikredilebilir. Çünkü, ilimlerini ölülerden alan fakihler

---

[49] *A.g.e.*, II, 3

[50] Muhaddesler, gerçekleşmiş veya gerçekleşecek olaylar hakkında Allah'ın kendilerine bilinmeyen şeyleri haber verdiği kimselerdir.

[51] İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 250-51.

ve hadisçilerin sonra geleni, bu konuda (:ilimde) zann-ı galip üzeredir. Çünkü nakletmek, bir şahitliktir ve tevatüre ulaşması güçtür. Sonra tevatür yoluyla ilim ifade eden şeylere daldıkları zaman, hüküm verdikleri şeyde bu bilgi tevatür mesabesinde olmaz. Çünkü naslar kapalıdır, bu lafızdan onu anlama yetenekleri oranında bir şey alırlar. Bu sebeple de, ihtilâf etmektedirler. Bu meselede, kendilerine ulaşmamış ve vardıkları sonuçla çelişen bir başka nas bulunabilir. Nasları getiren nebinin, bu lafızda hangi sonuca hükmetmiş olduğunu bilemezler. Ehlullah, bu bilgiyi keşifte açık bir şekilde, rüyada da sarih nas olarak Resulüllah'tan almışlardır. Bazen de, Rablerinin katından sahip oldukları bir delil veya insanları Allah'a davet ettikleri bir basiret ile bu ilimleri Allah'tan almışlardır."[52] Binaenaleyh, bu insanlar bu açıdan sadece veli değil, **aynı zamanda "velilerin nebileridir."**

Bu "velilerin nebilerinin," Allah'tan ve Peygamber'den "keşif" yoluyla nasıl bilgi aldığını açıklama sadedinde İbn Arabî şöyle demektedir: "Bu ümmetteki, velilerin nebilerinin durumuna gelince: O, Hakk'ın herhangi bir tecellisinde yerleştirdiği kimsedir. Kendisi için Hz. Muhammed ve Cebrail mazharlarını ikame etmiş ve bu ruhanî mazhar da kendisine Muhammed (s.a.v.) mazharına ait olan meşru hükümlerin hitabını işittirir. Bu hitabı bitirip, bu velinin kalbinden ürperdiği zaman, bu makamın sahibi bu hitabın içerdiği ümmet-i Muhammed'e ait bütün şer'î, pak hükümleri bilir. Veli, bu mertebede bulunmakla bu ümmete tebliğ etmekle memur olduğu makamda meydana gelen ilmi, mazhar-ı Muhammedî'nin aldığı gibi alır. Nefsine döner, Muhammed (s.a.v.)'in mazharı olan Ruhun kendisine hitabını anlar. Bu haberin sıhhatini yakin, hatta mutlak kesinlik olarak bilir. Veli, bu nebinin hükmünü alır, rabbından bir delile dayanarak bununla amel eder."[53]

Sadece bu kadar da değil! **Allah'ın Hz. Muhammed'in mazharını kendisine "tahsis ettiği" bu veli, Cebrail'den vahiy alır, bizzat Hz. Muhammed gibi şeriatı Cebrail'den öğrenir. Bu veli, peygamberin hadisini doğrudan ve isnada ihtiyaç duymadan kendisinden tashih edebilir.** Böylece: "Nice zayıf hadis vardır ki, ravilerinden birisi uydurmacı olduğu için isnadındaki zaaftan dolayı kendisiyle amel terk edilmiştir. Aslında bu hadis, sahih olabilir. Bu yalancı da, hadisi doğru olarak söylemiş ve hadisi uydurmamış olabilir. Muhaddis sadece nakline güvenmediği için bu hadisi terk etmiştir. Yalancının tek kaldığı veya hadis sadece kendisine dayandığı zamanlarda, bu böyledir. Bu hadisin naklinde bir de sika ravi varsa, ve yalancı hadisi onunla beraber dinlemişse, bu güvenilir zincir sebebiyle hadis kabul edilir. İşte bu güvenilir ravi, velidir. Hadisi, ihsan,

---

52 *A.g.e.*, I, 198
53 *A.g.e.*, I, 150

iman ve İslâm hadisinde[54] Cebrail'in Peygamber'le konuşmasını ve onu tasdik etmesini dinleyen sahabe gibi, hakikat-ı Muhammediyeye ilka eden Cebrail'den dinlemiştir. Veli, hadisi Peygamber'in hakikatine ilka eden ruhtan dinlerse, hadisi bizzat nebiden dinleyen sahabe mesabesinde olacağında kuşku yoktur. Bu insanın kesin bilgisi, zan üzere olan tâbinin (Sahabe neslini takip eden nesilden olan kimse) bilgisinden farklıdır." İbn Arabî, şöyle eklemektedir: "Ravileri ve silsilesi açısından sahih kabul edilen nice hadis vardır ki, bu mazharı müşahede eden keşif sahibi veli, mükâşefe yoluyla bunu peygambere sorar ve peygamber bu hadisi onaylamaz ve 'ben bunu söylemedim, böyle bir karar da vermedim' der. Böylece hadisin zayıf olduğunu bilir ve Rabbinden gelen bir delil ile o hadisle amel etmez. Ehl-i zâhir, silsilesinin sahih olması sebebiyle bununla amel etse de, hakikatte amel etmek için uygun değildir. Mükâşefe sahibi, bazen, onlara göre rivayeti açısından sahih olan bu hadisi uyduranı bilir: Veliye ya uydurmacının ismi bildirilir veya sureti gösterilir... Bu insanlar, velilerin nebileridir. Bu da, himmetle ve Allah'tan başka bir öğreticiden olmayan ilim ile gerçekleşen bir iştir." İşte, nübüvvete varis olmanın anlamı budur. Bu, onları velilerin genelinden ayıran özelliklerden birisidir. "Velilerden birisinin Nebi'nin varisi olması, Resul'ün hakikatine bilgi ilka ederken meleği müşahede etmesine bağlıdır. Bunların bu ümmetteki durumu, nebi olduğu hâlde Musa'nın şeriatıyla amel eden Harun gibi, İsrail oğullarının arasındaki nebiler mesabesindedir. Çünkü Allah Teâlâ, Harun'un nebi olduğunu Kur'an'da açık olarak beyân etmiştir. Bu gibi insanlar, kendileri ve ümmetten onlara tâbi olanlar için mükellef oldukları sahih şeriatları muhafaza ederler. Onlar, şeriatı en iyi bilen insanlardır. Ne var ki, fakihler bunu kabul etmezler. Bu insanların, doğru olduklarına delil getirmeleri gerekmez. Bilakis, mertebelerini gizlemeleri gerekir. Şekilci âlimlerin kendilerince vardığı hükümleri, haddi zatında hatalı olduklarını bilmelerine rağmen, reddetmezler. Onların hükümleri, müçtehit hükmüdür."[55] Her müçtehit isabet eder.

Böylece İbn Arabî, beyân ehlinin mantığıyla ve onların akıl yürütmede kullandıkları mekanizma ve kaynaklara dayanarak, "hakikat"in yanında şeriatı da içine alacak şekilde irfân alanını genişletmektedir. Bunu da, keşfi sadece zat-ı ilâhîyyenin bir tecellisi olarak değil, aynı zamanda ârif için şeriatta sahih olan ve olmayan şeyleri tespit etmede "kesin bir bilgi"ye dönüştürerek yapmaktadır.

---

54 Açıktır ki, İbn Arabî burada, kısaca bir gün adamın birinin sahabesiyle oturan Hz. Peygamber'in huzuruna geldiği, hemen Peygamber'e imandan İslâm'dan ve ihsandan soru sormaya başladığı ve Peygamber her cevap verişinden sonra da onu tasdik ettiği, sonra da Peygamber kendisi ile olan birisine "Bu Cebrail'dir, size dininizi öğretmek için gelmiştir" dediği meşhur hadise işaret etmektedir.

55 İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 150-51

Burada İbn Arabî, Şiî ifanın İmama vermiş olduğu gibi bir dinî otoriteyi veliye tanımaktadır. Veli, Şiî yorumla "veliyyü'l-emir"dir ve İbn Arabî'yle açılmış ve sürekli "açılma" istidadı olan beyân bilgi sistemi mekanizmaları ile sünnî çerçeveye girmiştir. Bakış açısı ve metot itibarıyla genel anlamda beyânı ele aldığımızda, beyânın bu açılma özelliğini ortaya koymuştuk.

Şu var ki, sûfîlere göre velâyetin otoritesi, sadece "marifet" sınırlarında kalmaz, bilakis velilerin nüfuzu, bütün ümmete sızar. Ümmetin varlığını, Allah onlarla muhafaza eder, hatta bütün âlemin varlığı onlara bağlıdır. Hucvîrî şöyle demektedir: "Allah, onları âlemin velileri yapmıştır. Hatta, gökten yağmur onların bereketiyle yağar, yerden bitki onların kalplerinin temizliği sayesinde biter. Onların himmetleriyle müminler kafirler karşısında zafer kazanır."[56] **Şayet veliler olmasaydı, âlemin nizamı bozulurdu**; görevlileri, orduları ve bekçileri olmadan bir devletin çökeceği gibi âlem de çökerdi. Böylece, velâyet sistemi devlet sistemine çokça benzemektedir. Her ne kadar sûfîler, velilerin âdetleri ve mertebeleri hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerse de, hepsi de genel yapıda ittifak hâlindedirler. Bu da, onları, batinî ve evrensel bir "devlet" biçimine sokmaktır. Devletin başına, "Kutub" ve "Gavs" olarak isimlendirilen velilerin reisini koyarlar. Sonra da, piramidin tepesinden dibine doğru, her birisinde katılımcıların sayısı arttığı bir takım mertebeler gelir. Bunlar, bir devlet içindeki görevliler gibi düzenlenmişlerdir.

Benzer şekilde, Cüneyd'in ve Hüseyin en-Nûrî'nin arkadaşlarından Bağdatlı sûfîlerden Ebû Bekir el-Kettânî (ö. 322), sûfîlerin velâyet devletinin yapısını şu şekilde düzenlemektedir: "Gavs, onu takip eden dört evtad; onları takip eden yedi ahyar; onları takip eden kırk ebdal; sonra yetmiş nüceba; sonra üç yüz nakipler." Bulundukları yerleri de şöyle belirler: "Nakiplerin meskeni, batıdır. Nücebanın meskeni Mısır'dır. Ebdalların meskeni, Şam'dır. Ahyar ise yeryüzünde seyahat ederler. Evtad, arzın direklerindedir. Gavsın meskeni, Mekke'dir. Genel olarak bir ihtiyaç hâsıl olursa, önce Nakipler sonra, Nüceba, sonra Ebdal, sonra Ahyar, sonra Amed yardıma koşar, yardıma cevap verirler. Olmazsa, Gavs'a yalvarılır; kendisine cevap verilmeden talebi tamamlanmaz."[57]

Hucvîrî ise onlardan şöyle bahsetmektedir: "Onlar, dört bin tanedir. Hepsi gizlidir, kimse kimseyi tanımaz. Her hâllerinde kendilerinden ve halktan mesturdurlar. Ehl-i hâl ve'l-akd ve Hakk'ın mertebesinin kaidleri ise üç yüz tanedir. "Ahyar" diye isimlendirilirler. Diğer kırkı Ebdal, yetmiş tanesi Ebrar, dört tanesi ise Evtad, üç tanesi Nakip, diğerleri ise Gavs ve Kutup olarak isimlendirilir.

---

56 Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 447

57 Şarânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Kahire, Matbaatü Muhammed Alî Sabîh), I, 95

Bunların hepsi birbirini tanırlar ve bazı işlerde birbirlerinin izinlerine ihtiyaç duyarlar." Sonra şöyle ilave etmektedir: "Rivayet edilen haberler ve Ehl-i sünnet'in hepsi, bunu kabul etmektedir."[58] Burada haberlerden kastedilen şey, muhtemelen sûfîlerin Resulüllah'a izafe ederek naklettikleri şu hadistir: "Allah'ın kulları arasında üç yüz velisi vardır ki, kalpleri Âdem'in kalbi üzerinedir. Kırk velisi vardır ki, kalpleri Musa'nın kalbi üzerinedir. Yetmiş kişi vardır ki, onların kalpleri de İbrahim'in kalbi üzerinedir. Beş kişi vardır ki, kalpleri Cebrail'in kalbi üzerinedir. Üç kişi vardır ki, kalpleri Mikail'in kalbi üzerinedir. Bir kişi de vardır ki kalbi, İsrafil'in kalbi üzerinedir. Bir kişi vefat ederse, Allah üç naipten birisini onun yerine koyar. Üç kişiden birisi vefat ederse, Allah beş kişiden birisini onun yerine koyar. Beş kişiden birisi vefat ederse, Allah yedi kişiden birisini onun yerine koyar. Yedi kişiden birisi vefat ederse, Allah kırk kişiden birisini onun yerine koyar. Kırk kişiden birisi vefat ederse, Allah üç yüz kişiden birisini onun yerine koyar. Üç yüz kişiden birisi vefat ederse, Allah halktan birisini onun yerine koyar. Ancak onlar vesilesi ile yaşanır, ölünür, bitkiler biter, yağmur yağar, ve belalar def olur." Bu hadisin ravileri, Abdullah b. Mes'ud'a bunlar vesilesi ile nasıl ölünüp dirildiğini sorduklarında şöyle cevap vermiştir: "Çünkü onlar ümmetin artması için dua ederler, insanların sayısı artar zalimlere beddua ederler, onları da yok ederler; yağmur yağmasını isterler, yağmur yağar; dua ederler yeryüzü ekin verir; dua ederler her çeşit bela onların vesilesiyle ortadan kalkar."[59]

İbn Arabî, bu hadis ve benzeri sûfî ve İsmailî ve bunların dışındaki dinî ve irfânî kültür mirası literatüründeki unsurlardan yola çıkarak, geniş hayalini temellendirmeye girişir ve tarih boyunca velilerin mertebe ve âdetleri hakkında geniş bilgiler vermeye girişir. Hatta, burada girme imkânımız olmayan Âdem'den kıyamete kadar olan süreyi hesaba katar. Bunun için biz sadece, üç temel meseleyi takdim etmekle yetineceğiz. Bunların, irfânî anlayışın "mebde ve meâd" yönüne, yani âlemin zamanına, başlangıç ve sonuna dönmemize izin vereceğine inanıyoruz.

Birinci mesele, İbn Arabî'nin nübüvvet ve velâyetin bitişi, ya da risâletin bitişi arasındaki ayrımına benzer şekilde, genel ve özel velâyet arasında yaptığı ayırım ile alakalıdır. Bu bağlamda şöyle demektedir: "Dünyanın bir başlangıcı ve sonu olduğu için, -ki sonu, onun hatmidir- Allah Teâlâ dünyanın içerisindeki her şeyin de, özelliğine göre bir başı ve sonunun olmasına hükmetmiştir. Dünyada olan şeylerden birisi de, şeriatların indirilmesidir. Allah, bu indirmeyi de Hz. Muhammed'in şeriatıyla bitirmiştir. O, nebilerin sonuncusudur. Bunlardan

[58] Hucvîrî, *A.g.e.*, 448
[59] Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, (Kahire, 1932), I, 44

birisi de, genel velâyettir. Bu velâyetin başlangıcı, Âdem iledir. Allah onu da, İsa ile bitirecektir. Bitiş, başlangıca benzer. *"Allah katında İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir."* (Ali İmran: 59) Velâyet, başladığı kimsenin benzeriyle bitmiştir. Mutlak anlamda bir nebi ile başladığı gibi, mutlak anlamda bir nebi ile bitecektir. Hz. Muhammed'in şeriatının hükümleri, diğer nebilerin ve resullerin getirdiği hükümlerden, Allah katında çeşitli açılardan farklı olması itibarıyla, nübüvvet onunla bitmiştir. Bunlar, ganimetlerin helalliği, yeryüzünün temizliği, arzın mescit kılınması, cevamiu'l-kelimin verilmesi, mana ile, yani korku salmakla yardım olunması, arzın bütün hazinelerinin kendisine verilmesi gibi hususlardır. Böylece, kendisinden sonra gelecek diğer nebiler, veli hükmünde kalmışlardır ve O'nun makamından dünyaya inmiştir. Bu özel velâyetin de bir hatmi olması gerekir. İsmi Muhammed'in ismine uygun, aynı yaratılış özelliklerine sahiptir. Fakat bu kişi, Mehdî-i Muntazar değildir. Çünkü Mehdî-i Muntazar, onun sülalesinden olacaktır. "Hatim" onun soyundan değildir, fakat ahlâk ve huy açısından onun (s.a.v.) nesebindendir."[60] Artık geriye, velâyetin hatminin gerçekleştiği kişinin bizzat İbn Arabî olduğunu söylemekten başka bir şey kalmıyor. Nitekim, kendisi de buna çeşitli yerlerde işaret etmiştir.[61]

İbn Arabî'nin velâyet ve mertebeleri hakkındaki görüşlerinden hareket ederek, sunmak istediğimiz **ikinci mesele**, "kozmolojik velâyet" diye niteleyebileceğimiz düşüncedir. İbn Arabî, velilerin yeryüzündeki düzenleri ile, semavî akıllar, felekler ve yıldızlar arasında bir benzerlik tesis etmektedir. Piramitin başına kutbu koyar, onunla beraber iki imam ve bir direk vardır. Bunlar, dört Evtaddır; onları Ebdallar takip eder. Bunlar, semavî akıllara nispetle yedi tanedir. Sonra Nakipler, sonra da Nüceba gelmektedir. Bu sınıflamada kutup, semavî akıllardaki akl-ı evvelin benzeri olmaktadır. Bu akıl, kendi döngüsü ile kutup olmaktadır ki, sûfîler, feleğinin çevresinde döner. Arifler, "ilâhî yakınlık kokuları" olan "nefesler" estiğinde, bu makamda kendilerine göre önceliği olan muhakkik talibe arzuları artar. Bu şahıs, bu mukaddes makamın içeriğinde bulunan şeyleri kendilerine haber verir. Bu nefesler, en yüce bilgiden, kendisine sır ve ilimleri getirir. Arifler, bu ilâhî şahıs ile, talep ettikleri sırrı ve arzuladıkları ilmi elde ederler. Allah bu şahsı, onlar arasında feleklerinin etrafında döndüğü bir kutup olarak yerleştirir. Kutuptan âriflere kitabın alamayacağı kadar ilim, esrar hikmet yayılır. İlk öğrenilen sır, "zamanların kendisinden çıktığı Dehr-i Evvel'dir."[62] Bu aklın nebiler silsilesindeki mertebesi ise Âdem mertebesidir. İnsanlık, Âdem'in sulbünden çıktığı gibi, "bu kutbun sulbünden de âlemin ilmi ve

---

[60] İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, C. II, 50
[61] *A.g.e.*, I, 185; II, 41-49
[62] *A.g.e.*, I, 152

insan-ı kebir oluşu çıkar; çünkü insan, cisim olarak muhtasar, mana itibarıyla âleme benzer. Bu imam, bu tabiî yaratılışı ile insanların en bilgilisidir. Ulvî âlemlerdeki yıldızların nurlarına ve yörüngelerine ve burçlarına bırakılmış eserler ise Allah'ın göklere, göklerin birleşmelerine, inişlerine, çıkışlarına ve aşağı mertebelerine ilham ettiği emirdir."[63] Böylece kutbun makamı, "kayyumiyet hayatı" makamı olur. Bu, sadece kendisine has bir makamdır. Çünkü, bu makam onun himmetiyle bütün âleme yayılmaktadır."[64]

Kutuptan sonra iki imam gelmektedir. Bunlar onun "iki veziri" gibidir. İsmailî terminolojiye göre, iki imam birinci ve ikinci sudur eden şeyleri temsil ederler. (:Semavî akıllar silsilesindeki ikinci ve üçüncü akıllar). Hz. Muhammed peygambere nispetle onların durumu, Ebû Bekir ve Ömer'in durumu gibidir. Birincisi, "İmam-ı aksa"dır. Hâli, ağlamaktır; âlemde gördüğü sıkıntı ve ayrılıklara ağlar ve Hz. Ebû Bekir'in mesabesindedir. İkincisi ise "imam-ı edna"dır; şiddet ve kahır sahibidir. Allah'ın bütün isimlerin ile tasarruf eder ve Ömer b. Hattab mesabesindedir. Bu iki imamdan sonra, "direk" gelmektedir. Sayı olarak, bir tane olan direk/veted, Kutub ve iki imamla beraber uluhiyet âleminde, "berzahu'l-berazih"e tekabül eden evtad-i erbaayı/dört direk teşkil etmektedir. Bu, yaratığı olması için âlemi Müteal'e bağlayan köprüdür. Bir açıdan da Müteal'in münezzeh kalması için onu âlemden ayırır. Şu hâlde evtad-i erbaa, hermetik uluhiyet âleminin yapısındaki dört erkan mesabesindedir. Bunlar, aynı zamanda İbn Arabî'nin sisteminde dînin esaslarına benzerler. Bu esaslar, risâlet, nübüvvet, velâyet ve imandır. Allah, âlemi kutuplar, imamlar ve evtad ile koruduğu gibi, dîni de bu rükünlerle korur. Risâlet, din ve rükünlerini kapsayan rükündür. Bunun için kutbun mertebesi, risâlet mertebesi olmuştur. Nübüvvet, velâyet ve imanın mertebesi ise sırasıyla iki imam ve direğin/veted mertebesidir.

Evtad mertebesinden sonra, Abdalların mertebesi gelmektedir. Bunlar da, yedi tanedir ve yedi seyyar yıldızın akıllarını temsil ederler. Bu yedi Abdal ile, "yedi bölge korunur. Her bölge için bir bedel vardır; yedi semanın ruhları onlara bakar, her birisi, nebilerin ruhaniyetinden kuvvetlere sahiptir." İbn Arabî'ye göre, büyük nebiler yedi tanedir. Her birisi bir semada olmak üzere, yedi semada yerleşmişlerdir. Haftanın günleri de yedi olduğu için İbn Arabî, "ebdal menzilleri ve makamları ile ulvî ruhlardan olan idarecileri ve feleklerin tertibi, onlardaki nurlar ve iklimler" arasında genel bir benzeşme tesis eder. Bu benzeşmeyi, şöyle özetlemek mümkündür: Birinci makam, İbrahim peygamberin tenzih makamıdır. Ona benzeyen yıldız, Keyvan yıldızıdır. (Yedinci kat semanın yıldızı) Ona ait bölge birinci bölgedir; günü de Cumartesi günüdür. Ona ait kuvvet ve

---

63 *A.g.e.*, I, 53
64 *A.g.e.*, I, 78

ilim; devamlılık, beka ve bitki ilmidir. İkinci makam, ilm-i ilâhî makamıdır. Bu da, Musa'nın makamıdır. (Yıldızı Müşteri; bölge, ikinci; kuvvet ve tesiri; şeriat bilgisi, hayır sebeplerini bilmek, kurbiyet ve amellerin kabulü ilmini bilmek.) Böylece, yedinci semaya kadar gitmektedir. Yedinci sema, emanet makamıdır. Bu da, Âdem içindir. ("*Biz emaneti dağlara arz ettik...*") Yıldızı, Kamer'dir. Feleği, dünya semasıdır. Bölgesi, yedincidir. Sahip olduğu ilimler ise saadet-şakilik, esma ilmi, med ve cezir ilmidir.[65]...

Böylece, abdal velilerin ve nebilerin menzilleri ile semaların ve yıldızların nizamı ve etkileri arasındaki benzeşmelere bağlı olarak, âlem büyük bir insan gibidir ve parçaları birbirini etkiler. Yüksekteki, aşağıdakine, ruhanî olan cismanî olana tesir eder. İbn Arabî, şöyle demektedir: "Âlemdeki her şey, insanların alışkanlıklarının zıddına, keşfe göre akıllıdır, canlıdır, natıktır. Keşif ile, bizde meydana gelen ilmi kastediyorum. Ne var ki insanlar, "bu cansızdır, düşünmez" deyip, sadece duyularının kendilerine verdiği bilgi ile kalırlar. Bizdeki durum ise bunun aksinedir. Hz. Peygamber ile bir taşın veya koyun kolunun veya hurma dalının veya herhangi bir hayvanın konuştuğuna dair bir rivayet gelse, Allah'ın bu esnada o cansızda hayat ve ilim yarattığını ileri sürerler. (İbn Arabî, nebilere has olan ve Kur'an'da da zikredilen bir takım mucizeler karşısında kelâmcıların yaklaşımına işaret etmektedir.) Bize göre durum böyle değildir; bütün âlemde hayat sırrı bulunmaktadır."[66] Bütün âleme şamil bu hayatın tezahürlerinden birisi, alt mertebede olanın üstekinden tesir talep etmesidir. Örnek olarak, "âriflerin" yeryüzündeki şeylere tesir için, "kendilerine benzeyen" semavî âlemdeki meleklerden yardım talep etmesi verilebilir. Böylece "İsrafil, Azrail, İsmail, Cebrail, Mikail, Nur gibi diğerlerine göre önceliği olan amir ruhlardan birisi, mele-i a'lâ'dan ârife yardım ederse, onun ulvî ve süflî âlemde tesiri olur. Bu tesir de, mele-i a'ladan kendisini yönlendiren ruhun mertebesine göredir."[67]

Artık, İbn Arabî'yle bu noktada duralım; hayalinin ortaya koyduğu benzeşmelerin ucu bucağı yoktur. Bu bölümü, İbn Arabî'nin âlem görüşünün kendilerinden oluştuğu öğelerden en önemlisini tamamlamak için, zaman tasavvuruna dair veciz bir paragrafla bitirelim. Bu bakış açısı, ondan sonra irfânî bakış açısı hâline gelmiştir.

---

[65] *A.g.e.*, I, 155-57
[66] *A.g.e.*, I, 120
[67] *A.g.e.*, III, 94

–6–

"Hayat sırrı bütün âleme saridir." "Arif, mele-i aladan kendisine yardım eden ruhun mertebesi oranında ulvî ve süflî âlemde tesir eder." Artık, bu bâtınî ruhanî âlem görüşünde zamanın yerini aramamıza gerek var mı? Hucvîrî'nin, sünnî sûfîlerin ifadesiyle "zaman ve mekan uzaklığı arasında hiç bir fark yoktur" görüşünü ileri sürdüğünü zikr etmiştik. Burada da İbn Arabî, bâtınî sûfîlerin diliyle, ulvî ve süflî âleme tesir arasında fark olmadığını söylemektedir. Veli, yeryüzünde olduğu hâlde, ulvî âlemden yardım isteyerek, ulvî ve süflî âlemlere beraberce tesir eder.

"Arif"in yerde, gökte, geçmişte, hâlde ve gelecekte bütün perdeleri ve engelleri aştığı bu dünya görüşünde, zamanın anlamı olmadığı bir gerçektir. Nitekim bizzat İbn Arabî şu ifadesiyle bunu kabul etmektedir. "Zaman kavramının anlam ve delâleti hakkında insanlar ihtilâf etmişlerdir. Hakîmler onu, farklı şeylere isim yapmışlardır. Çoğunluğu zamanı, feleklerin hareketinin kat ettiği mevhum bir müddet olarak kabul etmişlerdir. Kelâmcılar da, bir başka şeyin karşılığı olarak kullanmışlardır. Onlara göre zaman, hakkında "ne zaman?" sorusu sorulabilen bir olayın diğeri ile mukayese edilmesidir. Araplar da zamanı kullanır ve onunla gece ve gündüzü kastederler. Gece ve gündüz ise günün kısımlarıdır. Bu günü, büyük hareketin varlığı ortaya çıkartmıştır. Mahsus âlemde, sadece müteharrikin varlığı vardır, başka bir şey yoktur. Bu da, zamanın kendisi değildir. Bunun neticesi şudur: Zaman mevhum bir şeydir, hakikati yoktur. Binaenaleyh, belirli ölçüdeki gün, mevcut zaman olarak ifade edilir. Bununla da haftalar, aylar, yıllar ve asırlar ortaya çıkar. Bunlar da, günler olarak isimlendirilir ve kısımları gece ve gündüz olan bu küçük gün ile hesaplanırlar. Ölçülmüş zaman, kendisi ile büyük zamanların hesaplandığı bu küçük güne yapılan ilavedir. Allah Teâlâ, "*Sizin saydıklarınızla bin senelik bir günde...*" (Secde: 5) Başka bir âyette ise "*Miktarı elli bin sene olan bir günde*" (Mearic: 4) buyurmaktadır. Hz. Peygamber de, Deccal'in günleri hakkında şöyle buyurmuştur: "Bir günü bir sene gibi, bir günü bir ay gibi, bir günü de bir hafta gibidir. Diğer günleri ise normal günleriniz gibidir." Şu hâlde zamanın mahiyetini, ona varlık ve ölçme nispet etmenin ne anlama geldiğini sana bildirdim: Günler çoktur; büyüğü vardır küçüğü vardır. En küçüğü fert zamandır ki, "*Her gün o, bir şe'ndedir*" (Rahman: 29); bu zamandadır. Fert zaman, gün olarak isimlendirilir. Çünkü şe'n, bunda meydana gelmektedir ve zamanın en küçüğü ve dakikidir. Zamanın büyüğünün, hesaplanabilecek bir sınırı yoktur. İkisi arasında ise orta zaman vardır. İlki örfte bilinen

gündür. Saatler onun parçalarıdır, onların tafsili derece, onlarınki ise dakikalardır."[68]

İbn Arabî'nin burada, zaman ile zamanda olan (mütezammin) arasındaki birleşmeden ibaret olan beyânî zaman görüşünden etkilendiği açıktır. Fakat o, irfânî bakış açısında zamanı yaşayanın kapasitesi oranında, zamanı genişletmektedir. Böylece "gün"ün ve her zaman diliminin ölçüsü, nispet edildiği şeye göre değişmektedir. Zamanın müstakil bir gerçeği ve varlığı yoktur. Zaman, İbn Arabî'nin söylediği gibi; "hakikati olmayan, mevhum" bir şeydir. Hayal kuvveti zamanda dilediği gibi tasarruf eder ve onu, zamanı yaşayanın durumuna göre bölümler. Bir de, Allah'a ait olan, "zamanların zamanı" veya "Dehr-i Evvel" vardır. İbn Arabî, Dehr ile Hz Peygamber'in "Dehr'e sövmeyiniz! Dehr Allah'tır" hadisi arasında ilişki kurarak, "zaman yaratılmadan önce Dehr Allah idi," demektedir. Başka bir ifade ile, Dehr, Allah'ın müteal ahadiyetindeki zamanıdır. İbn Arabî şöyle demektedir: "Ezelin Allah'a nispeti, zamanın bize nispeti gibidir. Ezel nispeti, selbî bir sıfattır, hakikati yoktur. Bu hakikatten, varlığı yoktur. Binaenaleyh, zaman mümkün için gerçekte mevcut olmayan, varlığı mevhum bir nispettir. Çünkü zamanın var saydığı her şeye "ne zaman" diye sormak sahihtir. Ne zaman ise zamanı sormaktır. Şu hâlde zamanın, varlığı olmayan mevhum bir şey olması gerekir. Bunun için Hak, onu kendi nefsine ıtlak etmiştir. **"Allah, her şeyi bilir" ve "Önceden ve sonradan emr, Allah'a aittir.**" Eğer zaman bizzat var olan bir şey olsaydı, Hakk'ın sınırlanmaktan tenzihi geçerli olmazdı. Çünkü zaman hükmü onu sınırlardı. Böylece bu kalıpların altında varlık durumu olmadığını bildik."[69]

Bu esas çerçevesinde, yani zamanın mevhum ve soyut bir nispet olmasına dayanarak İbn Arabî, "Allah katında malum olan müddetin tayini için feleğin hareketi esnasında" başlayan zaman ile, akl-ı evvelin yaratılmasına kadar olan zaman arasında bir ayırım yapar. Bu, Mekkeli Muhammedü'l-Ümmî'nin (a.s.) zuhurundan önce de var olan **hakikat-ı Muhammediyye** zamanıdır. İbn Arabî bu zaman ve Hz. Muhammedü'l-Ümmî'nin zuhuru ile başlayan zaman arasında ayırım yapmaktadır. Bu noktada Hz. Peygambere izafe edilen şu hadisi kullanır: "Âdem su ile çamur arasında iken, ben nebi idim." Allah'ın akl-ı evveli veya hakikat-ı Muhammediyye'yi yaratmasından, bu hakikatin cismanî Muhammed'in şahsında tecellisine kadar uzanan birinci zaman, hakikat-i Muhammediye'nin "Bâtın ismi"dir. Cismanî Muhammed'le başlayan zaman ise bu hakikatin "Zâhir ismi"dir. Böylece, nübüvvet ve velâyet zamanı, iki olmaktadır: Hz. Muhammed'in şahsında zuhurundan önceki Hakikat-ı Muhammediyye zamanı

---

68 *A.g.e.*, I, 291-92
69 *A.g.e.*, I, 291

ve onun ismiyle zuhur zamanı. "Muhammed'in (s.a.v.) Bâtın ismi ile olan zamanı, bedeninin var olması ve ruhunun ona ilişmesi ile sona erer. Artık zamanın hükmü, kendi akışıyla Zâhir ismine geçer. Hz. Peygamber, zatıyla cisim ve ruh olarak zuhur eder. Onun hükmü önce, nebi ve resuller eliyle bütün zuhur eden şeriatlarda bâtınî olarak gerçekleşir. Sonra, zâhirî olarak hüküm onun olur ve iki isim arasındaki ihtilâfı açıklamak üzere, Zâhir ismi hükmüyle, Bâtın isminin ortaya koyduğu bütün şeriatları nesh eder. Eğer şeriatı getiren bir kişi ise o da şeriatın sahibidir. Artık, Bâtın ismi dönemi bitip Zâhir ismi ile yeni bir başlangıcı olurken zamanın döngüsü gerçekleşmiştir."[70]

Böylece, Hz. Muhammed (a.s.) risâletleri sona erdiren nebi olmaktadır. Aynı şekilde, çeşitli sebeplerden dolayı Muhammedî devrin birinci devresinde, yani hakikat-ı Muhammediyyenin Hz. Muhammed'in şahsında tecellisinden önceki devrin bâtını olan velâyet-i ammeden farklı, özel bir velâyet bulunmaktadır. Örnek olarak şu verilebilir: "Bu ümmetteki ilimler, kendilerinden önceki ümmetlerden daha fazladır. Hz. Peygamber'e önceki ve sonraki ümmetlerin ilimleri verilmiştir. Çünkü mizanın hakikati (kâinattaki adalet) bunu gerektirir." Yine bu sebeple, "bu ümmetteki keşf, diğer ümmetlerinkinden daha seridir."[71]

Şunu ilave etmeye gerek var mı?: Bunun için de, Muhammedî devredeki velâyetin özel bir hatmi vardır ve bu da, bizzat İbn Arabî'dir.

---

70 *A.g.e.*, I, 143
71 *A.g.e.*, I, 144

Sonuç
İrfân: Analoji ve Mitoloji

Bu kısmın girişinde irfânda, teori ve tavır arasında bir ayrım yapmıştık. Yeri geldiğinde vurguladığımız gibi, bu ayırımda ve bunu açıklamak ve zenginleştirmek için kullandığımız bilgi ürünlerinde, verilerini İslâm öncesi gnostik metinlerden alan Avrupalı mütehassıs araştırmacıların çalışmalarına dayandık. Bu metinler, tarihsel olarak, genellikle miladî II-III. asırlara tekabül etmektedirler. İslâm irfânının özelliğini korumaya dönük arzumuz hasebiyle, bu bölgedeki durumu itibarıyla irfânı ele aldık ve iki temel İslâmî nokta etrafında dönecek şekilde irfânı inceledik. Bunlar, bir açıdan zâhir-bâtın diğer taraftan nübüvvet-velâyettir.

Analizimizin mümkün mertebe sadece epistemolojik alanla sınırlı kalmasını istememiz ve önce Beyân, sonra da Burhân bilgi sistemini tahlil ederken dayanacağımız sınıflamanın aynısını takip etmek için aralarında bir geçişme olduğunu vurgulamakla beraber, geçerli olduğuna inandığımız metodolojik yaklaşımlar açısından irfânı, metot ve bakış açısı diye ayırdık. Böylece birinci mihver (zâhir ve bâtın) üzerindeki inceleme, temel olarak metot etrafında iken, ikinci mihver (nübüvvet velâyet) hakkındaki ise bakış açısı noktasında olmuştur. Her iki noktada da irfânı, tavır ve nazariye olarak ele aldık: Bu incelemeden şu ortaya çıkmıştır: **İrfân/tavır**, genel olarak mutasavvıflar özel olarak da, ashab-ı hâlin irfânıdır. **İrfân/nazarîye**, genel olarak Şiî, özel olarak da İsmailî ve bâtınî filozofların irfânıdır. Şu var ki, irfânda bakış açısı ve metot arasındaki ayırım mutlak olmadığı gibi, bu ayırım da mutlak değildir. Bununla beraber biz, bu ayırımın metot açısından önemli oranda yararlı olduğuna inanıyoruz. Hatta bu ayırım, konu dağınıklığını gidermek ve meseleye hakim olup mümkün mertebe düzenli ve açık bir şekilde ortaya konabilmesi için zarurîdir. Biz bu yolda belirli bir aşama kaydettiğimize inanmaktayız.

İmkân ölçüsünde sadece düşünceleri sunmak ve aktarmaktan kaçındık. Bunun yerine eleştirel analize dayandık. Eleştiri görevimizin bitmediğinin de far-

kındayız. Şimdi bu sonuçta, salt eleştirel analizi bir şekilde aşarak çeşitli ve birbirinden uzak konularda ve farklı bağlamlarda değindiğimiz değişik yaklaşımları bir araya getiren eleştirel neticelere geçmek gerektiğine inanıyoruz. Geçen bölümlerde temel olarak "İslâm irfânîliği ile İslâm'dan önceki irfânîliğin ilişkileri, irfânî metodun mahiyeti ve irfânî bakış açısı olmak üzere üç meseleyi ele almamız hasebiyle bu hatimeyi de aynı konular etrafında sürdüreceğiz.

1- Birinci konu ile ilişkili olarak, İslâm'daki irfân ve irfânîliğin muhtevası ile İslâm'dan önceki irfânîlik arasındaki ilişki, özellikle tavır ve bilgi konusunda olmak üzere, meseleyi sunuşumuzdan açık olarak ortaya çıktığına inanmaktayız. Bu kısmın girişinde işaret ettiğimiz gibi, **Hermetik irfânîlik çeşitli eğilim ve tonları itibarıyla İslâm irfânîliğinin genel tefekkür yapısına oldukça benzemektedir.** Böylece İsmailî ve İmamiyye şiî irfânîliğini siyasî muhtevasından, sûfî irfânını da kendisine giydirilen Beyânî formundan soyutlarsak, her iki irfânîlikte de kendimizi, başta Hermesçilik olmak üzere İslâm'dan önceki kadim irfânî mirasa dayanan bir epistemolojik muhteva karşısında buluruz. Bu durum, Kur'an'ın irfânî "te'vil"inin, "istinbat", "ilham" ve "keşif" ile değil, bir yönlendirmeden, yani Kur'an lafızlarını, İslâm'dan önceki kadim irfânî mirastan beslenen fikirlere dönüştürmekten ibaret olduğu anlamına gelir. Hepsini kuşattığımızı iddia etmeden, gerek sûfî ve Şiî, gerekse de batinî düşüncenin teşkil ettiği irfânî metinlerin Kur'an nassı ile ilişkisi hakkında bizde oluşan kanaate göre, şunu söylemek mümkündür: Sûfîlerin ister mücahede ve riyazetler, isterse de Kur'an'ı okuma ile elde ettiklerini iddia ettikleri hiçbir düşünce yoktur ki, doğrudan veya dolaylı olarak İslâm'dan önceki irfânî mirasta bu düşüncenin bir kaynağını bulmayalım. Burada, "Güneş altında, yeni hiçbir şey yoktur" diyen insanın sözü yüzlerce kez doğrulanmış olmaktadır.

Bu durum, İrfâncıların Kur'an-ı Hakîm'in âyetlerinden "istinbat ettiklerini" iddia ettikleri anlamlar için geçerli olduğu gibi, sûfîlerin çoğunluğunun Kur'an'dan veya hadisten çıkardıklarını iddia ettikleri ıstılahlar için de durum böyledir. Bu kitapta işlediğimiz boyutların ışığında yeniden incelenmesi gerekli olan bu konuyu daha fazla uzatmak istemiyoruz. Buna karşın, İslâm tasavvuf düşüncesindeki temel ıstılahlardan bir tanesine değinmekle yetineceğiz. Bu ıstılah, "makam"dır. Yaygın kanaat, "makam" kavramını sûfîlerin Kur'an'dan almış olduklarıdır. Sûfîler bunu iddia ederler ve bundan, tasavvufî anlamıyla "makam" düşüncesinin Kur'an'da kaynağı olduğunu vurgulamak isterler. Meselâ Hucvîrî şöyle demektedir: "Makam, talibin, matlubunun emirlerini bütün gücüyle çalışarak ve doğru bir niyetle yerine getirmeye kalkışmasıdır. Hak yolunun müritlerinin her birisi için bir makam vardır. Bu makam, taleplerinin başlamasına sebep olur. Talib her makama ulaştığı ve her birisini geçtiği zaman makamlardan birisinde yerleşir. Çünkü makam ve iradeler, yaratılış terkibindendir; muamele ve

sülûkten değildir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Onun katımızdan bir makamı vardır.*" (Saffat: 164) Âdem'in makamı tevbe, Nuh'un makamı zühd, İbrahim'in makamı teslim, Musa'nın makamı inabe, Davud'un makamı hüzün, İsa'nın makamı reca ve Muhammed'in makamı zikirdir."[1]

Daha önceden, bir vesile ile sûfî "makamlar" düşüncesinin kaynağını, Hermetik "yükseliş/mirac" düşüncesinde bulduğuna işaret etmiştik. Bu yükselişte nefis, bedenden ayrıldıktan sonra İlâh-ı Müteal ile birleşmek için yüce semaya çıkar. Bu da, yedi semanın her birisinde, (yedi yıldızın hareket eden felekleri) ilâhî mertebeden arz âlemine inerken ilişki kurmuş olduğu semavî insandan tevarüs ettiği şeyleri her bir semada terk etmesiyle gerçekleşir. Semavî insandan tevarüs ettiği şeyler, bu semaların hareket eden feleklerinin âleminden olan cüzlerdir. Bunlar, insanın tabiatında bulunan kuvvetler, şehvanî ve gazabî eğilimler ile ilâhî olmayan her şeyin ait olduğu kısımlardır. Böylece, yükselen nefisler ilâhî huzura dönüşte sayısız "makamlar"dan, başka bir ifade ile her birisinde, sayesinde mana feleğine raci olan şeyden kurtulabildiği süre kaldığı aşamalardan geçerler. Özellikle İsmailîlik olmak üzere Şiî irfânın bu hermetik mirac düşüncesini, katlamalı bir şekilde nasıl işlevselleştirdiğini açıklamıştık: Bu, davete icabet eden kimsenin İmam'a miracıdır. Salik, birbirinin üzerinde olan çeşitli aşamalardan geçerek, bu miracı gerçekleşmektedir. İlki İsmailî davete katılan kimsenin bulunduğu makamdır; en üstteki ise İmam'a en yakın makam olan hüccet makamıdır.

Ne var ki, sûfî "makam" düşüncesi ile İsmailî-hermetik "mirac" arasındaki bu yakınlaşma, anlam ve içerik düzeyindeki bir yakınlaşmadır. Her ne kadar bu, bir mutabakata ulaşsa da, "makam" düşüncesini Kur'an'dan aldıklarını iddia den sûfîler için iddia ve tartışma kapısı açık kalacaktır. Bu iddialar, "makam" kelimesinin sûfî yoruma müsait bağlamda Kur'an'da bulunduğunu ileri süren bir yaklaşımla savunulmaya devam edilecektir. Ancak, sûfî literatürdeki "makam" lafzının, işin başında, kendisi ile ifade edilen sûfî anlama işaret için kullanılan lafız olmadığını öğrendiğimiz zaman bu iddia bütünüyle çöker. "Makamlar" hakkında ilk geniş açıklamaları yapan sûfî şahsiyet olan Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye (ö. 205) müracaat ettiğimizde, onun bazen "derece" bazen de "makam" lafzını kullandığını görürüz. Meselâ talebesi Ahmed b. Ebi'l-Hivârî'ye şöyle hitap ettiğini görmekteyiz: "Abidlerin derecelerinden, tevekkülün dışında sabit olmayan bir şey yoktur. Tevekkülü, sabit olmayan sam rüzgârı olarak bilirim."[2] Açıktır ki, "abidlerin derecesi" deyiminin yerini, "âriflerin makamları" ıstılahı alacaktır.

---

1 Ebu'l-Hasen Alî b. Osmân el-Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. Es'ad Abdülhâdî Kandil, (Beyrut, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, 1980), 616

2 Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, (Kahire, 1932), II, 256

"Makam" kavramının yerleşmesinden önce "derece" kavramının kullanımı, düşüncenin lafızdan önce geldiğini ve sûfîlerin "makam" düşüncesini iddia ettikleri gibi Kur'an'dan değil, İslâm'dan önceki kadim irfânî mirastan aldıklarını göstermektedir. Bu kavramı önce "derece" olarak Arapçaya tercüme etmişler, daha sonra ise "makam" kavramı yerleşmiştir. Sûfîlerin "makam" kelimesini dereceye tercih etmelerinin Kur'an'da zikredilmesinden kaynaklandığı ve insanlara, bilgilerini Kur'an'dan "istinbat ettikleri" izlenimini vermeyi amaçladıklarını açıklamak gereksizdir. "Derece" kelimesi, kastedilen anlamdan daha fazla şey ifade etmesine rağmen, bu böyle olmuştur. Derece, "mirac" ve "saliklerin miracı" ile ilgilidir; yani dereceden dereceye yükselmek ile alakalıdır. "Makam" kelimesi ise yerleşilen mekanı ifade eder. Yükselme için intikalde zorunlu bir aşama olması zorunlu değildir, bilakis yeryüzündeki yolculuk aşamalarından birisi olması da mümkündür.

O hâlde geçen ifadeleri özetlersek, İslâm irfânî ile önceki asırlardaki irfân arasındaki ilişkinin derin ve doğrudan bir ilişki olduğu, sadece tavır ve nazariye alanıyla sınırlı olmadığı, ıstılah alanını da içerdiği hükmüne varabiliriz. İslâm'daki irfânî ıstılahlar, ne içerik olarak İslâmîdir ve ne de köken olarak Arapçadır. Gerek Şiî ve gerek sûfî irfân nazariye ve tavırları gibi, bu ıstılahlar da, İslâm'a ve Arapçaya nakledilmişlerdir.

Biz bunu vurgularken, şu gerçeği ortaya koymak istiyoruz: İslâm irfân mensuplarının bilgilerini Kur'an'dan istinbat ettikleri ve bu bağlamda Kur'an'dan iktibas edilmiş bir dil kullandıkları iddiası, bize göre doğru olmayan bir iddiadır. Doğru olan, bunların hepsini kadim irfânî gelenekten aldıkları ve şu veya bu amaçla kullanmak için, İslâmî bir renk kazandırdıklarıdır. Değerlendirmemizi bu noktada durduruyoruz. İslâm irfâncılarının kadim kültürden naklettikleri şeyler ile, başta manevî alan olmak üzere İslâm-Arap epistemolojik alanını zenginleştirip zenginleştirmedikleri veya saptırdıkları ve bidatler ortaya çıkardıkları meselesi, bütünüyle konumuzun dışındadır ve ilgi alanımıza girmemektedir. Değerlendirilmesi gereken bir şey vardır ki, o da, ister metot ve ister bakış açısı alanında olsun İslâm irfân mensuplarının İslâm-Arap bilgi alanında içtenlikli bir irrasyonelliği kökleştirmiş olmalarıdır. Bu değerlendirmeyi ikinci ve üçüncü neticelerde ortaya koyacağız.

2- Bu sonuçta çıkartmak istediğimiz ikinci netice metot ile alakalıdır. Gerek İslâm ve gerek İslâm dışı irfân mensupları, bilgiye ulaşma metotlarının ne his ve ne de akla dayandığını iddia ederler. Bu metot, "keşf" diye isimlendirdikleri şeydir. Keşf ile de bu bilgilerin, herhangi bir akıl yürütme kullanmadan, aracısız ve doğrudan kendilerinde oluşmasını kastederler. Bunlar, riyazet ve mücahedeler ile kendileri ile yüce hakikat arasındaki perdeler ortadan kalktığı zaman kalplerine ilka edilmişlerdir. Burada, bu iddianın doğruluğunu veya yanlışlığını tartış-

mak durumunda olmadığımız açıktır. Biz, öncelikle irfâncıların en azından bazılarının kendilerinde oluşan bilgilerin istidlâl ve vasıtasız gerçekleştiğine olan inanç ve şuurlarını ifade ederken, samimi olduklarını kabul ediyoruz. Biz bunu kabul ediyoruz, ayrıca onların sözlerini ve niyetlerini de yargılamıyoruz. Sadece akılcılıktan hareket ederek, onların tecrübelerini tahlil ediyoruz. Bu akılcılığın esasını da, aklın bütün olgulara makul bir anlam verecek yorumlama yeteneği olduğu ve onlara giydirilmiş "esrar" perdesini kaldıracağına olan inancımız teşkil etmektedir. Bu esrar perdesi, ârif, büyücü veya kahinin, bilgilerinin insandaki akıl üstü bir bilgi melekesine ait olduğunu iddia etmesinden kaynaklanmaktadır.

Evet akıl henüz bütün sırları açıklamış değildir, bunu bir gün yapabileceğini de zannetmiyoruz. Kainatın "esrarı" aklın inşa ettiği bilimin gelişmesine göre, fazladır ve büyüktür. İrfân mensubunun hissettiği "esrar" da, cahilin duyumsadığı "esrar" da belli bir çerçevede sınırlıdır. İlmin, yani aklın açıkladığı "sırlar"ın ise hadd ü nihayeti yoktur. Çünkü, aklın açıkladığı her bir sır, hemen bir başka sırrı doğurmaktadır. Aklı kullanmayan kimsenin sırları ile bilginin, yani bilenin sırları arasındaki fark şudur: İkinci, bu sırları bugün bilemese de, yarın bir gün bu sırları öğreneceğini düşünür. İrfân mensubu ise "esrarı" sadece kendisinin sonsuz mutlak bir ilim ile bileceğini düşünür. Ayrıca bunları, kendisine nispetle değil, kendisi gibi "seçkinler"den olmayanlara nispetle "esrar" olarak kabul eder. İşte irfân mensubunun enaniyet ve aristokratlığı da buradan kaynaklanır.

O hâlde biz, aklın irfân mensuplarının "keşf" diye isimlendirdikleri şeyi yorumlayabileceğine inanıyoruz. Gerçekten de Aristotales'den itibaren akıl bunu yorumlamaya girişmiştir. Aristotales, sırları bildiğini iddia eden gizemci bir felsefe grubu olan Pisagorcuların, analojiyi bir metot olarak benimsediklerini düşünmektedir. Ona göre Pisagorcular, yapmaları gerektiği gibi, şeylerin sebep ve illetlerini araştırmak yerine, olgularla kendi özel görüşlerine cevap verecek tarzda ilişki kurmaktaydılar. Bütün gayretlerini, Aristotales'in dediği gibi, olguları kendi inançları ile şekillendirmeye yöneltmişlerdi.[3] Pisagorcuların, irfânî düşüncenin temel kaynaklarından birisi olduğu bilinmektedir. Zikrettiğimiz gibi, İsmailî irfânın bir metot olarak benimsediği analojiye dayanması, Pisagorculuğun güçlü bir şekilde felsefelerinde bulunmalarından kaynaklanmış olabilir. Onların, kendilerini açıkça Pisagor'a nispet ettikleri bilinmektedir. Nitekim İhvân-ı Safâ, Risâlelerinin girişinde ve başka bir takım yerlerde açık olarak Pisagorcu yöntemi takip ettiklerini zikrederler. "Sünnî" sûfîlerin ileri sürdüğü "keşf"e gelince, onların beyân mensubu olan talebelerinin hepsi, bunun kendilerince bilinen bir analojiye dayanan zihnî ameliyeden başka bir şey olmadığını

---

[3] Piere Duhem, *Le Systéme du monde: Histoire des doctrines cosmologiuqes de Platon a Cohernic*, (2. ed., Paris, Hermann, 1954), I, 13-17

düşünmüşlerdir. Bu analojinin esası da, zikrettiğimiz gibi **"benzer, benzeri hatırlatır"** ilkesidir.

Geçen bölümde, genel olarak irfân mensuplarının dayandığı analojinin mahiyetini kendi metinlerine dayanarak bir ölçüde açıklamıştık. Burada, her türlü kuşkuyu ortadan kaldırmak ve karışıklığa mahal vermemek amacıyla, konuyla ilgili en yeni çalışmalara dayanarak irfân mensuplarının dayandığı analojinin hakikatini ve epistemolojik değerini açıklamak istiyoruz.

Muhtemelen, öncelikle, analojinin çeşitli biçim ve tarzları, değişik derece ve mertebeleri olan zihnî bir ameliye olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Analoji bazen teşbih, bazen temsil, bazen fıkhî veya nahvî kıyas veya şahit ile gaibe istidlâl tarzında olabileceği gibi, sayısal bir ilişki veya mukayese tarzında da olabilir. Genel olarak bu analoji türlerini üç kısımda tasnif etmek mümkündür: Sayısal ilişki anlamında analoji, temsil anlamında analoji ve hatabî ve şiirsel analoji.

Birinci kısım, analojinin en güçlü tarzıdır. Söylediğimiz gibi bu, sayısal ilişki ile bilinir. Meselâ, **1/2, 2/4, 3/6, 4/8, 5/10.** Böylece bu sayılarda kesir, aralarındaki ilişkiyi denk kılacak şekilde hep aynı değere eşit olur (yarım). Bu çeşit bir analoji ile istidlâl, üç bilinen rakamdan, aralarında belirli bir ilişki bulunan dördüncü bilinmeyen rakamın değerini çıkardığımız zihnî bir ameliyedir. Bilinmeyen dördüncü harfi A ile sembolize edersek, diğer üç bilinen rakamla şöylece bir ilişki içine girer: **3/4:6/A** Buradan A'nın değerinin 8 olduğu neticesine varırız. Söylediğimiz gibi bu, analoji türlerinin en güçlüsüdür. Matematiğe ait olan bu çeşit analojinin, irfânî "keşif" ile ilişkisi yoktur.

İkinci kısım analoji ise Mantıkta "temsil" veya misal ile istidlâl olarak bilinen kıyastır. (Bu, kelâm, fıkıh ve nahiv kıyasının ta kendisidir.) Aristo, bazı eserlerinde buna değinmiştir. Çünkü Aristotales, istidlâlin sadece tümdengelim ve tümevarım metotlarını kabul etmiştir. Tümdengelim, insan zihninin genelden özele intikal etmesidir. (Her insan fanidir hükmünden, Sokrates de fanidir hükmüne intikal etmek gibi.) İkincisi ise zihnin özelden genele intikalidir. ("Ahmed, Mehmet, Veli fanidir" hükmünden, "her insan fanidir" hükmüne varmak gibi.) Temsilde ise zihin, bir durumdan ona benzeyen başka bir duruma, benzerden benzere, tikelden tikele geçiş yapar. Aristotales, bu çeşit istidlâlin tümevarıma dahil olduğunu düşünmektedir. Bu çeşit analoji, tümevarımın en zayıfıdır. Aristotales, salt bir benzeşme olmasından dolayı bunu hatabî bir tümevarım olarak kabul eder. Bunun örneği şudur: Ali Veli ile hemşehridir; O hâlde o da, Veli gibi cömerttir. Veya "Şarap haramdır, nebiz de şarap gibidir, o hâlde nebiz de haramdır." Veya "İnsan bir ilim ile bilir, Allah da âlimdir, o hâlde Allah da bir ilim ile bilir" demek gibi. Bu anlamdaki "temsil" veya analojinin,

beyânî bir kıyas olduğu ve sadece zan ifade ettiği açıktır. Birinci örnekte orta terimin varlığı sebebiyle Ali'nin cömert olduğuna hükmediyoruz. Bu orta terim, hemşehriliktir. Fakat bu "orta terim" eksiktir, neticeyi zorunlu kılmaz. Neticenin zorunlu olması için, "Veli'nin her hemşehrisi cömerttir" gibi bir genel hükme sahip olmamız gerekir. Diğer iki örnek için de aynı şey söylenebilir. Bununla beraber, zayıflığına rağmen bu "orta terim"in varlığı, neticeyi zannî yapmaktadır. Bazen "orta terim" bundan daha güçlü olabilir, fakat her durumda da kesinlik derecesine ulaşamaz. Bununla beraber bu çeşit bir analojinin hatabî ikna düzeyindeki rolü son derece büyüktür. Dorolle'nin dediği gibi, "analojik akıl yürütmede netice, mutlak mantık açısından kendisine bakıldığı zaman daima kuşkulu kalır. Bununla beraber, analoji ile yapılan istidlâlin doğurduğu ikna edilmişlik şuuru açısından, şaşırtıcı bir şeydir. Bu çeşit bir kıyasın önemi, her şeyden önce başkasının anlaması ve anladığı intibaını yaratmak için devam etmektedir."[4] Böylece bu çeşit bir analojik yöntem, tam bir hatabî metot olmaktadır.

Üçüncü analoji tarzı ise suretler ve şekillerdir. Şu var ki Blanche'nin de dediği gibi gizem ve "sırlı" bir karaktere bürünmekte bunların hepsi müşterektir. Bunlar, duruma göre psikolojik, şahsî veya sûfî veya şiirsel analojilerdir. Gerçekten de burada mesele, iki veya daha fazla şey arasında büyüsel "gizemli" ilimlerde kabul edilen ve zorunlu olarak benzeşmeye dayanmayan ilişkiler cinsinden bir ilişki bulunması ile alakalıdır. Sadece bu iki şeyden birisi, diğerinin sembolü veya benzeri veya izini taşıyan durumdadır. Blanche bu çeşit analojiye şöylece değinmektedir: "Bu, matematik eşitliklerden ziyade, salt ilişkideki eşitliklere dayanmaktadır. Çünkü analoji kavramı, çökmeye başlamaktadır. Analojinin bu tarzı Aristotales'e ait olan meşhur örnek gibidir: "Suya nispetle balıkların solungaçları, havaya nispetle hayvanların akciğerleri gibidir." Burada esasını ilişkideki benzerliğin teşkil ettiği ilişkideki denkliğe (veya daha doğru bir ifade ile ilişkideki benzerliğe) şahit olmaktayız. Fakat bu ilişkiyi, solungaçlar ile akciğerler arasında bir benzerliğe dönüştürmek, son derece sür'atli olmuştur.[5] (Böylece ilişkideki benzerlik, benzeşme ilişkisine dayanan bir analojiye dönüşmektedir.) Çünkü, buna dayanarak zannederiz ki, suyun balıktaki işlevi, karasal canlılarda havanın işlevi gibidir. Çünkü her ikisi de (su ve hava), eski insanların inandığı gibi kanı soğutmak görevi görmektedirler. Fakat bu çeşit bir yorumlama, zıddını düşünmeyi engelleyecek hiçbir şeyin olmadığı salt bir tahminden ibarettir. Bu sebeple, Lavassier'in de mülâhaza ettiği gibi, bunun aksi önermeden, yani hava karasal hayvanların akciğerlerinde yanar önermesinden hareket edersek, o zaman analoji bizi komik bir neticeye ulaştırır. Bu da suyun balıkların

[4] M. Dorolle, *Le raisonnement par analogie*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1949), 176

[5] R. Blanche, *Le raisonnement*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1973), 178

solungaçlarında yandığıdır. Bu çeşit klasik analoji kabilinden bir başka komik benzetme daha söylenebilir. Buna göre müminlere nispetle rahip, koyunlara nispetle çoban gibidir. Çünkü müminlerin ibadet ve dualarındaki sesleri, melemeleri ve bağırmalarında koyunların sesleri gibidir.[6]

Bu düzeyde analoji, aklın en düşük derecesini, yani düş derecesini yansıtmaktadır. Blanche'nin dediği gibi, şeyler arasında bir benzerliğin bulunduğunu hissetmek, şu veya bu derecede bir garabet veya "gizem" taşır. Fiilen üstün bir bilinç değeri bulunabilir. Şu var ki, kendi karakteri ve temel olarak gözetilemez oluşu bütün epistemolojik değerini yitirmesine sebep olur. Hatta, ilişkinin uygunluğunun asgarî derecede kapalı olduğu durumlarda bile, düşüncenin bir takım istiarelere yönlendirilmesinin dışında analojinin herhangi bir faydası olmaz. (Meselâ: Yaşlılık, yaşamın gurub vaktidir. Para, savaşın sargısıdır.) Veya bir takım benzetmelere yönlendirir. (Meselâ: Oynayan taş yosun tutmaz. Köpeğini boğmak isteyen, onu delirmekle suçlar.) Fakat epistemolojik alanda, analoji tekil bir benzerliği en gereksiz yere kadar götürmekten başka bir katkı sağlamaz. Blanche şöyle ilave etmektedir: "Analojinin matematik bir ilişki tarzında olmasının dışında, bilimsel bir değeri yoktur. Bu durumda ise matematik formülleriyle özellikle fizik için olmak üzere, bilimde önemli bir rol oynar. Bu durum, analojinin yapıları benzeştirme esasına dayanması, fiziğin ise matematik gibi, günümüzde yapıları dikkate almasından kaynaklanmaktadır.[7] Burada yani matematik ve modern fizik alanında analoji, "keşfî" değil, "iktişafî/ortaya çıkarıcı" bir rol oynar, yani zihnî ilişkilerin bulunmasına doğru yönlendirir. Fakat bu bulma, bilimsel deney araçları kullanılmadan bilimsel bir gerçek hâline gelmez.

İrfânî "keşif," irfân mensuplarının iddia ettiği gibi aklın üstünde bir şey değil, aklî etkinliğin en alt derecesidir. Harikulâde bir şey ya da yüce bir kuvvetin verdiği hibe değil, kontrolsüz sıradan zihnî etkinliğin ya da kendisini besleyen hayalin bir faaliyetidir. Duyular tarafından tespit edilmiş veriler ya da rasyonel matematik veriler değildir. Vakıayla yüzleşmeye ve onu nitelemeye muktedir olamayan veya kendisine rasyonel veya maddî veya her ikisi ile birden hakim olamamış, rüya gören bir bilincin verileridir. Bu bilinç, unsurlarını din, mitolojiler ve hususî bir gizem taşıyan anonim bilgilerden alarak, kendine has hayal âlemini şekillendirmeye yönelir. Reel dünya bu âlemi yalanladığı ve tarih bunu reddettiği için, irfân mensubu bununla "felsefe" ürünü mitolojik âleme kaçar.

---

[6] Chaim Perelman, *Traité de Largumentation*, (Bruxelles, Ed. de l'Universite de Bruxelles, tsz.), 533

[7] Blanche, *A.g.e.*, 178-80

Bu âlem, kaynağını eski İran inançlarında bulan[8] felekler, ilâhî-semavî akıllar, mitolojik semavî insan -ya da insan-ı kâmil- âlemidir. Hermetikler, bunları içselleştirip, mitolojik karakterdeki dinî felsefelerinin unsurlarından birisi olan mebde ve meâd "felsefesi"ni bundan almışlardır.

3-Belirtmek istediğimiz üçüncü ve son netice, irfânî düşünceyi tanımlayan bu mitolojik karakterle alakalıdır. Biz hayal kuvvetinin insanda yaratıcı bir meleke olarak kabul edilmesine karşı değiliz. Haddi zatında kendisine has bir mantığı, bir ifade biçimi ve bir tasavvur tarzı olması hasebiyle mitolojiye de karşı değiliz. Bu başka bir şey irfân mensuplarının dinî mitolojileri -dinî kıssalar demiyorum[9]- kullanmaları başka bir şeydir. Çünkü İrfân mensupları, mitolojiler ile oldukları gibi ilişki kurmazlar; dinî bir işlevle onları kullanırlar ve bunlardan "şeriat"ın ötesindeki "hakikati" veya "zâhir"in ötesindeki "bâtın"ı üretirler. Bu insanlar zâhir-bâtın çiftinden küllî bir gerçek üretip tabiatta, sülûkte, dinde ve her şeyde zâhir ve bâtını birbirinden ayırt etmişlerdir. Onlara göre, "bâtın" gerçek olduğu için, bu hakikat son tahlilde kadim dinî mitolojilerin rivayet ettiği şeydir. Çünkü onlara göre "hakikat" ne dinî ne felsefî ve ne de bilimsel hakikat değildir; "hakikat" mitolojinin onayladığı, âleme gizemli ve sihirsel bakıştır. Evet, âleme büyüsel bakış, tutum ve nazariye olarak irfânın her şeyden önce birincil özelliğidir:

Tahlil ettiğimiz gibi irfânî tutum, sihirsel bir tutumdur: Bu tavır, yegâne hakikati ârifin "ego"sundan üretmek için âlemi ortadan kaldırır. Sadece kendi "ego"sundan bu âlemdeki yegâne ilâhî hayrı çıkartmak için bütün âlemi şer olarak kabul eder. Sihirsel bir şekilde "ârif" tarihini beşeriyet tarihinin öncesine taşır. Başka bir ifade ile, kendisini ilâhî bir varlık yapabilmek için değil, ilâhın bir par-

---

[8] Semavî insan düşüncesi, eski İran dinî düşüncesine racidir. Buna "Kumruf" veya "Büyük Zervan" ismini vermişlerdi. Bkz. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal*, Nşr. Abdülazîz el-Vekîl, (Kahire, Müessesetü'l-Halebî, 1968), II, 38. İrfân mensupları, bu insan-ı kâmil düşüncesini veya diğer gnostik düşünceleri doğrudan İran düşüncesinden almamışlardır. Onların, bunu Grek karakterli hermetik düşünceden aldıkları ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Hans Henry Ş. şöyle demektedir: "İslâmî düşünce, kökeni karışmış, bozuk şeklinden dolayı yapısı yok olmuş eski doğulu dinî yapıyı almadı. Bilakis bunları düzenli Grek düşüncesine ait olan ikinci tasavvurlar olarak almıştır. Bunun için bunları, bir mezhep düzeninde veya en azından mezhepsel düzenlemeyi kabul eder niteliğiyle aldılar."
Hans Hezekiel Shids'in Abdurrahmân Bedevî tarafından tercüme edilen konu ile ilgili makalesi için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *el-İnsânü'l-kâmil inde'l-müslimîn*, (Kuveyt, 1978), 42

[9] Burada Kur'an'da oldukları şekliyle dinî kıssalar ile eski dinî mitolojileri ayırt etmek istiyorum. Birincisinden ibret alınır ve vazifesi ahlâkîdir. Kur'an'da şöyle buyrulur: "*Onlara kıssalar anlat, belki düşünürler.*" (A'râf: 176) "*Onların hikayelerinde akıl sahipleri için ibret vardır.*" (Yûsuf: 111) Kadim dinî mitolojiler ise kendilerini bizzat din ve yüce hakikat olarak ortaya koyarlar.

çası olmak için "melekler tarihinin" ötesine taşır. Kendisine hakim olan "yegâne benlik" eğilimi, ister beşerî düzeyde ve isterse de ilâhî düzeyde hiç bir çokluğu kabul etmediği için, varacağı sonuç -kesinlikle- ilâh ile birleşmek veya ilâhın kendisine hulul ettiği iddiasıdır.

İrfânî nazariye, çeşitli formlarıyla içtenlikli bir âlem görüşünün temelini atar. Çünkü, irfânî tavrın ârifte vardığı nihayet, kendisini ilâhî bir varlık olarak kabul etmek olduğu için ârif kendisine ilâhî bir kudret verir. Artık zaman, mekan, tabiat veya âlemin ilke ve kurallarından herhangi birisinin kendisini sınırlayamayacağını kabul eder. Böylece göz açıp kapatıncaya kadar bir mekandan diğerine, bir zamandan diğer bir zamana intikal eder. Zamansal ve mekansal mesafeleri tanımaz. Bilakis her şey, zamansal ve mekansal olarak onun yanında hazırdır. Arifin bu "harikulâde" kudreti bu sınırda durmaz. Bu kuvvet, zaman ve mekanı aşabildiği gibi mahiyetleri de değiştirir; ortada bir şey yokken yüzlerce hatta binlerce insanın yiyebileceği yemeği getirebildiği gibi, şartları oluşmadan ve vaktinin dışında yağmur da yağdırabilir; yardım edebilir, sahibini su üzerinde yürütebilir, havada uçurabilir vs. Kısaca "bu kudret, ârifin istediği her şeyi, herhangi bir şey olmadan yaratabilir," diyebiliriz.

O hâlde irfân, aklı ortadan kaldırır. Aklın da kendisine savunma hakkı vardır. Akıl kendisini, irfânın onu ortadan kaldırdığı sihirsel metotla değil, rasyonel olarak tahlil ederek savunur. Akıl, bir metot olarak irfânın mekanizmalarını ve bir bakış olarak da tasavvurlarının hakikatini ortaya çıkartır. Bunu, yapmaya çalıştık. İrfâna karşı ideolojik bir savaş niyetiyle onu tahlil etmedik. Sadece, Arap kültüründeki epistemolojik sistemlere dönük eleştirel tahlilimiz çerçevesinde bunu yaptık

Beyân ve irfânı tahlil ettik, şimdi ise burhânın tahliline geçiyoruz!

Üçüncü Bölüm
BURHÂN

Giriş
Burhân Nedir?

–1–

Arap dilinde "burhân", "açık ve kesin delil" anlamına gelir. Arapça sözlükler bu tarife neredeyse hiç bir ilave yapmazlar. Avrupa dillerindeyse "démonstration" kelimesinin Latince kökü olan "démonstratio" kelimesi işaret, vasfetme, açıklama (beyân) ve ortaya çıkarma (izhar) anlamlarına gelir. Fransızcada bir şeyi veya işi açık bir şekilde ve mantıklı bir tutarlılıkla takdim etme anlamına gelen "démontrer" fiiliyle, bir şeye duyularla algılanabilir bir şekilde işaret etme anlamına gelen "montrer" fiili arasında bir ayrıma gidilir. Mantık terminolojisi açısından "burhân" ise kelimenin dar anlamıyla, herhangi bir önermenin doğruluğunu, mantıkî çıkarım yoluyla, yani aksiyomatik (bedihi) veya doğruluğu daha önce ispatlanmış önermelerle zorunlu bir şekilde ilişkilendirmek suretiyle doğrulamak için yapılan zihnî faaliyetlere verilen isimdir. Genel anlamda ise burhân, herhangi bir önermenin doğruluğunu belirleyen her zihnî faaliyete verilen isimdir.[1]

Açıktır ki biz burada kelimeyi ne mantıktaki terim anlamıyla, ne de genel anlamıyla kullanıyoruz. Bilakis kelimeyi özel bir düşünce metodu olan ve âleme belli bir bakış açısıyla yaklaşan bir bilgi sistemine işaret etmek üzere kullanıyoruz. Kendi metodu dışında başka bir bilgi otoritesi kabul etmeyen ve ortaçağlar boyunca Arap-İslâm kültüründe, önceki bölümlerde ele aldığımız beyânî ve irfânî sistemin yanında kendine has tavırlar göstermiş olan bu bilgi sistemi, tamamen demesek bile temelde Aristoteles'i kaynak olarak kabul etmiştir.

---

[1] Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*. Burada bu kelimenin mantıkî anlamının modern mantıkta daha da fazla sınırlandırıldığını söylemekte fayda vardır. Ancak bu konuya burada girme imkânına sahip değiliz.

Bu bilgi sisteminin, diğer iki bilgi sistemi olan beyânî ve irfânî sistemlerle karşılaştırmalı olarak başlangıç düzeyinde bir tanımını vermek istersek şöyle diyebiliriz: Beyânî sistem, İslâm inancına veya daha doğrusu bu akidenin belli bir şekilde anlaşılan şekline hizmet eden bir âlem tasavvuru oluşturmak hedefiyle nass, icma ve içtihadı temel kaynak otoriteler kabul ederken, irfân velâyeti ve genel anlamda "keşf"i irfânî bilginin biricik yolu olarak kabul edip Allah ile bir çeşit birliğe gitmeyi -ki bilginin konusu mutasavvıflara göre aslında budurhedefler. Burhân ise sadece duyular, deney ve aklî muhakeme gibi insan aklının tabiî bilgi kaynaklarına dayanarak, kainatın bütününün ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışır. Bu güçleri ayrıca farklı fenomenlere bir birlik ve nizam getirmek, yakînî bilgiye ulaşmak için ısrarla gayret eden aklın arzularını tatmin edecek bir insicam ve tutarlılığı temin eden bir dünya görüşü inşa etmek için kullanır.

Arap-İslâm kültüründe Aristoteles'in "burhân"ını bir metot ve dünya görüşü olarak benimseyenlerin, onun bütününü ve bazı parçalarını, Aristoteles'te olduğu gibi sadece "bilgi için bilgi edinme" hedefi dışında başka bazı hedeflere hizmet edecek şekilde kullandıkları doğrudur. Hatta onu, İslâm akidesiyle doğrudan alakalı olan dinî ve ideolojik ilgilerine hizmet edecek şekilde kullandılar. Fakat bununla beraber "burhân", Aristoteles'in metoduna dayanması, bu metodun kavramsal mekanizmasını ve Evren, insan ve Allah'la ilgili olarak inşa ettiği dünya görüşünün genel çatısını kullanması nedeniyle, beyân ve irfândan hem metot hem de dünya görüşü olarak farklı olmaya devam etti. Bu durum "burhân"ı irfân ve beyân âleminden farklı bir bilgi dünyası olarak belirleyip, bu iki alanla ve özellikle beyân alanıyla sürtüşmesine ve çatışmasına yol açtı.

Burhânın bir bilgi sistemi olarak belirlenmesine yönelik bir başlangıç tanımı dışarıdan yapılan bir tanımlamadır. Bu tanımlama karşılaştırmaya dayalı olduğu için onun içeriğini tanımlamaz, sadece diğerlerinden temyiz etmeye matuftur. Bu yüzden kendi içinden yapılacak bir tarife ihtiyaç vardır. Bu, sadece Arap-İslâm kültürünün şahit olduğu üç bilgi sistemiyle ilgili tahlilimiz çerçevesinde zorunlu olmakla kalmayıp, ayrıca bu bilgi sisteminin İslâm kültürüne aktarılması aşamasında maruz kaldığı tadilat ve düzenlemeleri tespit etmek açısından da zorunludur. Her ne kadar bu girişte "burhân"ın genel bir tanımını Aristoteles'in kurduğu biçimiyle metot, kavramlar ve dünya görüşüne dayalı olarak yapacaksak da, bu Aristoteles'in mezkûr olmayan bir sistemin kurucusu olduğu anlamına gelmez. Bilakis, bir bilgi sistemi olarak burhânın tarihi Aristoteles'ten üç yüz yıl öncesi Yunanistan'ında felsefî ve ilmî düşüncenin başladığı döneme kadar gider. Aristoteles'in yaptığı şey, M.Ö. 6. yüzyılda tabiat filozoflarıyla başlayıp Aristoteles'in hocası Platon'a kadar devam eden uzun ve inişli çıkışlı bir gelişme faaliyetinin vurgulanmasından başka bir şey değildir. Bütün önemine rağmen bu

dönemi ele almamamızın sebebi, bizim ilgilendiğimiz konunun (burhânın) Aristoteles öncesi Yunan felsefesindeki durumu değil, İslâm kültürüne intikal ettiği zamanki hâli olmasıdır. Bilindiği üzere burhânın o hâli tamamıyla Aristoteles'e nispet ediliyordu. Eğer Aristoteles dışında başka bir Yunanlı filozofun zikri geçerse, Fârâbî'nin Aristoteles ile Platon arasında yapmaya çalıştığı uzlaştırmaya rağmen, o filozof burhân dairesinin içinde değil dışında değerlendiriliyordu. O hâlde Aristoteles ile yetinelim ve işe metottan başlayalım.

–2–

Bilindiği üzere Aristoteles'in kurduğu metoda mantık denilir. Bu isimlendirme Aristoteles tarafından değil, onun büyük şârihlerinden, miladî 2. ve 3. yüzyıllarda yaşamış olan Afrodisias'lı İskender tarafından yapılmıştır. Aristoteles'in kendisi metodunu "tahlil" (analiz) olarak isimlendirmekteydi. Burada "tahlil"den kasıt ilmin temel prensiplerinin ve kurallarının analiz edilmesiydi. Böylece Aristoteles'in mantık kitaplarını ihtiva eden *Organon*'un -veya Alet'in- Birinci ve İkinci Analitikler adlı kitapları oluştu.[2] Aristoteles, Birinci Analitikler kitabının girişinde hedeflediği metodu şöyle tarif eder: "Hatırlamamız gereken ilk şey burada incelediğimiz ve hedeflediğimiz şeydir. Burada incelediğimiz şey burhândır; hedeflediğimiz şey ise burhânî ilimdir.[3] Aristoteles'in ilk şârihlerinden birisi Aristoteles'in metodunun veya mantığın aşamalarının genel bir planı olduğu izlenimi veren bir ibare kullanıyor: "Biz burhânın bilgisini elde etmek istiyoruz. Fakat burhân bir tür Sullogismos (Câmi Kıyas)'dır.[4] Öyleyse "burhân"ı ele almadan önce saf ve basit sillojizmin ne olduğunu incelememiz gerekir. Saf ve basit sillojizm, isminden de anlaşılacağı üzere iki unsurdan oluşmuş birle-

---

[2] Aristoteles'in mantık kitapları şunlardır: *Makûlat (Kategoriler)*, *İbare (Önerme üzerine)*, *Birinci Analitikler (Kitâbu'l-kıyâs)*, *İkinci Analitikler (Kitâbu'l-burhân)*, *Cedel (Topikler) ve Sofistik Delillerin Çürütülmesi (Egâlîz)*. Bu altı kitap VI. yüzyıldan itibaren *Organon (Alet)* ismi verilen bir kitap içinde toplanmıştır. Burada kastedilen, mantığın ilimlerin öğrenilmesinde kullanılacak alet olmasıdır.

[3] Burada kullandığımız kaynak Birinci Analitiklerin eski tercümesidir. Tezarî'nin tercümesini Abdurrahmân Bedevî, Aristoteles'in mantık kitaplarının eski tercümeleriyle beraber "*Mantıku Aristo*" içinde neşretmiştir. (Kuveyt, Vekâletü'l-matbûât; Beyrut, Dâru'l-kalem 1980), I, 137.

[4] Sullogismos Yunanca bir kelime (toplama anlamına gelen Sullegein kökünden türetilmiştir) olup hesaplama, sayma ve akıl yürütme anlamlarını taşır. Arapça tercümelerde ya aynen korunmuş ya da "kıyas" olarak tercüme edilmiş, sonra bu son isimde karar kılınmıştır. Bazı eski tercümelerde kelimenin orijinal manasına işaretle "el-kıyâsü'l-câmi'" olarak tercüme edilmiştir. Burada cem'den kastedilen şey bilinen iki öncülü bir orta terim aracılığıyla bir araya getirerek zorunlu bir sonuca ulaşmayı temin etmektir. Bu konuyu daha sonra ele alacağız. Biz burada "el-kıyâsu'l-câmi'" ibaresini, bu tür çıkarımı beyânî ve irfânî kıyastan ayırt edebilmek maksadıyla kullanmayı uygun gördük.

şik bir isimdir. Öyleyse onun öncelikle hangi unsurlardan oluştuğuna bakmamız gerekiyor. Bu unsurlar önermelerdir. Önermeler de "konular (mevzular) ve yüklemlerden" oluşur. Konular ve yüklemler (:müpteda ve haber, fiil ve fail) müfred unsurlardır. Bu durumda kendilerinden önermenin (haber cümlesi: isim veya fiil cümlesi olsun) oluştuğu bu tek tek unsurların ele alınması zorunludur. Bu unsurlar da kavramlar veya kategorilerdir. Buna göre 'kategoriler' bir konuya isnad edilen veya onunla ilgili söylenen sözlerdir. Mantıkçıların ıstılahında ise kategori, "bir önermeye yüklem ilave edebilen küllî bir manadır." Bu durumda kategoriler sadece bazı lafızlar olmayıp, zihnin konusu olmadan önceki haliyle eşyanın özelliklerine objektif ve gerçekçi olarak delâlet eden **kavramlar**dır. Öyleyse bu kategoriler Kant'ta olduğu gibi zihnî kalıplar olmayıp gerçeğin özellikleridir. Aristoteles bu kavramları, objektif gerçekliğin verilerini cevherler ve arazlar şeklinde tasnif ederek tecrübî bir yolla elde etmiştir.[5]

Aristoteles'in belirlediği şekliyle kategoriler on tane olup, biri cevher geri kalanları da arazlardır. Cevher hem deneye tâbi olan olgular alanında var olan tek bir varlığa delâlet eden şeyler için kullanılır, (bu adam, bu ağaç vs. gibi) hem de birden fazla bireyin oluşturduğu bir gruba delâlet eder ("insan" ve "hayvan" kavramları gibi). Bu haliyle birinci manadaki cevher ikinci manadakinin altında yer alır. İnsan kavramı, "Zeyd" isimli bir şahsın mahiyetini ifade eder ve dolayısıyla "Zeyd" insan kavramının altında yer alır Bu anlamda cevher tek başına bir kategoridir. Çünkü o, "Zeyd insandır"da olduğu gibi bir konuya yüklem olur. Birinci anlamdaki cevher ise bir konuya ancak arazî olarak yüklem olur; (bu adam Zeyd'dir, sözümüzde olduğu gibi). Diğer kategoriler ise cevhere ilişen durumlar olmaları hasebiyle arazlar olup, dokuz adettir. Bunlar: Nicelik (Kemiyet); uzun gibi, nitelik (keyfiyet); beyaz gibi, izafet; oğul gibi, yer veya mekan; ev gibi, zaman; dün gibi, durum (vaz'); oturur durumda olmak gibi, mülk (sahip olmak); silahlı gibi, fiil (etki); büküyor gibi, infial (edilgi); bükülüyor gibi.[6]

İşte bunlar kategoriler olup, herhangi bir varlığın mahiyetini anlamamızı sağlarlar. Bizi burada Aristoteles'in kategorilerini on sayısıyla belirlemedeki başarısı ya da başarısızlığı ilgilendirmemektedir. Burada bizi ilgilendiren şey

---

5 A. Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, (Paris, Presses universitaires de France, 1960), I, 268. Diğer taraftan bazıları Aristoteles'in kategorileri Yunan dilinden çıkardığını iddia ederler. Fakat yaygın olan görüş bunları deneyden çıkardığı yönündedir. bkz. Hamelin, *Le systéme d'Aristote*, (Paris, Urin, tsz.), 100.

6 Bu kategoriler manzum olarak da ifade edilmişlerdir:
Zeyd ki uzundur, beyazdır, Mâlik'in oğludur.
Dün evinde otururken,
Elindeki kılıcı büktü ve kılıç da büküldü.
İşte bunlardır on kategorinin hepsi.

Aristoteles'in kategoriye kavram olması açısından verdiği manadır. Bu manayı ele almakta fayda vardır.

Yeniden vurgulamakta fayda gördüğümüz ilk husus kategori olması bakımından kavramın, önermeyi oluşturan iki unsurdan birisi olması ve kendisini diğer unsurla bağlayan yüklem bağlantısı dikkate alınmaksızın oluşturulmuş olmasıdır. "Zeyd âlimdir" sözümüz iki unsurdan veya terimden oluşan bir önermedir; Zeyd ve âlim. Her iki unsur da birbirleriyle alakaları dikkate alınmaksızın "anlamlı"dırlar. "Zeyd" kendi başına bir cevhere, Zeyd'in kendisine, âlim olması veya olmaması dikkate alınmaksızın işaret eden bir kavram veya tasavvurdur. Aynı şekilde "âlim" (bilen) Zeyd'e veya bir başkasına hamledilmesi mümkün olan fakat aynı zamanda kendi başına mana taşıyan bir kavramdır. Öyleyse kavram bir şeyin tabiatını ifade eder, onu tanımlar ve çerçevesini çizer. Başka bir ifadeyle kavram, ait olduğu şeyin zihindeki mahiyetidir. Bu durumda sorulması gereken şudur: Bu mahiyet hangi unsurlardan oluşur? Veya bu kavram nelerden oluşur? Ayrıca bir şeyi doğru ve tam bir bilgiyle nasıl bilebiliriz? Onu nasıl tanımlarız? Bütün bu farklı sorular aynı anlamı ortaya koymaya yöneliktir.

Daha önce Platon'un yaptığı gibi, Aristoteles de bir şeyin kendisi ve tabiatı ile ilgili durumuyla, o şeye araz olanları birbirinden ayırmıştır. Araz (accident), Aristoteles'in tanımladığı şekliyle, herhangi bir şeye ilişebilen veya ilişmeyen şeydir. Meselâ "oturuyor olmak", "beyaz olmak" vb. Bunlar ve benzerleri bir şeye araz olarak ilişip, onunla var olan veya olmayan sıfatlar ve hâllerdir. Çünkü bir şeyin bir seferinde "beyaz olma", diğerinde ise "beyaz olmama"; yine bir seferinde "uzun olma", bir seferinde "uzun olmama" durumunu engelleyebilecek bir şey söz konusu değildir. Öyleyse bir şey kendisine bir araz ilişse de ilişmese de kendisi olmaya devam edecektir.[7] Dolayısıyla **araz ne kavramı ne de mahiyeti oluşturur** ve hadde de bir unsur olarak girmez. Buradaki üç kelime de [kavram (mefhum), mahiyet ve tanım (had)] daha önce de işaret edildiği üzere aynı manayı taşırlar.

Burada araz genel bir mana taşır. Genel mahiyette olan yani aynı anda sayısız varlığı kapsayan beyazlık örneğindeki gibi birçok şeye ilişen arazların yanında bir de hâssa vardır. Aristoteles hâssa (hususiyet, le propre)'yı bir şeyin kendisine has sıfatı olarak tanımlar. Bu sıfat o şeyle, birbirlerini karşılıklı olarak gerektirecek ve birinin varlığını diğerinin varlığına zorunlu olarak bağlayacak şekilde bir

---

7 Aristote, *Les topiques*, I. 5, 102, b. 4. Burada cevher ve araz kavramlarının Aristoteles'deki anlamlarıyla kelâmcılardaki anlamları arasındaki farka dikkat ediniz. Kelâmcılara göre cevherler parçalanamayan parçalar yani atomlar olup arazlarından ayrılamaz, onların yok olmasıyla beraber de yok olurlar. bkz. Bu kitabın birinci kısmının beşinci bölümü.

ilişkiye girer. **Fakat hâssa o şeyin mahiyetini (quiddite) ifade etmez.** Örnek olarak nahiv (gramer) öğrenimini verebiliriz. Bu, insana has bir özelliktir. Eğer x insan ise nahiv öğrenmeye kudreti vardır. Tersten söylersek, eğer birisi nahiv öğrenmeye kadirse, o bir insandır.[8] Öyleyse hâssa bir şeyin harici tanımlayıcısı (:burada nahiv öğrenme) olup, o şeyin özünü oluşturmaz; bu yüzden de onun mahiyetini oluşturan bir unsur değildir, onun "kavramı" da değildir. Bu durumda bir şeyin kavramını ne oluşturur? Onun mahiyetini oluşturan şey nedir?

Aristoteles cevap olarak kavramın veya mahiyetin veya hadd'in nevi/tür (l'espéce)'ye bağlı olduğunu, bizim kavramı yakın cins ile fasılları (ayrımları) bir araya getirerek elde ettiğimizi bildirir. O hâlde **cins** ve **fasıl** (ayrım) nedir?

Aristoteles **cins** (le genre)'i "farklı türlerdeki çeşitli nesnelere mahiyetleri açısından yüklem yapılabilen şey" olarak tanımladıktan sonra şöyle devam eder: "Tabiatı gereği, 'önümüzde bulunan konu nedir?' sorusuna cevap teşkil etmesi münasip olan her şeyi mahiyet bildiren yüklem olarak kabul etmeliyiz. Meselâ insanla ilgili bir durumda, "bu nedir?" şeklinde bir soruyla karşılaşsak buna uygun cevabımız, "o canlıdır" olacaktır."[9] Öyleyse "cins"in tanımda büyük önemi vardır, çünkü cins, tanımın üzerine bina edildiği ilk temel olup, aynı zamanda kavramın da temelidir. Evet, cins tek başına yetmez, fakat öncelikli ve temele ilişkin bir tanımlama olarak ondan vazgeçmek de mümkün değildir. "İnsan canlıdır" dediğimizde insanın ait olduğu ve içine konulmadıkça mahiyetinin belirlenmesinin imkânsız olacağı daireyi belirlemiş oluruz. Artık yapmamız gereken şey, onu aynı daireye giren diğer varlıklardan **ayırmamız (fasıl)**'dır. Bu ise türsel ayrımı belirtilerek yapılır. Verdiğimiz örneğe "akıllı" kelimesini de eklersek tanımımız şöyle olur: "İnsan akıllı bir canlıdır". Burada akıllı olmak bütün canlılar içinde sadece insana has bir özelliktir. Dolayısıyla da bu özellik insanı diğer canlılardan ayırır; onun ayrımı (faslı)'dır. Fakat bu özellik belli bir insan için değil bütün insanlar için yani insan türü için geçerlidir. Dolayısıyla **"türsel ayrım"** olarak isimlendirilir. Ayrıca kavramın oluşturulmasındaki rolü de temel bir roldür. Bu ayrım, bir şeyin en hususî özelliği olması yanında o şeyin varlığının da ilk unsurudur. Bu yüzden Aristoteles bazen, bir şeyin kavramını oluşturan şeyin onun ayrımlarının toplamı (yani son ayrımı, ki o da aynı anlama gelir)

---

[8] Aristoteles, *A.g.e.*, I, 5, 102 a-18

[9] Aristoteles, *A.g.e.* I, 5, 102 a-3
Eski Arapça tercümede şöyle geçer: Cins, türleri farklı olan şeylerin mahiyetleri açısından yüklemi olan şeye denir. Eğer bizden bir şey hakkında, 'bu nedir?' şeklindeki bir soruya cevap vermemiz istense, bunun cevabının ne oldukları (mahiyetleri) açısından yüklem olan şeylerin bilgisi olduğunu söylememiz uygun olur. İnsanla ilgili olarak, 'bu nedir?' gibi bir soruyla karşılaşsak, o hayvan (canlı)dır diye cevap vermemiz uygun olur. bkz. *Topikler (Cedel)*, Ebû Osmân ed-Dımeşkî tercümesi (Bedevî, *Mantıku Aristo*, 496).

olduğunu söyler. Fakat burada dikkat edilmesi gereken konu Aristoteles'in burada ayrımlar ile soyut manalar olması bakımından faslı değil de ayrımın temeli olması bakımından cinsi de kuşatan bir anlamı kastetmesidir. Çünkü eğer ayrım tek başına alınırsa türüne has olması mümkün değildir. Dolayısıyla "akıllı olma" nın sadece insan türüne özgü bir özellik olması da zorunlu değildir. Meselâ akıllı olmak Tanrının da bir özelliğidir. Bu yüzden birçok özelliğin birbirine eklenmesi gereklidir. Bir özellikler grubunu elde etmek için de cinse ayrımları eklemek gereklidir. Bu özellikler de tanımı istenen şeyin tabiatını, yani mahiyetini ihtiva eden bütün unsurları içeriyor olmalıdır.[10] Ayrımların cinse eklenmesinden oluşan bu özelliklerin toplamı da "tür"ün temel unsurunu oluşturur. Bu itibarla **tür,** cins ve ayrımın bir araya gelmesinden oluşan veya sadece arazları açısından farklı olan fakat tek bir mahiyeti olan bir çok şeyin kendisinde bir araya geldiği şeydir. Bu durumda "insan", insanlık denilen tek bir mahiyete sahip olan, sadece uzunluk-kısalık, renk, bilgi-bilgisizlik vs. gibi arazlarda farklılaşan fertleri içeren bir "tür"dür.

İşte bunlar meşhur beş tümel (Predicables, yani cins, tür, nevi, fasıl, hâssa), genel araz olup aynı zamanda bir şeyi tarif etmemize yarayan yüklemler (mahmulât) olarak isimlendirilirler. Eğer bir şeyin cinsini ve türsel ayrımını zikrederek tarif edersek, meselâ "insan akıllı hayvandır" dersek, bu tanımımız mahiyete yönelik bir tanım veya klasik Arapça terminolojiyle "el-had"dır. Çünkü tarif burada tanımı yapılan şeyi bütün yönlerden sınırlayıp sadece mahiyetini ifade eder. Eğer bir şeyi, cinsini ve özelliğini (hâssasını) zikrederek tanımlarsak, meselâ "insan, dilbilgisi bilen canlıdır" veya "insan gülen bir canlıdır" şeklinde tanımlarsak insanın bu tanımı tasvir edici (niteleyici) tanım olup klasik terminolojide "resm" olarak isimlendirilir. Resm bir şeyi kendi dışındakilerden temyiz etmek için kullanılır. Eğer bir şeyi cinsi ve genel arazı ile, meselâ "insan iki ayağı üzerinde yürüyen canlıdır." şeklinde tanımlarsak, insanın bu türlü tanımı arazî tanım olur. Çünkü iki ayak üstünde yürümek hem insan için hem de insan dışında bir canlı için geçerli olabilir. **Açıktır ki kavram, yani bir şeyin tabiatını ve mahiyetini ifade eden tanım, cins ve ayrımdan, bir başka deyişle türden oluşan tanımdır.** Buna karşılık bir özellik ve genel arazdan oluşan tanım ise tanımlanan şeyin mahiyetini açıklamaz, aksine o şeyin niteliklerini ortaya koymaktan ileri gidemez.

Burada hedefimiz Aristoteles mantığının konularına girmek değil, bilakis Aristoteles'in sık sık tekrarladığı "İlim ancak tümelin bilgisiyle olur" ibaresini anlamaya bir giriş yapmaktı. Aristoteles "ilim"den bahsederken, burhânın gaye-

---

10 Hamelin, *Le Systéme d'Aristote*, 124

sini ilim elde etmek olarak belirleyip, tek tek nesnelerin bilgisini değil tümellerin bilgisini kastetmektedir. Yukarıda açıkça ifade edildiği gibi her tanımdaki ilk unsur olan "cins" sadece "daha fazla" ve "daha az" olmada farklılaşan bir çok şeyi oluşturan ortak temel olması anlamında "tümel"in kendisidir. Meselâ kuşlar uçma özelliği olan hayvanların ortak ismi olup, sadece bir diğerinden daha çok, daha hızlı veya daha yavaş uçma özellikleriyle birbirlerinden farklılaşırlar. Burada tek tek kuşlar arasındaki benzerlik, uçma özelliğinin hepsi için ortak olmasıdır. **Bir grubun üyeleri arasındaki böyle bir benzerliğin varlığı onların bir cins oluşturması için zorunludur. Ama iki nesne veya grup arasında salt bir alaka ve fonksiyon benzerliği bunların bir cins oluşturması için yeterli değildir.** Meselâ balık için pul neyse kuşlar için de tüylerin aynı şeyi ifade etmesi gibi. Buradaki benzerlik, ilişki (alaka) benzerliğidir (pulların balığın bedeniyle ilişkisi, tüylerin kuşun bedeniyle ilişkisi gibidir). Fakat bu ilişki kuşları ve balıkları bir cins altında toplamaya izin vermez. **İlişkide benzerlik, gerçeklikle ilgili içeriği olan bir benzerlik değil sadece nispet (bağ kurma) ilişkisidir.** Diğer taraftan "cins" tek tek fertlerin ortak olduğu hakikî bir içerik oluşturup varlığın hakikî (vakıî) sınırlarını ifade eder.[11]

Diğer yandan, Aristoteles bizi, akıl yürütme ameliyesi sırasında konu "tümel" ile ilgili olduğunda düşebileceğimiz hatalar hususunda uyarır. Burada maksat bir grubun tek tek bütün fertlerindeki bir özelliğin varlığını tümevarım (istikra) yoluyla bilmek değil, aksine bu özelliğin şu veya bu grup altındaki şeylerde zati (öznel) ve öncelikli olduğunun bilgisini elde etmektir. Meselâ biz her tür üçgenin -ikizkenar, eşit kenar veya çeşitkenar olsun- açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu ispatlayabilsek bile, bununla ancak diyalektik (tümevarıma dayalı) yolla bir tümel belirleme yapmış oluruz. Çünkü bununla biz üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasının her üçgen için özel bir anlamı olduğunu ve bu özelliğe sahip olmayan hiçbir üçgen olmadığını açıkça ortaya koymuş olmuyoruz. Bu durumun sebebi, tümevarım yoluyla ancak sayısal tümelleri bilebilmemizdir. Buna karşılık "ilim"de "tümel"den kasıt mahiyeti, yani kendinde olduğu gibi var olan tümeli ifade edendir. Bundan şu sonuç çıkar: Tümel yüklemler zorunlu olarak konularına bağlıdır. Meselâ "Zeyd insandır" dersek, burada yüklem olan "insan" zorunlu olarak konunun, yani "Zeyd"in tamamına aittir ve Zeyd de bir bütün olarak insandır. Buradan Aristoteles'in, **"tekil olan tümel anlamı içerir"**[12] sözünün manasını anlayabiliriz. Bu konuyu,

[11] Burada nesnelerle ilgili hükümlerde benzetmeye (analojiye) dayanmak gibi irfân ehlinin de işlediği bir hata söz konusudur. bkz: II. Kısım, II. Bölüm. Benzetme, ilişkide benzetme esasına dayandığı için bütün fertleri üzerine tek bir hüküm verilebilmesini sağlayacak bir cins oluşturmaz. Çünkü bunları birleştiren tek bir muhteva yoktur.

[12] Aristote, *Les secondes analytiques*, I, 4, 73b, 27.l, 5, 74 a-4.

daha sonra dönmek üzere, geldiğimiz aşamada noktalayalım. Şimdi metodun ikinci adımı olmak üzere Aristoteles'in önerme ve hükümle ilgili incelemesine göz atalım.

Aristoteles önerme konusunda İslâm mantıkçıları tarafından Yunanca'daki şekliyle *Peri Hermeneias*, Arapçadaki ismiyle de *Kitâbu'l-ibâra* olarak bilinen özel bir kitap yazdı. Her ne kadar *Kitâbu'l-makûlât* (kategoriler) gibi küçük hacimli olan bu kitabın önemli bir bölümü önermelerin çeşitleri ve karşıt olma, döndürme, ters döndürme gibi önermeler arası ilişkiler ve bunun gibi mantık kitaplarında ele alınan konularla dolu olsa da biz burada konumuz açısından daha çok ilgilendiğimiz üç konuyu ele alacağız.

Birinci konu Aristoteles'in, sözün (ibarenin), insan ruhunun infiallerini sembolik olarak ifade eden sesler olduğu şeklindeki vurgusudur. Bu tıpkı, yazının seslerden oluşan kelimelerin sembolleri olması gibidir. Nasıl ki bütün milletler için tek bir yazı ve konuşma şekli yoksa -ki bu ikisi değişik milletlerde değişik şekiller alırlar- kelimeleri ve sözleri oluşturan seslerin sembolize ettiği psikolojik infialler, tıpkı bu infiallerin temsil ettiği şeylerin herkes için ortak olması gibi, bütün insanlar için ortaktır.[13] Bu durumda, dillerin farklılığına rağmen insanlar arasındaki düşünce birliğini oluşturan bir şey vardır. Nesnelerden bağımsız olarak var olan ve insanların dillerinin farklılığına ve çokluğuna karşın değişmez olan unsur, infiallerin kendisine döndüğü ortak unsur, yani sözlerin ve seslerinin sembolize ettiği formları teşkil eden ortak unsurdur. Öyleyse bir dille diğer dil arasındaki ses, söz ve kelimelerin farklılığı düşünce birliğinin önünde bir engel değildir. (Gelecek bölümde Fârâbî'nin bu düşünceyi, Sîrâfî'nin Mettâ ile yaptığı meşhur münazarasında ortaya koyduğu ve nahivciler tarafından da savunulan iddiaları reddetmek için nasıl kullandığını göreceğiz.)

Burada açıklamak istediğimiz ikinci konu, Aristoteles'in ibare (cümle)yi isim ve kelime (:fiil)den oluşan söz olarak tarif etmesidir. Fiil, zamana delâlet etme özelliği dolayısıyla isimden ayrılmasına rağmen, Aristoteles bunu fiilin temel bir özelliği olarak kabul etmez. Ona göre "fiil"in temel özelliği **cümle içindeki görevidir ki bu da isnad (yani yüklemle konu arasındaki ilgi)dir**. Zira fiil (ya da fiil anlamında olan ism-i fail ve ism-i mef'ûl) her zaman bir başka şeye yüklenen bir şeye delâlet eder. Yani bu fiil bir şeyin bir konuya ait olduğuna veya o konunun içinde olduğuna işaret eder[14]. Buna göre bir cümle ancak birbirinden ayrı iki unsuru birbirine bağlaması şartıyla önerme olabilir. Önerme veya hüküm -ikisi de aynı manaya gelir- bir yüklemin bir konuya isnat edilmesidir:

---

[13] Aristote, *L'interprétation*, I. 16a5.
[14] Aristoteles, *A.g.e.* III, 16b10.

"Zeyd ayağa kalktı" da desek, "Zeyd ayaktadır" da desek, iki durumda da bir konu veya özne (müsned ileyh) karşısındayızdır ki, bu "Zeyd"dir. Yüklem ise "ayağa kalkma" ve "ayakta olma" hâlidir.

Üçüncü nokta ise öncekinin sonucudur. Buna göre "ilim ifade etmesi" mümkün olan isnad üzerine kurulu olan cümle (haber cümlesi), **bir şey hakkında hüküm veren** cümledir. Buna karşılık isnad fonksiyonu görmeyen, temenni, dua ve soru sorma fonksiyonu gören cümleler "ilim" sağlamaz, dolayısıyla konunun dışındadır. Bu yüzden "ilim" için kullanışlı tek cümle biçimi isnad cümlesidir. Çünkü sadece bu tip cümleler **doğruluk veya yanlışlık değeri taşır**. Böylece, konu terkiple (:bir konuya isnad edilmiş yüklemle) ilgiliyse bu durumda insan düşüncesi bu terkibin iki unsurunu birbirine mevcut biçimleriyle bağlama imkânına sahip olmayabilir. Düşünce ispatta da inkârda da hata yapabilir. Düşünce, sentezin iki parçası -yani konuyla yüklem- arasında kurduğu ilişki objektif gerçeklikte nesneler arasındaki ilişkinin aynısı olmadıkça hakikati ifade edemez. Öyleyse "ilim" elde etmek için öncelikle isnad etmede yanlış yapmamak gerekir. Ama bu yanlıştan nasıl kaçınabiliriz? Bu soru bizi doğrudan Aristoteles'in burhânî metodunun kurulması yolundaki üçüncü adıma taşıyor. Bu aşamada câmi kıyasın işleyiş mekanizması ele alınır.

Biraz evvel, doğru veya yanlış olma ihtimali taşıdığı için sadece önermenin "ilim" sağlayabileceğini belirtmiştik. Bu genel olarak doğrudur. Fakat biz "ilim"in Aristoteles'teki, gerçekliğe uygun bilgi olmanın ötesinde şüphe ve zan taşımayan zorunlu olma vasfıyla kendimizi sınırlandırırsak, bu durumda önermenin yani isnad içeren cümlenin kendi zatında "ilim" veya "ilim dışı" olmadığını söylemek zorunda kalırız. Çünkü bu ibare zorunluluk içermeyip sadece imkân içermektedir. "Hava yağmurludur" şeklindeki sözümüz, eğer yağmur o anda gerçekten yağıyorsa doğru; yağmur yağmıyorsa yanlıştır. Bununla beraber bu cümle zorunlu bilgi anlamında bir "ilim" sağlamaz. Ayrıca bu cümlede bizim yağmurun yağışını zorunlu olarak bilmemizi sağlayacak bir unsur da yoktur. Yani burada bizim yağmurun yağıyor olmasını mantıksal bir zorunlulukla kabul etmemizi gerektirecek bir zaruret yoktur. Burada bilgi önermenin sadece kendisinden meydana gelmez, aksine bilgi isnad cümlesinde (özne-yüklem bağlantılı cümle) bulamadığı garantiyi bulduğu daha önceki bir bilgiyi kullanmak suretiyle elde edilir. "Bilgi"yi daha önceki bilgilere dayanarak elde eden aklî eylem ise istidlâl (:akıl yürütme, raisonnement)dir. Her ne kadar tümevarım bir tür akıl yürütme ise de, Aristoteles'e göre en makbul akıl yürütme Sillogismus yani câmi kıyastır. Aristoteles İkinci Analitikler (*Kitâbu'l-burhân*) kitabının girişinde şöyle diyor: "İstidlâl yoluyla verilen veya elde edilen her bilgi, daha önce mevcut

olan bir bilgiden elde edilir."[15] Başka bir yerde şöyle diyor: "Bazı filozofların doğruluk problemini tartışırken, bir hükmün doğruluğunun şartlarını belirledikleri şeklindeki iddialarına gelince onların bu girişimleri analitikler konusundaki bilgisizliklerinden dolayıdır. Bu yüzden herhangi bir ilimle uğraşmaya başlamadan önce analitiklerin bilgisi edinilmelidir."[16]

Analitikler, birinci ve ikinci olmak üzere ikiye ayrılırlar. Birinci analitikler, câmi kıyasın mekanizmasını (usulünü) incelerler. İkinci analitikler ise Burhân (ispat metodu)'ı incelerler. Birinci analitiklerle ilgili olarak bizi ilgilendiren konular şunlardır:

Aristoteles'e göre yeni bilgilerin önceki bilgilerden (:sonuçların öncüllerden) elde edilmesini sağlayan zorunluluk ilişkisi, bu bilgilerin doğru veya yanlış olmasından, gerçekliğe uyması veya uymaması durumundan bağımsızdır. Belli bir bakış açısını ortaya koyan bir öğretmen, hasmı ile mücadele eden bir tartışmacı, dinleyicilerini ikna etmeye uğraşan bir hatip; bütün bu kişilerin kullandığı akıl yürütme yöntemi; taşıdığı mantıkî zorunluluğun, akıl yürütmenin hareket noktasının karakterinden bağımsız olması yönüyle özellik arz eder. Bu, yüklem ile konu arasında (:sonuçta) sağladığı birliğin, doğrudan idrak edilemediği durumlarda zihnin bu birliği sağlamasını mümkün kılan bir aklî eylemdir. **Câmi kıyas** adı verilen bu tür akıl yürütmeyi Aristoteles şöyle tanımlıyor: "Birisinin kabul edilmesi durumunda diğerinin de zorunlu olarak kabul edildiği sözlerin oluşturduğu söz"[17] (Bu durumun geleneksel örneği şudur: Sokrates insandır. Her insan ölümlüdür. Öyle ise Sokrates ölümlüdür.) Bizim burada vurgulamak istediğimiz şey bu mantıksal zorunluluğun kaynağıdır.

Öncelikle câmi kıyasın iki öncül ve bunlardan zorunlu olarak çıkan bir sonuçtan oluştuğunu belirtmeliyiz. Buna göre tek bir öncülden sonuç çıkarmak mümkün değildir. Buna ilaveten, her iki öncülde de ortak olan ve **orta terim** adı verilen bir unsur bulunması şarttır. Dolayısıyla öncüllerin terimleri veya unsur-

---

[15] Aristote, *Les secondes analytiques*, I, 1, 71a.
Arapça eski tercümede: "Her zihnî öğrenme ve öğretme daha önce var olan bir bilgiden sonra olur." bkz. Bedevî, *Mantıku Aristo*, II, 329.

[16] Aristote, *Métaphysique*, III, 1005a, 18-b5.
İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*'da dayandığı Arapça eski tercümede şöyle bir ibare geçiyor: "Mütekellimlere gelince, onlar hakikati bilinmesi gerektiği şekliyle açıklamaya çalışıyorlar, fakat buna güç yetiremiyorlar. Bunu yapamamalarının sebebi analitik'i (tahlilât) bilmemeleridir. Hâlbuki hakikati öğrenen kimsenin önce bu konuları bilmesi gerekir. bkz. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*, Tahkik ve neşir, Moris Bouyeges, (Beyrut, Dâru'l-meşrik; el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, 1967), I, 341.

[17] Aristote, *Les Premiéres analytiques*, I, 1, 31, 46, a-31.

ları dört yerine üç olur. (Sokrates **insandır.** Her **insan** ölümlüdür. Öyleyse...)[18]. Bu kıyastaki zorunluluğun tabiatını anlamak için bu zorunluluğu yine "cem" (birleştirme) esasına dayalı olan ve Aristoteles'in de dikkatini çekmiş olan Platoncu bölümleme ile karşılaştırmak gereklidir. Bu şekilde "Bütün varlıklar ya canlıdır ya da canlı değildir" deyip canlıyı ilk gruba koyalım. Hayvanlar ya kara ya da suda yaşarlar deyip insanı ilk gruba koyalım. Bu bizi şu görüşe götürür: İnsan karada yaşayan canlıdır. Bu durumda biz iki taraf arasında (:insan, karada yaşayan) bir üçüncü unsuru (:canlı) kullanarak bir "birleştirme" faaliyeti yaparız. Sonuçta ortada mantıksal olarak sınıflanmış üç terim "insan, canlı, karada yaşayan" vardır. Fakat bunların birleştirilmeleri zayıf olup, Aristoteles'in dediği gibi sonucun mantıksal zorunluluktan yoksun olmasına yol açar. Burada bizi konu'yu bölmenin bir tarafına koyup da diğer tarafına koymamaya ilzam eden bir şey de yoktur. "Canlı"yı birinci bölmenin birinci tarafına, "insan"ı da ikinci bölmenin birinci tarafına, herhangi bir **sebep** ve **illet** olmaksızın koyduk. Bunları "koyalım" deyip istediğimiz yere koyduk. Evet, "canlı" terimi "insan" ve "karada yaşayan" terimlerini birleştirir. Fakat bu birleştirici unsur insanın "karada yaşayan" olması ile ilgili yargının sebebi veya illeti olamaz. Çünkü "karasal" olan şeylerin hepsi canlı değildir. Karasal varlıklar içinde canlılar dışında, bitkiler ve cansız nesneler de vardır. Bu durumda Platoncu bölmedeki en temel ve önemli zaaf, sonucu zorunlu olarak belirleyen bir illet ve sebepten yoksun olmasıdır.

Tekrar Aristotelesçi câmi kıyasa, ölümlü, insan ve Sokrates şeklindeki üç terimden oluşan örneğimize dönersek, bu üç terimi birbirine bağlayan ilişkinin Platoncu bölmenin terimlerini birbirine bağlayan ilişkiden tamamıyla farklı olduğunu görürüz. Farklılık, Aristoteles kıyasındaki üçüncü terim (Sokrates)'in -ki bu küçük terim olarak adlandırılır- bütününün orta terim (:insan) olarak adlandırılan ikinci terim tarafından içerilmesidir. Buna karşılık Platoncu bölmede bu özellik gerçekleşmez. Küçük terime (:karasal) gelince bu terimin bütünü orta

---

[18] Dikkati çeken nokta şudur ki, Arap mantıkçıları önce küçük öncülü (Sokrat insandır), sonra da büyük öncülü (her insan ölümlüdür) koyarlar. Bu sayede orta terim (insan) iki öncül arasında bir rabıta (bağ) rolü oynar. Aristoteles ise bu tür örnekleri kullanmayıp, kelimeler yerine harfleri tercih etmiştir. Şu kalıp içinde ifade eder:
Eğer (a) her (b) nin yüklemi ise
Ve eğer (b) her (c) nin yüklemi ise
Bu durumda (a) zorunlu olarak her (c) nin yüklemidir.
Kıyasın birinci biçimi olan bu bağlantıyı günlük dilde şöyle de ifade edebiliriz:
Her insan ölümlüdür,
ve her Yunanlı insandır,
O hâlde her Yunanlı ölümlüdür.
Bkz. Jan Lukasiyevich, *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristî*, çev. Abdülhamîd Sabra (İskenderiye, Menşeetü'l-maârif, 1961), bl. 1.

terime (insan) dahil değildir. Çünkü her karasal canlı insan değildir. Bu bilgilerin ışığında câmi kıyasta üç durumun gerçekleşmesinin şart olduğu ortaya çıkıyor:

1- Kıyas için an azından iki öncül olmalıdır. Tek bir öncülden bir şey çıkmaz. Kendi içerdiği bilginin dışında bir bilgi sunamaz.

2- Bu kıyasta iki öncül üç terimli bir yapı oluşturur. Ve bu terimlerden her iki öncülde de tekrarlanan biri orta terim adını alır. Diğer ikisinden biri büyük terim olup, içinde olduğu öncül (:her insan ölümlüdür) büyük öncül olarak adlandırılır. Diğeri ise küçük terim adını alır ve öncülü (:Sokrates insandır) de küçük öncüldür.

3- Bu kıyasta **orta terim**in her iki öncülde de tekrarlanması zorunludur. Bu terimin vazifesi sonuçta ulaştığımız hükme sebep gösterme (ta'lil) dir. Ayrıca o, sonuçtaki yüklemin konusuna isnad edilmesini sağlayan sebep (cause) veya illettir (raison): (Sokrates ölümlüdür, çünkü o insandır). Bundan dolayı Aristoteles, "bilgi, sebeplerin anlaşılmasıdır" der.

Bunlara ilaveten, orta terimin tabiatını araştırdığımızda **mahiyete** delâlet ettiğini görürüz. Yukarıdaki (Her insan ölümlüdür. Sokrates insandır. Öyleyse Sokrates ölümlüdür) örneğinde "**insan**", türe delâlet eder. Tür ise daha önce belirttiğimiz gibi mahiyeti belirler. Bu yüzden Aristoteles açıkça mahiyetin **kıyasın ilkesi** olduğunu vurgular.[19] Bu tespit konuya içlem açısından bakmamız durumunda da geçerlidir. Fakat eğer kaplam (mâsadak) açısından incelersek burada câmi kıyasın ilkesi olarak küçük terimin orta terim içinde kaybolduğunu ve kaplam içine girdiğini, orta terimin ise büyük terim içinde kaybolup kendi kaplamına girdiğini görürüz. "Bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates insandır, öyleyse Sokrates ölümlüdür" dediğimizde, bu kıyası verimli kılan, kendisinde sonucun zorunlu olarak bulunduğu şey, "Sokrates"in "insan" kavramı içinde, "insan" kavramının da ölümlüler kümesi içinde içerilmiş hâlde bulunmasıdır. Bu kaplamın açıklamasıdır. Buna göre câmi kıyasın tatbiki ancak terimlerinin birbirlerine kaplam olması açısından dayandığı durumlarda mümkün olur. Öyleyse kıyasın ilkesi genelden özele, tümelden tikele (küllîden cüz'îye) intikal yoluyla olur. Dolayısıyla burada tümel tikeli açıklar: Büyük terim "ölümlü" küçük terimi "Sokrates" açıklar. Çünkü burada Sokrates orta terimin içlemi, orta terim de büyük terimin içlemidir.[20]

---

[19] Aristote, *Métaphysique*, M, 4, 1078 b-24.

[20] Kaplam ile tefsire karşılık, içlem (en compréhention) ile tefsir söz konusudur. Yukarıdaki örnekteki kıyas şu şekilde açıklanabilir: "Ölümlü" sıfatı insana yüklem olur, çünkü "insan" kavramı içindedir. "İnsan" sıfatı ise Sokrates'e yüklem olur, çünkü "Sokrates" mefhumunun için-

Yukarıda kıyasın işleyiş sistemini ve onu oluşturan prensipleri özet olarak verdik. Fakat kıyas, burhân (ispat etme) değildir. Aristoteles'in de belirttiği gibi: "Burhân, bir çeşit kıyastır, fakat her kıyas burhân değildir."[21] Acaba kıyası burhân yapan şey nedir?

Aristoteles, bu soruya şöyle cevap veriyor: "Ben, burhân ile ilmî kıyası kastediyorum. İlmî kıyastan ise elde edilmesi ile ilmin de elde edileceği türden kıyası anlıyorum." Daha önce şöyle söylemişti: "Biz ilmi mutlak manada elde ederiz, yoksa safsatacıların yaptığı gibi arazî olarak değil. Bir şeyin varlığının sebebi olan illeti bildiğimizde, bu illetin o nesnenin sebebi olduğunu kavradığımızda, o nesnenin olduğundan başka türlü olamayacağı açıktır."[22] Öyleyse ilmî kıyas veya burhânda üç şartın bulunması gerekir: 1- Sonucun illeti olan orta terimin bilinmesi, 2- İllet ile malul (:orta terimle sonuç) arasındaki ilişkinin kurulması, yani kıyasın yapılması, 3- Sonucun zorunlu olması, yani bir başka türlü olmasının mümkün olmaması. Açıktır ki birinci ve ikinci şartlar daha önce de belirttiğimiz gibi, kıyasla doğrudan ilgilidirler. Üçüncü şart ise burhâna has olup, onu diğer tür kıyaslardan ayırır. Burada akla gelen soru, bu son şartın nasıl gerçekleşebileceğidir. Başka bir ifade ile, kıyasta sonuç ne zaman zorunlu (başka türlü olması imkânsız) olur?

Cevap şudur: Öncüllerin doğru ve apriori, orta terimsiz, sonuç ortaya çıkmadan bilinen veya sonuçtan daha açık olan ve sonucun zorunluluğunun illeti olacak şekilde ortaya konmasıyla olur. Aristoteles, bu tip öncüllerden bedihî olanlar/aksiyomlar/apaçık ifadeler; Arap mantıkçılarının tabiriyle **mütearif ilimler** ile tez olanları **(Les théses/konulmuş usuller)** birbirinden ayırır. "Aksiyomlar", genelde kıyasa girmese de akıl onları dikkate alır ve akıl yürütme faaliyeti de onlara bağlıdır. Bu ifadelerin apaçık olarak isimlendirilmeleri herhangi bir burhâna (delile) ihtiyaç hissetmemelerinden dolayıdır. Bu duruma, örnek olarak şu önerme verilebilir: "Aynı sıfatı ve onun karşıtı olan bir sıfatı, aynı konuya aynı zaman ve manada yüklemek imkânsızdır." Daha kısa bir ifadeyle, "zıtlar birleşemez". Buna çelişmezlik (adem-i tenakuz) prensibi denir. Ondan

dedir. Öyleyse "ölümlü" kavramı "Sokrates"e yüklem olur, çünkü onun mefhumu içindedir. Önceki örnekteki (her insan ölümlüdür vb.) şeklindeki kıyas, kıyas şekillerinin birincisi olup Aristoteles'e göre en mükemmelidir. Çünkü hem kaplamla hem de içlemle tefsiri kabul eder. Bu durum ondaki düzenden dolayıdır: Büyük terim kaplam olarak büyük, içlem olarak küçüktür. Orta terim kaplam olarak ve içlem olarak ortadır. Küçük terim ise kaplam olarak küçük içlem olarak ise büyüktür. Bu düzen kaplam ile içlem arasındaki karşıt ilişki olarak ifade edilir: Kaplam artarsa içlem azalır ve bunun tersi de doğrudur. Açıktır ki burada bizim kıyasın şekilleri ve türleri gibi mantık kitaplarının şerhlerinde incelenen konulara girmemiz uygun olmaz.

[21] Aristote, *Les Premiéres analytiques*, 14, Giriş.

[22] Aristote, *Les secondes analytiques*, I, 271b. 9-20.

çıkan üçüncü şıkkın imkânsızlığı prensibi "iki zıttın ortası olmaz" şeklinde ifade edilir. Bir şey aynı anda ve aynı anlamda hem "beyaz" hem de "beyaz olmayan" olamaz. Yine aynı şekilde bir şey aynı zamanda "beyaz olmayan" ve "beyaz olmayanın değili" olamaz. Dolayısıyla bir şey ya "beyaz" ya da "beyaz olmayan"dır. Bunlara ilaveten üçüncü bir prensip de illiyet (sebeplilik) ilkesidir ve her şeyin mutlaka bir sebebi olduğu anlamına gelir. Bunların dışında kendiliğinden apaçık olan konular vardır. Meselâ "bütün parçasından daha büyüktür.", "üçüncü bir şeye eş olan iki şey birbirine eşittir" gibi. Bu tip önermeler akıldaki apaçık gerçeklerdir.

"Bedihiyât" denilen bu ilk ve apaçık gerçeklikler tek bir ilme özgü olmadıkları için geneldirler. Önermelerin ikinci türü olan "Konulmuş usuller" ise ilimlere has olup, her ilmin kendine has kuralları vardır. Bu kurallar genelde iki sınıftır: Birincisi ön kabuller veya faraziyeler (les hypotheses) olup, öğreticinin koyduğu (bugün araştırmacının koyduğu diyoruz) öğrencinin de gönüllü olarak kabullendiği, aynı matematiksel hipotezler gibi kabullerdir. Matematikçi bir geometrik noktanın var olduğunu kabul ederek ondan ne kastettiğini açıklar. Öyleyse hipotez, varlıkla anlamı beraberce içerir. Bu sınıf içinde olan müsellemât (postulatlar) ise öğreticinin öğrenciden kabul etmesini, öğrencinin ise bunu zorla kabul ettiği, fakat bunlar ya çalıştığı ilimde ya da başka bir ilimde vuzuha kavuşuncaya kadar kendisi için benimsediği ön kabullerdir. Bu ön kabullerin doğruluğunu ortaya koyan şey, onlardan zorunlu olarak ortaya çıkan sonuçlardır. Tezlerin ikinci türü ise **"teârîf"** (aksiyomlar) olup, daha önce de açıkladığımız gibi mahiyet ile ilgili bir beyândır. Mahiyet beyânında bir şeyin gerçekten var olması şart değildir; çünkü tek boynuzlu at veya "dev" gibi gerçekte olmayan şeylerden bahsedebiliriz. Bunların mahiyetini dış dünyada gerçekten var olmalarını gerektirmeyecek biçimde belirleyebiliriz. Aksiyomlar, mahiyeti belirledikleri için "konulmuş usuller"in en önemlilerindendirler. Çünkü mahiyet ve bir şeyin varlığının illeti aynı şeydir. İlmin hedefi ise daha önce belirttiğimiz gibi illetlerin ve sebeplerin açıklanmasıdır.[23]

Bundan sonra geriye şu soruyu sormak kalıyor: Düşünce bu ilkeleri ve öncülleri, yani burhânın (ispatın) ilke ve öncüllerini nereden elde ediyor? Aristoteles insan aklında fıtri (doğuştan) ilkelerin varlığından bahsetmiyor. Aksine insanın elde ettiği her bilginin sâbık (daha önceki) bir bilgiye dayanması gerektiğini savunur. Bu durumda bu ilke ve kabullerin ampirik olgulardan tümevarım yoluyla elde edilmiş olmasından başka bir ihtimal kalmıyor. Fakat Aristoteles nasıl oluyor da "bilgi ancak tümelin bilgisiyle olur" diyebiliyor? Biz biliyoruz ki

[23] Hamelin, *Le Systéme d' Aristote*, 248

deneysel gerçeklikte tümellerden söz edilemez. Sadece cüz'îler, tek tek olgular söz konusudur: Mutlak olarak bir "insan"dan söz edilemez, Zeyd, Amr, Halid vb. gibi tek tek insanlar söz konusudur. Tek tek olaylardan tümel ilkeler nasıl elde edilir? Aristoteles'in bu soruya cevabı şudur: Bu, tümel olanın tikel olandan çıkarılmasıyla (türetilmesiyle) olur. Çünkü olgu verileri, yani duyulara konu olan şeyler, mutlak anlamda cüz'î (tikel) değildirler. Aksine, tümel cüz'îde içerilmiş olarak vardır. İnsan kavramı bizzat tümel bir kavramdır, fakat o her bir insan ferdinde gerçeklik kazanmıştır. Diğer taraftan, burada tümevarımdan maksat, bütün cüz'îleri kuşatmak asla değildir. (Burada maksat deneysel alanın verilerinin, çeşitli duyuların içlerinden en kuvvetli olan duyu etrafında kendiliğinden birleşmesine benzer olarak yoğunlaşmasıdır.)[24] Tecrübenin bu şekilde yoğunlaşması kavramın zihinde bir anda ortaya çıkıp sezgisel bir şekilde anlaşılmasına fırsat verir. Buradaki sezgiden maksat aklın kendisinden başka bir şey değildir. Böylece ilim burhân (ispat) yoluyla elde edilir. Burhânı aklın ilkeleri oluşturur. Aklın ilkelerinin ise ispatı olmayıp akıl bunları doğrudan idrak eder. Sonuç olarak "aklî sezgi, ilmin ilkesi ve ilkenin kendisinin de ilkesidir. Bütün nesnelere göre ilmin durumu da, ilkelere göre sezginin durumu gibidir."[25]

–3–

Yukarıda ilkelerin iki çeşit olduğunu söylemiştik. Birincisi bütün ilimlerde mevcut olan genel ilkeler olup düşünce bunlar olmaksızın doğru olamaz. Diğeri ise her ilim için ayrı olan özel ilkeler olup ya faraziyeler olarak ya da ön kabuller (postulat) olarak konulur. Postulatlar cüz'î ilimlerin uzmanlığıyla ilgili olduğundan her bilim kendi postulatlarını koyar, çünkü matematiğin, fiziğin (tabiat ilmi) ve benzeri diğer ilimlerin postulatları vardır. Bu durumda bütün ilimler arasında ortak olan genel ilkeleri araştıran bir küllî/tümel ilme ihtiyaç vardır. Burada öncelikle yapılması gereken şey **genel kavramlardan**, kendisi aracılığıyla bilgi edinilmesi mümkün olan **bir sistem** çıkarmaktır. Bu kavramlar ise bize değişik olgulara hükmetme ve bunların ilk prensiplerini ve en son illetlerini (en yüce sebeplerini) keşfetme imkânı verir. Bu genel ilkeleri araştıran ilim "**ilk felsefe**" (metafizik), tabiat felsefesi de ikinci felsefedir.

İlk felsefeyi incelemeye nereden başlamamız gerekir? İlk felsefe eşyanın en genelini incelediğine göre, ana konusu da **varlık** olacaktır, çünkü varlıktan daha genel bir şey yoktur. Bunun delili ise herhangi bir şeyle ilgili olarak ilk sorunun:

---

24 L. Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'espirit scientifique*, (Paris, Presses universitaires de France, 1963), 306-307.

25 Aristote, *Les secondes analytiques*, II, 19, 100b-15.

O var mıdır? şeklinde olmasıdır. Bir şeyin varlığının bilgisi zorunlu olarak onunla ilgili herhangi bir şeyin bilgisinden öncedir. Varlık (vücut) lafzından bazen varlık olması bakımından varlık bazen de, arazî varlık kastedilir. Meselâ "müzisyen insan" dendiğinde bu insanın müzisyen olarak varlığı müzik gibi **arazîdir**. Yani o insanın müzisyen olması da olmaması da mümkündür. Aynı şekilde varlıktan "doğru olmak" manası da kastedilebilir. Meselâ "Sokrates cesurdur" dersek, daha önce de gördüğümüz gibi Sokrates'in cesur olması doğru da olabilir yanlış da olabilir. Arazî varlık geçici olduğu için bilgi konusu olamaz. Varlık "hakikat" olması bakımından aklın hükümlerine bağlıdır; dolayısıyla mantığın ilgi alanına girer. **Varlık olması bakımından Varlık, yani sabit varlık veya cevherler, tek başına ilk felsefenin konusudur.**

Cevherler daha önce gördüğümüz üzere iki çeşittir: birinci ve ikinci tip cevherler. Birinci cevherler somut nesneler (eşhâs)dir. İnsan teki, at teki gibi, genel olarak somut varlıklar olup, su, ateş, hava... gibi basit unsurlar veya cansız varlıklar, bitki ve hayvanların oluşturduğu mürekkeb (bileşik) cisimler veya bu cisimlerin parçaları olabilir. İkinci cevherler türler (envâ) olup onların altında yer alırlar. Türler **cinslerin** altında yer alırlar. Bu cinsler ve türler küllî manalar olup **varlıkları sadece zihinde mevcuttur.** Birinci cevherlerin varlığı ise **dış dünyada bir gerçekliğe sahip olduğu için değişmeye konu olurlar.** Değişme bir durumdan başka bir duruma, bir zıttan kendi zıddına geçiş demektir. Değişenin üzerinde zıtların meydana gelmesi, sabit kalıp değişmeyen bir unsurun varlığına bağlıdır. Çünkü zıtlar bir arada bulunamazlar. Siyahla beyaz bir arada bulunamaz. Bilakis beyazın ortadan kalkması durumunda siyahın var olmasını sağlayan bir şeyin var olması gerekir. İşte sabit olan bu şey **maddedir.** Fakat madde bir şekle bürünmeksizin var olamaz. Maddenin aldığı bu şekle **suret (form)** denir. Öyleyse her cisim madde ve suretten oluşur. Bir cismin maddesi diğer bir cismin maddesinin formu olabilir. Levha masanın maddesidir, ama aynı zamanda tahtanın formudur. Bunun gibi bir başka formun maddesi olabilir. Meselâ bir topak alçının formu kendisinden yapılan heykelin maddesidir. Aynı şekilde bir maddeden daha alt seviyede bir maddeye inmek suretiyle, en alt seviyede olan belirsiz maddeye, yani formu olmayan maddeye ulaşırız. İşte buna ilk madde veya **heyulâ** denir. Bu tamamıyla zihnî bir kabul olup, gerçeklikte form olmaksızın maddenin var olması mümkün değildir. Diğer taraftan bir formdan daha yüksek bir forma intikal etmek suretiyle maddesi olmayan, **mutlak olarak aklî olan forma** ulaşırız. Formların formu diyebileceğimiz form, ilâh olarak adlandırılmaya lâyıktır.

Diğer yandan, madde ve form olarak ayrılan varlık, ayrıca **bilkuvve (güç hâlinde, potansiyel) ve bilfiil (aktif hâle geçmiş)** olmak üzere ikiye ayrılır. Tohum potansiyel varlığı olan bir ağaçtır; ekilip büyüdüğü zaman bilfiil ağaç hâline

gelir. Nasıl ki maddeler ve suretler peş peşe geliyorsa, bilkuvve varlık ve bilfiil varlık peş peşe gelerek, bilfiil olan şey başka bir şey için bilkuvve varlık hâline -çekirdekle ağaç arasında olduğu gibi- gelebilir. Ayrıca kuvve etken de edilgen de olabilir. Bir şeyin etken kuvveti, o şeyin başka bir şey üzerinde bir değişiklik meydana getirebilme kudretidir. Aynı şekilde kendi kendisinin doktoru olan insanın kendini iyileştirmesi örneğinde olduğu gibi, insanın kendi fiilinin konusu olması durumunda kendi üzerinde bir değişiklik meydana getirebilme gücü vardır. Edilgenlik kuvveti ise edilgen nesnenin başka bir varlığın veya doğrudan kendisinin etkisiyle bir durumdan başka bir duruma geçebilme kâbil**iyetine (istidat) denir.** Ayrıca -tohumdan çıkan ağaç örneğindeki gibi- bilkuvve olandan bilfiil olana çıkan olduğu gibi, bilfiil hâle tam olarak çıkmayan da vardır. Bu sonuncuya örnek olarak cismin sonsuzca bölünebilmesi verilebilir. Öyle ki bölünme işleminin sonuna varılması mümkün olmayıp, potansiyel olarak bölünme imkânı her zaman vardır.

Şimdi de varolanı farklı bir açıdan ele alalım. **Varlığının bağlı olduğu unsurlar,** yani **sebepler** açısından bakalım varlığa. Öncelikle Aristoteles'in sebep kavramını çok geniş bir anlamda kullandığına işaret etmek gerekiyor. **Sebep** sadece etki eden şey olmayıp, **bir şeyin varlığının bağlı olduğu tüm unsurlar** demektir. Şeyleri ve onların varlıklarını oluşturan dört unsurdan söz edilebilir: Madde ve form -ki bunlardan bahsettik-, fail (yapıcı veya hareket ettirici) sebep ve gaye sebep. Meselâ bir sandalyenin var olması için dört "sebep"in varlığı gerekir: Madde tahta, form sandalyenin biçimi yani formuyla ilgili olan, fail marangoz ve son olarak da oturma bu sandalyenin yapılış gayesidir. Bu sebepleri önem sırasına göre sıralamak istersek Aristoteles'e göre en önemlisinin maddî sebep olduğunu görürüz. Çünkü madde daima varlığını korur, fakat form farklılaşır ve dış etkilere göre değişim gösterir. Yüksek sıcaklıktaki bir ortamda balmumundan bir heykel yapmamız mümkün değildir, çünkü erir. Fakat bununla beraber balmumunun maddesi varlığını devam ettirir. Diğer taraftan son tahlilde fail sebep Aristoteles'e göre daima formel sebebin önüne geçer. Çünkü sandalyenin gerçek sebebi marangozun hareketi, onun eylemi değil sandalyenin marangozun zihnindeki şeklidir. Bu form marangozu harekete geçirip eylemini yönlendirir. Dolayısıyla failin eylemindeki sebeplilik onun nesneye zihnindeki şeklini aktarmasında gizlidir. Aynı şey gaye sebep için de geçerlidir. Gaye, henüz gerçeklik kazanmamış, maddenin kendisine yöneldiği formdur. Son tahlilde bu dört illet iki illete indirgenebilir: Madde ve form.

Diğer taraftan, sebepliliği kabul etmek "tesadüf"ü ve "şans"ı devre dışı bırakmaz. Aksine bu ikisi de Aristoteles'e göre sebeplerden sayılır. Çünkü sebebin anlamı ona göre bir nesnenin varlığını borçlu olduğu şey olduğu için, tesadüfle meydana gelen şeyin sebebi de tesadüf, yani olguların belli olmayan bir

gaye ile kural dışı (istisnai) bir şekilde, dolayısıyla akıl yoluyla anlaşılamayan bir sebeple meydana gelmesidir. Buna göre tesadüfen ve şans eseri meydana gelen şeyler ilmin konusu olmaz. Çünkü ilmin konusu zorunlu olarak veya sıklıkla vuku bulan olgulardır. Tesadüf ile şans arasındaki fark ise ilkinin seçme imkânı olmayan varlıkların meydana getirdiği tabiat olaylarıyla, şansın ise insanın seçimine konu olan insanî olaylarla ilgili olmasıdır.

Bunlar Aristoteles'in üzerine kendi evren düşüncesini bina ettiği ilk felsefenin ele aldığı kavramların bir kısmı olup, yukarıda belirttiğimiz gibi yöntemle evren görüşü arasında yer alırlar. Bu kavramlar yöntemi, onu bilgi ve tasavvur aletleriyle desteklemek suretiyle tamamlarlar. Dünya görüşünü (rü'yet) ona düşünce kalıpları sunmak yoluyla tesis ederler. Metodun en önemli adımlarını tanıdıktan sonra şimdi de bu dünya görüşünün en önemli unsurlarını tanıyalım.

–4–

Aristoteles'in burhânî dünya görüşü, konusu tabiat ve tabiatın değişimleri olan tabiî ilim (fizik) tarafından belirlenir. Peki "tabiat" nedir; ya da onda meydana gelen değişiklik türleri nelerdir?

Aristoteles "tabiat" lafzını âlemdeki bütün cisimlerle bu cisimleri birbirine bağlayan sistemin bütünü için kullanır. Bunun dışında aynı kelimeyi cansız, bitki ve hayvan gibi tabiî varlıklardaki özellik anlamında da kullanır. Tabiî varlıklar bu özellikleriyle, sandalye, yatak vs. gibi yapay eşyalardan ayrılırlar. Bu özellik tabiî varlıkların hareket ve sükûn özelliklerinin ilkelerini kendi içlerinde taşımalarıdır. Alev "tabiatı" gereği yukarıya hareket ederken, taş "tabiatı" gereği aşağıya düşer. Odun "tabiatı" gereği, yani kendi içindeki bir ilkeden dolayı değil kendi dışında olan bir eylem sonucu sandalye olur; onu sandalye yapan marangozdur. Bu veya şu cisimdeki hareketin ilkesi olması özelliğiyle ele alınan "tabiat"ın yanında bir de, **genel olarak hareketin prensibi** olması özelliğiyle bir "tabiat"tan bahsedilebilir. Örneğin "tabiat şu cismin şu anda olduğu gibi olmasını sağlayan şeydir" şeklindeki sözümüzdeki "tabiat" kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Tabiat burada evrenin bütününde bulunan, evrenin bütün parçalarına yayılmış bir kuvvet anlamındadır. Bu asla Aristoteles'in küllî bir evren nefsini kastettiği anlamına gelmez. O, nefs insandaki ve evrendeki hareketin ilkesidir ve her göksel kürenin bir nefsi vardır derken, bunu evrenin cisimden cisme geçen bir nefsi vardır anlamında söylemez, dolayısıyla konunun sadece bir mecaz ve benzetme olarak algılanması gerekir.[26]

---

[26] Hamelin, *Le Systéme d' Aristote*, 297.

Bunlar "tabiat"la ilgili konulardı. "Değişme"ye gelince, ki bu tabiat biliminin ana konusudur. Bundan kasıt bir cismin yerine diğer bir cismi veya bir durumun yerine başka bir durumu koymak değil, **iki taraf arasında intikal** yani birinden diğerine geçiştir. Bu anlamıyla "değişim"in dört çeşidi vardır: Ya cevherde olur ki, bu durumda **kevn ve fesad (oluş ve bozuluş)** olarak isimlendirilir. Veya niceliksel bir değişme olur, ki bu da **büyüme ve eksilme** olarak isimlendirilir. Veya nitelikle ilgili olur ki buna suyun buza dönüşmesinde olduğu gibi **istihale (dönüşme)** denir. Ya da mekanda olur ki buna da yer değiştirme hareketi denir. Cevherde (özde) olan değişim ise bir şeyin zıddına dönüşmesidir: Bozuluş, varolan bir şeyin artık varolmamasıdır. Oluş ise varolmayan şeyin varolmasıdır. Dolayısıyla bu tür değişim hareket değildir. Varolmamak bir "şey" olmadığı için ona hareket atfedilmez ayrıca hareket bir mekan gerektirir, hâlbuki varolmama bir mekanda değildir. Öyleyse hareketle olan değişim ancak nicelik, nitelik ve mekanda olan değişimdir. Nicelikteki hareket ağacın büyümesi ve çiçeğin solmasında olduğu gibi artma ve eksilme şeklinde olur. Nitelikteki hareket bir durumdan diğer bir duruma dönüşme şeklinde olur ki bunun örneği suyun buza dönüşmesiydi. Mekandaki hareket ise bir yerden başka bir yere intikal ile olur. **Bu üç türün hepsini içine alan bir hareket tanımı yaparsak Aristoteles ile beraber şöyle diyebiliriz: O, "bilkuvve (potansiyel) olanın bilkuvve eylemidir". Bu durumda hareket, eyleme yönelen eksik bir eylemdir. Hareket, hareket eden hedefine ulaşıp duruncaya kadar devam eder, yani hareket hedefe bilkuvve ulaşmadır.**

İnsanlar genellikle hareketi kesintisiz (:süreklilik taşıyan) bir şey olarak düşündükleri ve süreklilik (ittisal) de sonsuzluk problemini gündeme getirdiği için, yapılması gereken şey **sonsuzca birleşen** problemini ele almaktır. Ayrıca hareket insanların geneline göre ancak mekan, uzay ve zamanda oluşabildiğine göre mekan, uzay ve zaman kavramlarının da irdelenmesi gerekir.

Süreklilik/kesintisizlik taşıyan şey, sonsuz olarak bölünen, parçalara ayrışabilen şeydir. Yani birleşme (ittisal) denen şey sonsuzca bölünebilme kâbiliyetidir. Fakat burada sonsuzdan maksat nedir? Sonsuz, kendisini taşıyacak bir dayanak olmaksızın, bizatihi kendi başına var mıdır ki bu yüzden cevher olsun? Platon ve Pisagorcular bunun olabileceğini kabul etmişlerdir. Fakat Aristoteles'e göre sonsuz sadece sürekli olarak bölündüğü için sonsuzdur. Bölünme kâbiliyeti de ancak miktar ve sayı için söz konusu olduğuna göre, bu durumda sonsuzluk da kendinde şey değil, sadece miktar ve sayının sıfatı olmak durumundadır.[27] Sonsuzluk ayrıca zaman için temel bir özelliktir, çünkü göreceğimiz üzere A-

---

[27] Aristote, *La physique*, V, 204 b. 5-23, 23, 20. 5a7...

ristoteles'e göre zamanın ne başı ne de sonu vardır. Öyleyse sonsuz vardır, ama bilfiil olarak değil bilkuvve olarak. Burada bilkuvveden, "şu mermer parçası bilkuvve heykeldir, yani bilfiil heykel olacaktır" dediğimizdeki manayı anlamamalıyız. Çünkü sonsuz, bu tür bir şey değildir. O bir şeyde bilfiil sona ermez, bilakis onun varlığı eyleme doğru kesilmeksizin ve durmaksızın yönelіştedir.[28]

Bunlar sonsuz ve sürekli olanla ilgili konulardı. Mekan ve boşluk kavramlarına gelince, bunlardan birincisinin varlığı delil gerektirmez. Cisimlerin yer değiştirme hareketleri sadece yer değiştirme eyleminin gerçekleştiği ortamın varlığını değil **ortamın** bir tür güce (potansiyele) sahip olmasını gerektirir. Buna göre cisim, meselâ ateş, bir engelle karşılaşmazsa yukarı doğru hareket eder. Herhangi bir yöne fırlatılan taş, bir engelle karşılaşana kadar o yöne doğru hareket eder. Buna ilaveten ateş gibi tabiatı gereği yukarı doğru hareket eden cisimler olduğu gibi, göğe fırlatılmasına rağmen tabiatı gereği aşağıya hareket eden ve kütlesi olan cisimler de vardır. Bunun gibi, yukarı, aşağı, sağ, sol gibi yönler mekanlar olup, bizden bağımsız olarak mevcutturlar. Bir nesne, bulunduğumuz mekana ve yöne göre bizim sağımızda, solumuzda, önümüzde veya arkamızda, bize bağlı yönlerin değişken olması suretiyle bulunabilir. **Tabiata göre ise bu yönler sabit ve değişmezdirler:** Buna göre "Aşağı" herhangi bir mekan değil, kütlesi olan cisimlerin kendisine yöneldiği yerdir. Öyleyse "yukarı", "aşağı" vb. sadece durumları açısından değil, kendi öz kuvvetleri açısından -hafif şeylerin yukarıya yönelmesi, ağır şeylerin de aşağıya yönelmesi güçleri (potansiyelleri) açısından- da farklıdırlar.[29]

Bu durumda **mekan** cisimden bağımsız olarak mevcuttur. Ama onu nasıl tanırız? Gerçekten mekanın düşünülmesini zorlaştıran bazı problemler vardır. Mekan bir taraftan maddenin içine nüfuz eden bir uzantısı olması hasebiyle nesnelerin maddesi gibidir. Ama aynı zamanda cismi kuşatıp ihtiva ettiği için nesnelerin formu durumundadır. Bu durum önemli açmazlar meydana getirir: Eğer mekan şeylerin formudur dersek bu sefer de onların maddesi olması mümkün değildir. Çünkü madde ve form cevherden ayrılmazlar. Diğer taraftan mekan, cevher/cisim değildir, cismin ne parçası ne de maddesidir, ondan tamamıyla ayrıdır. Cisim hareket eder ve hareketini de sabit bir mekanda yapar, dolayısıyla mekanın hareketli cisimlerden farklı bir şey olması gerekir. O nesnelerin kabıdır. Onu ne taşıyabiliriz ne de hareket ettirebiliriz. Bundan yola çıkan Aristoteles mekanı şöyle tarif ediyor: "Mekan, kuşatan cisimle kuşatılan cisim arasındaki sınırdır."[30] Buna göre, kuşatan cisim hareket edebilirken, kuşatılan cisim özünde

[28] Aristoteles, *A.g.e.*, III, 6. 206a. 8-24.
[29] Aristoteles, *A.g.e.*, IV, 1. 208b. 8-21.
[30] Aristoteles, *A.g.e.*, IV, 2. 209b. 28-4, 212, 07-20.

sabit kalıp, arazî olarak, yani kuşatan cismin hareketine bağlı olarak hareket eder. Buna bağlı olarak, bir yüzey olduğu için mekanın uzunluğu ve genişliği olabilir ama derinliği olamaz. Bir cisim için ancak kendisini kuşatan bir cismin içinde bulunması durumunda mekandadır diyebiliriz. Eğer onu kuşatan bir cisim yoksa bu durumda ancak bilkuvve olarak mekandan bahsedebiliriz. Bu tıpkı şöyle dememiz gibidir: Yeryüzü suyun içindedir, su havanın içindedir, hava esirin (eithera) içindedir, esir evrenin içindedir, evrenin kendisi ise hiçbir şeyde, hiçbir mekanda değildir.

"**Boşluk**"a gelince, bize boşluğun varolduğu kanısını veren iki ön kabul vardır. Birincisi hareketle ilgilidir. Sözgelimi bazıları, boşluk olmaksızın hareketin imkânsız olduğunu düşünür. İkincisi yoğunluk (kesafet) ile ilgilidir. Bazıları, suyla dolu bir kabın suyunun boşaltılmasından sonra yine olduğu gibi kalmasından boşluğun suyun yerini aldığı sonucunu çıkartırlar. Aristoteles birinci varsayımı şöyle çürütür: Mekanda hareket boşluğun varlığına bağlı değildir, çünkü **bir cismin hareketi demek diğer cismin yerini alması demektir.** Evren tamamıyla dolu olup, hareket eden şey başka bir hareket edenin yerini alır. Aristoteles, insanların zannettiğinin aksine, boşluğun, eğer varsa, hareketin oluşumunu kolaylaştırmak yerine zorlaştıracağını düşünür. Çünkü cisim eğer bir boşlukta olsaydı onun şu veya bu yöne gitmesini gerektiren bir şey bulunmaz, dolayısıyla yerinde kalıp hareket etmezdi. Yoğunlukla ilgili varsayıma gelince Aristoteles onu da şöyle çürütür: Kapta suyun boşalttığı yeri hava alır, kaba yeniden su doldurduğumuzda su havanın yerini yeniden işgal eder. Boşluğun varlığını bir kabın boşken aldığı suyun aynı miktarı suyu, kap kül doluyken de aldığını söyleyerek ispat edenlere ise Aristoteles şöyle cevap veriyor: Külle dolu kaba dolan su külün içindeki havanın yerini alır. Öyleyse yoğunluk cismin boşluğa sıkıştırılması değil, gevşek dokudaki cisimden havanın çıkarılmasıyla onun yoğun hâle gelmesidir. Böylece Aristoteles boşluğun varlığını mutlak ve kesin olarak reddetmektedir.[31]

Son olarak **zamanı** ele alalım. Zaman, hareket ve değişimi içerdiğine göre, öncelikle zaman ile hareket arasındaki ilişkiyi incelemekle işe başlamak gerekir. Açıktır ki, zaman ne hareketin ne de değişmenin aynısıdır. Çünkü bu ikisi de cisme bağlıdır. Cisim olmaksızın hareketten bahsedilemez. Zaman ise bütün varlıklara göre aynıdır. Buna ilaveten değişme, yavaşlık ve sür'at gibi farklı seviyelerde gerçekleşirken, zaman için yavaş veya hızlı olmak gibi bir durum söz konusu değildir, bilakis yavaşlık ve hız zamanla belirlenir. Hızlı olan şey az zamanda çok hareket edendir, yavaş olan ise tersidir. Sonuç olarak zaman hareket

---

[31] Aristoteles, *A.g.e.*, IV, 8, 214b. 28/9, 4-217b-20.

değildir; değişme olmaksızın da zaman söz konusu değildir. Bunun delili, düşüncenin değişim hâllerinden birine maruz kalmadıkça veya bu hâlleri takip etme imkânımız olmadıkça, bizde zamanın hiç geçmediği izleniminin uyanmasıdır. Dolayısıyla zamanın ne olduğunu bilmek için onu hareket ve değişim ile bağlantısı içinde ele almak gereklidir. Hareketin zaman içinde gerçekleştiği gibi, zaman da harekete muhtaçtır. Hareketli nesne başlangıç noktasından bitiş noktasına doğru, yani sürekli bir şekilde hareket ettiğine göre, hareketi de zorunlu olarak kesintisiz ve sürekli olacaktır. Hareketin sürekli olması **zamanın da sürekli** olmasını gerektirir. Dolayısıyla zamanın miktarıyla hareketin miktarı daima orantılıdır.

Diğer taraftan biz mekandaki "önce" ve "sonra"yı; yerlerine bakarak birbirinden ayırıp açıkça idrak edebiliriz. "Öncelik" ve "sonralık" miktarla ilgili oldukları için, önceki ve sonraki de zorunlu olarak harekete bağlıdır. Zaman ve hareket, gördüğümüz gibi birbirinden ayrıştırılamadığından, önceki ve sonraki aynı şekilde zamanla da ilgilidir. Öyleyse öncelik ve sonralık, aynı şekilde hem mekan, hem hareket, hem de zaman için geçerlidir. Aristoteles bundan hareketle **zamanı: "öncesi ve sonrasına göre hareketin sayısı"** olarak tanımlar. Yani zaman birbirini takiben vuku bulan, farklı ve dolayısıyla sayılabilen dönemlerin toplamından ibarettir. Zaman ölçülebilme özelliğini haiz olduğuna, ölçme gücünü elinde bulunduran tek kuvvet de nefste olduğuna göre zamanın varlığı nefsin varlığına, yani sayan bir nefsin varlığına bağlıdır. Böyle bir nefs yoksa zaman da yoktur. Dolayısıyla zamanın geçmiş, şimdiki ve gelecek diye bölünmesi nefsin işidir. Mekanda yaptığı gibi önce ve sonrayı birbirinden ayıran da nefstir. Zamanın -nefsten mücerret olarak- kendi başına gerçekliği ise "şimdi" dediğimiz şey olup harekete bağlı olarak sürekli yenilenmektedir. **"Şimdi"nin, zamanın iki parçasını bölmesi ise ancak zihinde (varsayımsal olarak) mümkündür.**

–5–

Çok önemli diğer bir problem de hareketin başlangıçlı ve sonlu veya **ezelî ve ebedî** olup olmadığı ile ilgilidir. Aristoteles'in dediği gibi bu konunun incelenmesi sadece tabiatın araştırılması açısından değil hareketin ilk prensibinin araştırılması açısından da çok önemlidir. Bu problemin bizim açımızdan da çok önemli olduğunu ifade etmeliyiz. Konunun bizim için önemi, Âlemin ezelîliği (kıdemu'l-âlem), Tanrı tasavvuru, tanrının insan ve âlemle ilişkisiyle bağlantısı açısından İslâm filozoflarının ilâhîyatının temel problemi hâline gelmesinden dolayıdır. Aristoteles bu konuyu tabiat (fizik) ilminin konularından kabul edip, aynı başlık altında incelemiştir. Çünkü fiziğin konusu hareketin çeşitleri, zaman ve mekanla ilişkilerinden hareketin kendisinin prensibine, ilk prensibine kadar bütün konuların ele alınmasını gerektiriyordu. Bu münasebetle önceden özet

olarak ele aldığımız Aristoteles'in ispat (burhân) metodunu konumuzla ilgisi açısından burada daha tafsilatlı olarak ele alacağız.

Aristoteles işe hareketin başlangıcı olamayacağı şeklinde bir varsayımla başlar. Sonra bu varsayımın doğruluğunu ispat etmeye çalışır. Getirdiği deliller kısaca şunlardır: Hareketin gerçekleşmesi için kendine özgü hareket etme yeteneği olan nesnelerin var olması gerekir. Bu nesneler ya mevcut değilken sonradan meydana gelmişlerdir (:hâdis) ya da ezelden (:kadim) beri vardırlar. Eğer nesneler sonradan oluşmuşlardır dersek, oluşma değişme anlamını taşıdığı için bu değişmenin öncesinde başka bir değişme ve hareketin olmuş olması gerekir. Eğer bu nesnelerin başlangıçta var olduğunu kabul edip hareketin ezelî olduğunu reddedersek çelişkiye düşeriz. Çünkü bu durumda hareket olmadan önce hareket etme yeteneği olan nesnelerin varlığından bahsediyor oluruz. Herhangi bir anda bazı hareket ettirici varlıkların bulunduğunu, bunlardan birinin "ilk hareket ettirici"; bir diğerinin de "ilk hareket edici" olarak varolduğunu, var oluşlarından önce de sükûndan (hareketsizlik) başka bir şey olmadığını farz etmemiz bize hiçbir fayda sağlamaz. Bu durumda da önceden bir değişim olmuş olması gerekir; çünkü **sükûn, hareketin olmaması,** yani hareketten yoksun kalma hâline geçiş demektir. Öyleyse "hareketsizlik"e, yani "sükûn"a sebep olan bir şeyin var olması gerekir. Dolayısıyla zorunlu olarak ilk değişmeden önce olan bir değişme söz konusudur.[32] Sonuç olarak hareketin ezelîliği ve buna bağlı olarak âlemin öncesizliği (kıdemi) fikrinden vazgeçmek mümkün değildir.

Bu durumda hareketin ezelî olduğunu kabul etmek durumundayız. Fakat her şeyin bir illeti olduğuna göre (sebeplilik ilkesi) **bu ezelî hareketin illetini araştırmak gereklidir.** Aristoteles ilk olarak her hareket edenin bir hareket ettiricisi olduğu tespitini yapar. Bu yüzden zorunlu olarak her harekette hareket edenle hareket ettiren arasında bir ayrıma gider. Hareket eden şeyler, ya kendisi hareket eder ya bir başka güç tarafından hareket ettirilirler ya da aşağı düşen taş örneğinde olduğu gibi tabiatı gereği hareket ederler. Kendi kendine hareketle tabiatı gereği hareket arasındaki fark, birincisinin hareketine devam etme veya durmaya malik olması, ikincisinin ise malik olmamasıdır. Öyleyse kendi kendine hareket sadece canlı varlıklara has bir özellik olup, tabiatı icabı hareket ise cansız varlıkların özelliğidir. Binaenaleyh varlıklar hareketleri açısından şu şekilde sınıflanabilir: Aynı zamanda hem tabiatları gereği hem de kendi iradeleriyle hareket eden varlıklar; kendi kendine hareket etmemekle birlikte tabiatı gereği hareket eden, dolayısıyla kendi dışında bir güç tarafından hareket ettirilenler; kendi doğal hareketlerine direnç gösterip o hareketin zıddına hareket edenler. Dolayı-

---

[32] Aristoteles, *A.g.e.* VIII, 1, 250b-251a, 5-28.

sıyla her hareket eden, ya kendi tabiatına uygun, ya da kendi tabiatı hilâfına kendi dışında bir güce boyun eğmek suretiyle hareket eder. Kendi tabiatının tersine hareket eden her varlık kendi dışında bir unsur tarafından hareket ettiriliyorsa ve kendi tabiatına uygun hareket eden varlıklar arasında kendine ait bir özelliğin etkisiyle hareket edenler ve kendi dışındaki bir gücün etkisiyle hareket eden varlıklar varsa, hareket eden bütün varlıklar kendi dışındaki bir unsur tarafından hareket ettirilmeye yatkındır.[33] Bu hareket zincirini sonsuza kadar sürdürmek mümkün olmadığına göre, zorunlu olarak bir **ilk hareket ettiricin**in olması gerekir. Böyle bir ilk hareket ettiricinin bulunması durumunda onun kendi başına yeterli olması ve kendisini hareket ettirecek bir hareket ettiriciye ihtiyacı olmaması zorunludur. Aksi durumda hareket ettiriciler zinciri sonsuza kadar devam etmek durumunda kalır ve bir ilk hareket ettiricide durmak imkânsız olur. Çünkü **sonsuzlukta bir ilk yoktur.** Eğer her hareket eden mutlaka bir etkiyle hareket ediyorsa ve ilk hareket ettiren, kendisini hareket ettiren bir şey olmaksızın hareket ediyorsa o, zorunlu olarak, kendi başına hareket ediyor demektir.[34] O, aynı zamanda hareketin de illetidir. Zira hareketin illeti bir başkası tarafından hareket ettirilen mi, yoksa kendi başına hareket eden mi olabilir şeklindeki bir soruya herkesin cevabı açıkça, hareketin sebebi olmaya lâyık olanın bu ikincisi olduğu şeklindedir. Çünkü kendinde ve kendisi için sebep olan şey varlığını bir başkasına borçlu olandan daha öncelikli ve şereflidir.

Öyleyse, başkasının etkisiyle değil de kendi başına hareket eden ilk hareket ettiriciyi ispatladık. Fakat hareketi kendi zatından kaynaklanan hareket ettirici, bir taraftan hareket ettiren iken diğer taraftan hareket eden konumundadır. Bu onda birbirini hareket ettiren iki taraf olduğu anlamına gelir. Fakat bu durum mümkün değildir, çünkü taraflarından biri diğerini hareket ettiriyorsa, bunun anlamı onun ilk hareket ettirici olmamasıdır. **Öyleyse ilk hareket ettiricinin hareket etmemesi gerekir.**[35] Buna ilaveten, daha önce de ispatladığımız gibi hareket ezelîdir. Böyle olunca süreklilik taşır/devamlılık arz eder, başı ve sonu yoktur. Devamlı olduğuna göre de bir tanedir. Çokluk kabul etmez. O'nun bir olmasından dolayı hareket ettiricinin de bir olması gerekir, çünkü bir'den fazla olsaydı hareket de süreklilik arz edemezdi.[36] **Eğer böyle ezelî hareket etmeyen bir hareket ettirici var olursa onun hareket ettirdiği varlık da ezelî ve aynı zamanda nesneleri hareket ettirici olur.** Bu açık bir husustur. Çünkü nesneleri hareket ettiren bir gücün olmaması durumunda genel anlamda oluş, bozuluş ve

---

33 Aristoteles, *A.g.e.* VIII, 4, 254b/255b.
34 Aristoteles, *A.g.e.* VIII, 5, 256, a13.
35 Aristoteles, *A.g.e.* VIII, 5, 257 a25-b22.
36 Aristoteles, *A.g.e.* VII, 6, 259a 13-20.

değişim bilinemezdi. İlk hareket ettirici, ilk hareket edeni hareket ettirirken değişmediğine göre onun hareketi sürekli olarak bir ve aynı türden olur. Hareket eden ise ilk hareket ettiricinin veya başka bir hareket edenin etkisiyle de olsa hareket etse, varlıklarla ilişkisi sürekli olarak değişmeye tâbidir. Çünkü varlıklar sürekli olarak değişirler. Bu yüzden de sürekli olarak kendisine uygun hareketin ilkesi ve sebebi olamaz. Aksine hareketi farklı mekanlarda, farklı ve birbirine zıt şekillerde olur. Bu da hareket eden farklı nesnelerin birbirleriyle zıt ilişkiler içine girmesine yol açar ki bu eşyalar bazen hareketli, bazen de hareketsiz olurlar. (Burada hareketsizlik zıt bir hareket sonucunda hareketin durması demektir.)

Bu akıl yürütmeyi başka bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: Kendisini etkileyecek başka bir şeyin varlığı söz konusu olmadığından hareket etmeyen ilk hareket ettiricinin meydana getirdiği hareket, kendisine uygun bir tek hareket olduğunda; evrende oluş, değişme, yer değiştirme vb. çeşitli hareket biçimleri var olduğu ve sürekli değiştiğinden ve birbirinden farklı ve değişik türdeki hareketlerin, kendisi değişmeyen ilk hareket ettiriciden gelmesi mümkün olmadığından, bu durumda şüphesiz kendisi hareket eden ve diğer şeylerin kendisi vasıtasıyla hareket ettiği ezelî bir hareket ettiricinin olması şarttır. İlk hareket eden, değişen nesnelerle ilişkisini sürekli olarak aynı tutamaz. Çünkü kendisi de hareket ettiği için onlarla ilişkisi de farklılık gösterir. İlk hareket ettiricinin ise aksine kendisi hareket etmediği için nesnelerle ilişkisi de sabittir. Dolayısıyla ilk hareket ettiricinin, hareket ettirdiği varlıklardaki değişimi kabul eden bir hareket ediciyi hareket ettirmesi mümkündür. Bu ikinci hareket ettirici, birbirine zıt konumlar arasında intikal etmesi ve sıcaklık, soğukluk gibi birbirine zıt formların prensibi olan bu intikalin sebebine bağlı olarak oluş ve bozuluş olaylarına sebep olur.[37]

Böylece hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin ve âlemdeki değişken ve farklı hareketlerin prensibi olan bir ilk hareket edenin varlığının zorunluluğunu ispatlamış olduk. Fakat bu hareket ne tür bir harekettir?

Hareketin türlerini incelediğimizde -ki o öğrendiğimiz üzere üç çeşitti- yer değiştirme hareketinin, artma, eksilme ve değişme hareketinden önce geldiğini görürüz. Çünkü artma, eksilme ve bir durumdan diğer duruma geçme hareketleri yer değiştirme hareketi olmaksızın mümkün olmaz. Öyleyse diğer iki hareket türünü yer değiştirme hareketi tesis eder. Fakat yer değiştirme hareketi de üçe ayrılır: dairevî, doğrusal ve karışık. Bu üçüncüyü devre dışı bırakabiliriz, çünkü bu, diğer iki türün bir araya gelmesinden ibarettir. Ama acaba diğer ikisinden hangisi daha önce gelir; dairevî hareket mi yoksa doğrusal hareket mi?

[37] Aristoteles, *A.g.e.* VII, 6, 259b-32/260a, 10.

Doğrusu bir doğru boyunca sonsuza kadar devam etmek imkânsızdır, çünkü doğru bir çizgi şeklinde tasavvur edilen bir sonsuzluk yoktur. Hatta bunun varolduğunu kabul etsek bile bir yerinden kesilmesi mümkün değildir; çünkü sonsuzun sonu yoktur ve dolayısıyla hareketi imkânsız kılar. Evet, iki ucu sonlu bir doğru üzerinde gidiş geliş şeklinde bir hareket düşünülebilir. Fakat bu hareket iki hareketten meydana gelecektir ve eğer geliş gidiş durursa hareket yok olacaktır. Dolayısıyla doğrusal hareketin ezelî olması mümkün değildir. Ezelî olması mümkün olanın ezelî olması mümkün olmayana takaddüm edeceği de malumdur. Dairesel hareket ezelî olmaya yatkındır, çünkü tabiat ona başı ve sonu olmamak gibi benzersiz bir özellik bahşetmiş, ona belirli bir başlangıç ya da son vermemiştir. Bu dairedeki her bir noktanın başlangıç veya son olma ihtimali vardır. Öyleyse dairede, tanımı gereği başı ve sonu sınırlı olan doğrunun aksine mutlak bir başlangıç ve son yoktur. Buna ilaveten sadece dairesel hareketin düzenli olma yani sür'atinin artma ve eksilmeye uğramama yeteneği vardır. Doğrusal hareket ise başlangıçta hızlı iken daha sonra yavaşlar. Hâlbuki dairesel harekette ne başlangıç, ne orta, ne de son olup, ne artan ne de eksilen düzenli bir hareket vardır. Dolayısıyla dairesel hareket en üstün ve en şerefli hareket olup, sadece o ilk hareket edenin hareket biçimi olmaya müsaittir. Sonuç olarak, hareketini kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiriciden alan **ilk hareket edenin hareketi, ezelî, dairesel ve düzenli bir harekettir.**[38]

İlk hareket ettiriciyle ilgili olarak ele alınması gereken mesele, onun, ilk hareket edenin hareketi ile çizdiği dairenin neresinde olması gerektiğidir. Bir dairedeki en önemli yerler dairenin merkezi ve çevresi olduğuna göre, ilk hareket ettiricinin de bu iki yerden birinde bulunması gerekir. Gözlemlerimizden öğrendiğimiz üzere, hareket ettiricisine yakın olan cisimler, uzak olana göre daha hızlı hareket ederler. Dairenin çevresi diğer kısımlardan hızlı olduğuna -çünkü çevredeki bir nokta aynı süre içinde merkeze yakın bir noktanın katettiğinden daha fazla mesafe kateder- bu durumda çevre, dairenin hareket ettiricisine daha yakın olur. Dolayısıyla ilk hareket ettiricinin yeri de dairenin çevresi üzerinde olur.

Diğer taraftan, hareket ettirici ya itmeyle, ya çekimle, ya her ikisi ile beraber, ya da hareketini hareket edene aktaran başka bir şeyin varlığı ile hareket eder. Bunun gibi, hava ve su hareket ettiriyorlar ve bölünmeye müsaitlerse, bu durumda onlar kendilerini hareket ettirmiyorlar, bilakis kendilerini hareket ettiren başka bir şeyin etkisiyle hareket ettiriyorlardır. Kendileri bölünmeyi kabul ettiklerine göre hareketlerinin tek ve kesintisiz olması mümkün değildir. Öyleyse

---

38 Aristoteles, *A.g.e.* VIII, 9, 265b.

kesintisiz (devamlı) tek hareket, hareket etmeyen bir hareket ettiricinin yaptırdığı harekettir. Kendisi sabit, hareket etmeyen ve daima aynı durumda olduğu için, hareket ettirdiği şey karşısında da devamlı aynı durumda olur. Durum böyle olunca kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiricinin bir niceliği (miktarı) olamaz. Çünkü niceliği olması durumunda bu nicelik ya sonlu ya da sonsuz olacaktı: Sonsuz olması mümkün değildir, çünkü sonsuz bir nicelik olamayacağını daha önce ispatlamıştık. Sonlu olması da mümkün değildir, çünkü sonlu niceliğin sonlu kuvvete hasredilmesinin ve sonlu hareket ettiricinin sonsuz bir zaman içinde hareket etmesinin (su ve havada olduğu gibi) imkânsız olduğunu ispat ettik. İlk hareket ettirici ise sonsuz bir zaman içinde ezelî olarak hareket ettirir. Fakat bu durum ancak bölünmeyi kabul etmemesi, parçaları olmaması ve bir niceliğe sahip olmaması durumunda söz konusudur. **Öyleyse ilk hareket ettiricinin uzamı /imtidâdı olmaması gerekir.**[39]

Bu mesele ile yani ilk hareket ettiricinin mahiyeti meselesine gelindiğinde, tabiat ilminin söyleyecekleri biter. Tabiat ilmini ilgilendiren konu, ilk hareket ettiricinin tabiatını "tabiat" kavramı açısından ve onun incelenmesinde kullanılan kavramsal sistemi aracılığıyla tanımaktır. Böylece, ilk hareket ettirici ve ilk hareket edenin ispatından, ilk hareket ettiriciden etkilenmeye en lâyık olan ezelî, dairesel, kesintisiz ve düzenli hareketten ve parça, nicelik ve bölünme vb. fizik kavramlarının ilk hareket ettiriciye uygulanamazlığının ispatından sonra, tabiat ilmine söyleyecek bir şey kalmıyor. Tabiat ilmi cisimleri değişken ve hareketli olmaları hasebiyle ele alır. Bu konunun incelenmesi cisim olmayan, uzam olmayan, değişmeyen ve hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin varlığının ispat edilmesini sağlamıştır. Fakat onun hakikati nedir, nasıl hareket ettirir? gibi sorular tabiat ilminin alanı dışında kalır. Bu sorular el-ilmu'l-ilâhî (metafizik)'nin konusudur. Aristoteles'in âlem tasavvurunu ele aldıktan sonra onun bu konulardaki görüşlerini de inceleyeceğiz.

–6–

Aristoteles âlem için bazen "semâ" kelimesini kullanır, çünkü semâ her şeyi kuşatır. Bununla beraber o, dar anlamıyla semâ (gök) olan Ay-üstü âlem ile, yeryüzünü ifade eden Ay-altı âlemi birbirinden kesin olarak ayırır. Tabiat ilmi esasen cisimleri incelediğine göre Aristoteles'in "*es-Semâ*" kitabında ilk olarak ele alması gereken konu **semavî varlıkları** (göksel varlıkları) oluşturan cismin türlerini belirlemek olacaktı. Bu göksel varlıkların hareketi dairesel ve ezelî olduğu için, bu varlıkların maddesinin de, sürekli olarak değişen yeryüzü cisimle-

---

[39] Aristoteles, *A.g.e.* VIII, 10, 267a 21-b 26.

rinin maddesinden farklı olması gerekir. Dairesel hareket **basit** bir harekettir, dolayısıyla bu hareketi yapan cismin de basit olması gerekir. Aristoteles bu basit unsura Esîr (Ether -ki bu akmak fiilinden türetilmiş bir kelimedir) adını verir. Göksel varlıklar bu unsurdan oluşur. Beşinci unsur adını verdiği bu maddede, diğer dört unsurun sıcaklık, kuruluk, soğukluk gibi hiç bir özelliği yoktur. Yıldızların sıcaklığı ve parlaklığı ise kendilerinden değil hava ile sürtünmelerinden meydana gelir. Bu göksel varlıklar yanmazlar da, çünkü sürekli olarak kendi feleklerinde dönerler, dolayısıyla sürtünmenin etkisi, yani yanma, etrafındaki hava için, özellikle de güneşin çevresindeki hava için geçerlidir. Bu sürtünmenin sonucunda havanın yanması Güneşin ısısını ve ışığını meydanı getirir.[40]

Maddesi esir olan göksel varlıkların şekli ise küresel olup, dairesel felekler içinde ve göksel küreler üstünde hareket ederler. Sayılarına gelince seyyar yıldızların (gezegenler) sayısı yedi olup en yukarıda Satürn, sonra sırasıyla Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay olarak sıralanır. Çok sayıdaki diğer yıldızlar ise hareketsiz olup, bu yedi gezegeni kuşatan göksel kürelerin üzerinde yer alırlar. Bu göksel küreler saydam ve ortaları boşluktur. Ama daha önce belirttiğimiz gibi boşluk var olmadığı için boşluk kabul etmezler. İç içe geçmiş bu kürelerin tek merkezi vardır. Her bir kürenin kutupları, üstünde ve altındaki kürelerin kutuplarına temas eder. Her bir küre, üstündeki kürenin hareket etmesiyle hareket ederken altındaki küreyi de harekete geçirir. Bütün küreler de dairesel hareket yaparlar. Bütün bu küreleri kuşatan felek (yörünge) yüksek gök olup, küreleri hareket ettiren odur. O da hareketini hareket etmeyen ilk hareket ettiriciden alan ilk hareket edicidir. Kuşatıcı gök olarak isimlendirilmesi âlemi bir kabuk gibi sarması ve dışında hiç bir şeyin olmamasından dolayıdır. Yukarıda ispatladığımız üzere âlem sonlu olup sonsuzluğun varlığı fiilen imkânsızdır. Diğer felekleri kuşatan ve yöneten bu felek Yeryüzüne daima aynı mesafededir. Yeryüzünün üstünde doğudan batıya ve altında batıdan doğuya günde bir kere olmak üzere sürekli olarak bir deveran hâlindedir. Dünya'nın kendisi ise merkezde, kainatın merkezinde sabit durumdadır. Kuşatıcı felek Güneş'in deveranının sebebi olduğu gibi, gece, gündüz ve mevsimlerin birbirini takip etmesinin, hava olaylarının vb. da sebebi, böylece Ay altı âlemdeki, yani yeryüzündeki oluş ve bozuluşun da sebebidir. Diğer taraftan, ilk hareket ettiriciden beslenen hareketin gücü, ondan uzaklaşmasıyla tedrîcen azalır. Felekler bu gücü, kuşatıcı felekten başlayıp aşağı doğru birbirlerine aktarırlar. Yıldızların sayıları, kuşatıcı feleğin hareketiyle ilk olarak hareket eden sabit yıldızlar feleğinden uzaklaştıkça azalır. İlk hareket ettiriciden çıkan yetkinlik bu feleklerin birinden diğerine geçerek dağıldığına göre, yüce semânın, yani kuşatıcı feleğin bu ilk ve basit hare-

---

[40] Aristote, *Traité du ciel*, I, 2, 268b-269a.

ketinden sonra, yıldızların çoğalmasıyla çeşitlenen ve karmaşıklaşan çeşitli hareketler meydana gelir. Burada çokluk, farklılık anlamında değildir; bunun sebebi bütün yıldızların hareketlerinin birbirine benzemesidir. Aslında gerçekte hareket edenler yıldızlar değil onları taşıyan feleklerdir.

Sabit yıldızların bir feleği varken, her bir gezegenin kendine has bir feleği, hatta olguların gözlemlenebilir olması için gerekliyse birden fazla felekleri vardır. Feleklerin hareketlerinin birbirini engellememesi için, felekler düzenindeki çatışma (sürtünme) ve bozulmayı giderecek izafî felek dairelerinin olması gerekir. Böylece Aristoteles feleklerin sayısını elli beşe çıkarır. (Eğer Güneş ve Ay'ı diğer feleklerin dışında tutmak suretiyle, Venüs'le Güneş ve Güneş'le Ay arasındaki felekleri de çıkarırsak sayı 47'ye düşer). Feleklerin hareketi böyledir. Yıldızların hareketlerine gelince onların ne kendilerine has bir hareketleri, ne kendi çevrelerinde, ne de başka gök cisimlerinin çevrelerinde hareket etmeleri söz konusudur. Aristoteles'in belirttiği gibi, feleği hareket ettiren şey'in Yıldızların nefsi mi olduğu, yoksa her feleği hareket ettiren kendisine has bir nefsi mi olduğu ya da felek esirle beraber hareket ederken yıldızın sadece yönlendirmeyi mi yaptığı belli değildir. Her ne olursa olsun Aristoteles'e ve genel olarak Yunan düşüncesine göre Gök âleminde esir maddesinin formları olan kâmil nefslerin olduğunda şüphe yoktur. Çünkü madde formsuz var olmadığına göre Göksel varlıkları meydana getiren esir maddesinin oluşturduğu gök cisimleri sayısınca formları olmalıdır. Buna ilaveten Göksel varlıklar hareket ettiklerine göre kendilerinde bir hareket ilkesi, yani nefs olmalıdır. Buna göre Göksel varlıkların nefslerinin olması demek, onların hareketlerinde özgür oldukları anlamına katiyen gelmez. Bu varlıklar hiçbir seçme ve düzensizlik imkânı olmayan bir determinizme tâbidirler. Onların hareketleri olabildiğince basit olup görevleri hareket ettirdikleri şeye hareket etme gücü, yani dairesel hareket gücü vermektir. Sonuç olarak Gök âleminde her şey belirlenmiş ve bir düzene göre hareket etmektedir.

Ay altı âlemde ise durum farklıdır. Bu âlem daha az yetkinliğe ve mekan olarak da daha az genişliğe sahiptir. Merkezi ise Dünya'dır. Bunun delili ağır cisimlerin Dünyaya yönelmesidir. İlk hareket ettiriciden uzak olması ve Onun hareket ettirdiği varlıklar zincirinin en sonunda bulunması dolayısıyla bu varlıklar zincirinde ilk hareket ettiricinin yetkinliğinden en az faydalanan da Dünya'dır. Dolayısıyla Ay altı âlemdeki unsurların Gök âlemindeki Esîr unsurundan yetkinlik açısından daha aşağı bir mertebede olması gayet makul bir şeydir. Gerçekten de Ay altı âlemin en ayırıcı özelliği sürekli olarak değişme ve karmaşaya tâbi olmasıdır. Bunun sebebi bu âlemde maddenin çokça bulunmasıdır. Maddenin çokluğu, maddeden meydana gelen varlıkların çokluğu demektir. Bu varlıklar çeşitli ve değişken olduğu için **bunların âlemi olan yeryüzünde Gök âle-**

mindeki gibi mutlak bir determinizm yoktur. Dolayısıyla Ay altı âlem tesadüf, imkân ve şans âlemidir. Ay altı âlemi etkileyen üç tür değişim, bu âlemi dört nitelikten (sıcak, soğuk, kuru ve yaş) oluşan bir unsurlar ve bileşenler âlemi kılar. Bu nitelikler herhangi birisinin baskın çıkmasına göre ikişer ikişer birleşirler: kuru ve sıcak ateşi verir, kuru ve soğuk toprağı verir, yaş ve sıcak havayı verir, yaş ve soğuk ise suyu verir. Dört unsurun hakikati ancak bu ilişki, yani bu nitelikler arasındaki karışım aracılığıyla bilinir. Bu karışımdan meydana gelen bileşenlerin bazıları oluşur oluşmaz unsurlardan birisinin baskın çıkmasıyla bozulurlar ki bu durum Aristoteles'in Meteoroloji (el-âsâru'l-ulviyye) adını verdiği rüzgârlar, bulutlar, yağmur vs. gibi olaylarla ilgilidir.

Meteorolojik olayları ve nasıl oluştukları konusundaki ayrıntılı malumatı bir tarafa bırakıp, yeryüzündeki nefs sahibi canlı varlıklarla cansız varlıkları inceleyelim. Buna göre cansız varlıklar dört unsurdan oluşurlar. Bu unsurlar hiçbir zaman tek başına bulunmayıp daima birbiriyle bir şekilde birleşmiş hâlde bulunurlar. Birleşme, hurmayla arpayı karıştırmak gibi, iki unsurun her birinin kendi özelliğini koruyacak şekilde bir araya gelmesi anlamına gelmez. Bu unsurların bir araya gelmesiyle oluşan karışımlar tamamıyla yeni bir unsur meydana getirirken, karışımı oluşturan unsurlar kendi özelliklerini ancak potansiyel olarak korurlar. Yani buradaki karışım günümüzdeki kimyasal bileşimlere benzer.

Canlı varlıklar ise beslenme, büyüme, algılama ve kendi başına yer değiştirme fonksiyonlarını gördüğü için canlı diye isimlendirilmişlerdir. Bu varlıklardaki hareketin prensibi nefs'tir. Suret madde için ne ise canlı varlık için nefs de odur. Bu yüzden nefsle beden arasında kopmaz bir bağlantı vardır. Bu bağlantı nefsin fiillerinin beden olmaksızın gerçekleşmemesinden, kızgınlık, korku, sevinç, vb. gibi infiallerin sadece nefs'ten değil nefs ile bedenin beraberliğinden çıkmasından açıkça belli olur. Meselâ duyu, nefsin bir fonksiyonu olmasına rağmen göz, kulak vb. gibi duyu organları olmaksızın gerçekleşemez. Aynı şekilde akletme faaliyeti, her ne kadar sadece nefsin bir fonksiyonuysa da bu faaliyette bedenin de payı vardır. Çünkü akletme hayal gücü (tahayyül) olmaksızın gerçekleşmez, hayal gücü ise duyuların algıladıkları formların hatırlanması veya duyuların algıladıkları formların bir araya getirilmesidir. Nefs ile beden arasında kurulan bu sıkı ve zorunlu ilişki, nefsi, cisimleri ve arazlarını araştıran tabiat biliminin konusu hâline getirir.

Nefsi cisme bağlayan bu ilişkinin biçimini şöyle belirleyebiliriz: Nefs canlı cismin gayesi, cisim de nefsin organıdır. Nefsin cismin ereği olması durumu, cansız cismin canlı cisimden daha aşağı seviyede olmasından bellidir. Her varlık kendi yetkinliğine ulaşmaya çabaladığına göre, cismin kemâli de nefs sahibi olmasıdır. Cismin nefsin organı olması ise nefsin cisim aracılığıyla hareket etmesi ve onu kullanması demektir. Sonuçta Aristoteles meşhur nefs tanımına ulaşır:

Nefs güç hâlinde (bilkuvve) canlılığı olan organ sahibi tabiî cismin ilk yetkinliği (fonksiyonu)dir[41].

Organ sahibi tabiî cisimler (organların toplamından ibaret olan bir cismi olanlar) ve potansiyel olarak canlılığı olan cisimler, üç türe ayrılırlar: Bitki, Hayvanlar ve insan. Her birisinin ilk kemâli onun nefsidir. Yani onunla canlı varlıkların varlık derecelerinin ilkini tamamlar. Nebatî nefsin varoluşu büyüme ve üremesidir. Hayvanî nefs ondan daha üstündür, çünkü bunlara ilaveten o hisseder. Bu ikisinden de daha üstün olan ise nâtık (düşünen) nefs, yani insan nefsidir. Çünkü o büyüme, üreme ve hissetme özelliklerine ilaveten düşünme kapasitesine sahiptir. O tek tek nesnelerde bilkuvve olarak bulunan bilgilerden soyutlama yoluyla küllî (tümel) bilgiye ulaşır. Tek tek bilgileri elde ettiği gibi tümel bilgileri de elde eder. Buna karşılık duyular ancak cüz'î (tek tek) bilgileri idrak edebilirler.

Burada Aristoteles'in biyoloji ve psikoloji ile ilgili görüşlerinin ayrıntılarına girme imkânına sahip değiliz. O yüzden doğrudan, yorumcuları açısından büyük öneme sahip olan **akıl teorisine** geçmek istiyoruz. Aristoteles'in **akıl teorisi** onun aklın, duyuların tersine olarak, kendisine has cisimsel bir organı olmadığını kabul etmesinde özetlenir. Bundan dolayı kuvve (potentia)'nin manasını derinliğine inceler: Eğer insanın gözleri olması bir şeye bakmasa bile onu potansiyel olarak gördüğü anlamına geliyorsa, insan akletme gücüne (potansiyeline) sahiptir dediğimizde burada potansiyel olarak akletme derin bir anlam kazanarak aklın özel bir organa bağlı olmayan "ayrı" (mufarık) bir cevher olduğu anlamına gelir. Diğer taraftan aklın konuları, cüz'î duyumlar değil, dış dünyada sadece güç (kuvve, potansiyel) hâlinde bulunan akledilirlerdir. Her şey, kendisini güç hâlinden fiil hâline geçiren bir etki sonucunda meydana gelir. Öyleyse duyulurlardan akledilirleri çıkarıp, onların akla nakşedilerek aklı güç hâlinden fiil hâline geçiren bir kuvvetin var olması zorunludur. Buna göre, nefste maddeye benzer bir şey ile, maddede formu oluşturan, etken sebebe benzer bir şeyin olması şarttır. Bu ikisinden biri, bütün akledilirleri akletmesi durumunda onların kendisi olur ve sanki madde gibidir. Bu tür akla Aristoteles yorumcuları "edilgin (münfail) akıl" ismini vermişlerdir. Diğeri ise kendisinde akledilirlerin varolduğu, renkleri ortaya çıkaran ışık mesabesindeki akıldır. Burada ışık renkleri karanlıktaki kuvve (güç) durumundan, aydınlatması suretiyle fiil durumuna geçirmektedir. Yorumcular bu ikinci akla **"etkin/faal akıl"** ismini vermişlerdir.

---

[41] Kemâl (yetkinlik); kuvve (potansiyel) karşıtı olarak fiil demektir. Kemâlin de birincisi ve ikincisi vardır: İlk kemâl (ilk fonksiyon) varlığın ilk dereceleri, ikinci kemâl de varlığın gerçekleşmesinin en yüce dereceleridir. Bilgisiz bir insanın ilk kemâli öğrendiği zaman gerçekleşir. Onun ikinci kemâli ise öğrendiği şeyi uygulaması durumunda gerçekleşir.

Aklı kuvve hâlinden fiil hâline geçiren ve ışığa benzetilen bu etkin aklın tabiatı nedir acaba? Aristoteles bu soruya şöyle cevap verir: "Bu etkin akıl cisimden ayrı bir hâlde olup, maddeye karışmamış, mutlak fiil hâlinde olan akıldır". Sonra şöyle ilave eder: "O, bazen faaliyet görür bazen görmez diyemeyiz. Aksine o, edilgen aklı terk edince daima eylem hâlinde kalır. Bu yüzden mutlak surette maddî olmayan (ruhanî) ve ölümsüzdür."[42]

Aristoteles'in *De Anima*'sındaki (*Kitâbu'n-nefs*) bu bölüm Alexander'dan İbn Rüşd'e kadar bütün Aristoteles yorumcularının ihtimamına mazhar olmuş, bunlardan bazıları aşırı yorumlara gitmiş, bu parçayı kendi "meşşaî" (peripatetik) yorumlarına, aklın ölümsüzlüğü, meâd (ölüm sonrası) vb. gibi konulara mesned yapmışlardır. Bu yorumların çoğu Aristoteles'in sisteminin genel yönelimiyle pek bağdaşmaz. Her hâlükârda Aristoteles'in bu konuyu ele aldığı bağlam ölümsüzlük ve ölüm sonrası mevzularıyla uzaktan yakından ilgili değildir. Aristoteles bu müphem görüşünü kendi kavram sistemini akla uyarlama sadedinde dile getirmiştir. Bunlar özellikle; madde, form, kuvve (potansiyel), fiil ve bilfiil olanın bilkuvve olanı ortaya çıkarması için faaliyette bulunmasının gerekliliği gibi kavramlardır. Evet, bu sözden "devamlı faaliyette olan bir mufarık akıl" kavramı doğar. Fakat Aristoteles meseleyi askıda bırakmıştır. Büyük ihtimalle bu konu Aristoteles'in zihninde fazla bir problem oluşturmuyordu. Çünkü ölümsüzlük düşüncesi dinî bir problem olup, Aristoteles'in ilgi alanı içinde değildi. Buna karşılık onun yorumcularının felsefe ile önce Hıristiyanlık sonra İslâm arasında uzlaştırma çabası içinde olmaları bu konuya özel önem vermelerine yol açmıştır.

–7–

Geçen bölümlerde Aristoteles'in metot ve evren anlayışının en önemli kısımlarını ele aldık. Gördüğümüz üzere onun metodu kavramsal sistem seviyesindeki evren anlayışı ile ilişkiliydi. Aristoteles'in bakış açısı esasen tabiatı düzenli ve sistemli bir yapı olarak algılayan ve hareket konusunda odaklanan bir bakıştır. Bilgiyi ilk prensiplerin araştırılmasına bağlayan Aristoteles'in hareketi incelemesinin, onu hareket etmeyen ilk hareket ettirici düşüncesine götürmesi gayet tabiiydi. Aynı şekilde bu ilk hareket ettiricinin tabiatıyla ilgili araştırması da daha önce kendisini hareketini ilk hareket ettiriciden alan ve evrende değişme, oluşma ve bozulma vs. hareketlerinde bulunan diğer hareket edenleri hareket ettiren bir ilk hareket edicinin varlığına götürmüştür.

---

[42] Aristoteles, *Kitâbu'n-nefs*, İshâk İbn Huneyn tercümesi, 37. Abdurrahmân Bedevî, *Aristotalis fi'n-nefs*, (Kahire, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1954) içinde.

Bundan sonra araştırılması gereken konu ilk hareket ettiricinin nasıl hareket ettirdiğinin tespitiydi. Bu, daha önce belirttiğimiz gibi tabiat ilminin sahası dışında kalıyordu. Çünkü varlık olması hasebiyle varlığın incelenmesiyle, yani ilk felsefe (metafizik) ile ilgiliydi. Aristoteles bu konuyu ilk hareket ettiricinin tabiatını ele aldığı meşhur "Lamda" makalesinde ele almıştır. Orta çağlar boyunca bu makaleye ilk hareket ettiricinin hareketin temel ilkesi olduğunu vurgulayan bir metin olarak değil de, Aristoteles'in ilk hareket ettirici ile ilgili bakış açısını vurgulayan ve onun Tanrı'nın kendisi olduğunu gösteren bir metin olarak bakılmıştır.

Aristoteles bu makalede fizik ilminde de vurguladığı, hareket etmeyen, ezelî, bir, bölünmez ve uzamı olmayan ilk hareket ettirici düşüncesini yeniden vurgular. Fizik ilmi sadedinde zikrettiği ispatlara burada yeni ispatlar ekler. Bu ispatları burada zikretmeyi bir tarafa bırakıp, konunun esas sorusunu doğrudan ele alalım. Soru, **hareket etmeyen bir hareket ettiricinin tasavvur edilmesi nasıl mümkündür?** şeklinde konulabilir.

Aristoteles buna şöyle cevap verir: **Âşık olunan ve akledilenin durumu böyledir.** Bu ikisi de aynı anlama gelir. Aşk ve arzunun konusu iyiliği istemek olduğu gibi, düşünce isteğinin konusu da en yüce İyi'dir. Çünkü bir şey biz onu arzuladığımız için iyi değildir, onun iyi olduğunu düşündüğümüz için onu arzularız. Bunun anlamı buradaki hareket ettiricinin prensibinin gaye olması, hareketlerin illetinin de gayeli (teleolojik) bir illet olmasıdır. **Arzulanan arzulayanı, kendisi hareket etmeksizin cezp eder, hatta belki kendisi de bir aşığı olduğunu ve o aşığın kendisine yöneldiğini bilmez.** Aynı durum Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi için de geçerlidir. O, kendisi hareket etmeksizin hareket ettirir, çünkü **bütün kâinat ilk hareket edici aracılığıyla hareketlerini ondan alırlar. Bütün varlıkların kendisine arzu ile yöneldikleri en yüce gaye olan bu varlığın en yüce iyilik olması gayet tabiîdir.** Bu durumda "maddî olmayan bir varlığın, maddî varlıkları hareket ettirmesi nasıl mümkündür?" şeklindeki bir sorunun anlamı yoktur. Çünkü burada mesele maddî olanın çekme veya itme ile hareket ettirilmesi meselesi değil, özü gereği arzu edilen mutlak iyilik meselesidir.

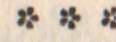
Diğer taraftan ilk hareket ettirici maddî olmamasına rağmen hareket ettirdiğine göre bu durumda o salt fiildir. Aklın fiili salt (mahza) fiile en yakın fiil türüdür. **Bu itibarla ilk hareket ettirici de salt aklî faaliyet,** eskilerin tabiriyle **salt akletmedir.** Akletme insanın en yüce özelliklerinden birisi olması hasebiyle ilâhîliğe en yakın özelliktir. Dolayısıyla ilk hareket ettiriciye en uygun sıfattır. Bu yüzden de ilk hareket ettiriciye **akıl** denir.

Bu aşamada şu soru sorulmalıdır: Aklın akletmesine konu olan şey nedir? Böyle bir soruya cevap vermek için önce şu tespiti yapmak gerekir: Akleden ya kendisini ya da kendisi dışındakini akleder. Kendi dışındaki ya sabittir ya da değişime tâbidir. İlk hareket ettirici ezelî olduğuna göre akletmesinin konusunun değişken olması mümkün değildir. Çünkü değişme akletmenin kesintiye uğramasına yol açar. Dolayısıyla ilk hareket ettirici sürekli akletmelidir, çünkü o belirttiğimiz gibi ezelîdir. O'nun dışındaki her şeyin, en azından hareketinde kendisi dışında bir şeye ihtiyacı olması açısından, eksik olanın akletmesinin zorunlu olarak akletmede de bir eksiklik oluşturacağını kabul edersek mahza akıl olan ilk hareket ettiricinin akletmesinin konusunun, kendisi dışında bir şey olamayacağı açıkça ortaya çıkar. Dolayısıyla **O'nun akletmesinin biricik konusu kendi zatıdır**: Sadece O'nun zatı, sebat, yani değişmezlik özelliğine sahiptir ve sadece O'nun zatı eksiklikten uzaktır. O kendisini akleder, dediğimizde bunu orta terim ile yaptığını kastetmeyiz. Hayır o kendi zatını doğrudan akleder. O **aynı zamanda hem akıl, hem akleden (âkil) ve hem de akledilen (akletme yoluyla kavranabilen, makul)dir.** O akıldır, çünkü maddeden tamamıyla uzaktır. (Daha önce tespit ettiğimiz gibi, maddeden uzak olan, akıldır. Çünkü var olan her şey madde ve formdan ibarettir Marangozun zihnindeki sandalye formu gibi maddeden bağımsız olan form, aklî bir şey hatta akıldır. Acaba akıl zihinde oluşan akledilirlerden farklı bir şey midir?) O akledendir çünkü o mahza fiildir yani salt aklî faaliyettir. O akledilendir çünkü akletmesinin konusu da kendisidir. **Ezelden ebede kadar kendi zatını düşünen aklın en yüce mutluluğu, onu elde eden insanın ancak tanrısallık mertebesinde olabileceği türden mutluluğu elde etmesi apaçık bir hakikattir.** Kendisi dışında hiç bir şey bilmeyen ve hiç bir şeyle ilgilenmeyen bu aklın mutluluğunu ne bozabilir ki? Biz insanlar bile hiç bir şey tarafından bulandırılamayan bir düşünce duruluğuna ulaştığımızda büyük bir mutluluk duyduğumuza göre, hem akleden hem de akledilen olan bu aklın mutluluğunun daha büyük ve daha yüce olması gerekir.

Aristoteles şöyle diyor: O hâlde Tanrı bizim ara sıra sahip olduğumuz haz verici duruma her zaman sahipse, bunun kendisi hayranlık vericidir. Eğer ona daha büyük ölçüde sahipse, bu daha da hayranlık vericidir. Gerçekten de Tanrı bu söylediğimiz biçimde ona sahiptir. Hayat da Tanrı'dır; çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezelî-ebedî bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı ezelî-ebedî, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O hâlde hayat sürekli ve ezelî-ebedî olan Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı bunun kendisidir."[43]

---

[43] Aristote, *Métaphysique*, 7, 1072b, 14-30.



Yukarıdaki sayfalarda Aristoteles'in "burhân"ının metot ve evren anlayışı bakımından genel bir resmini vermeye çalıştık. Aristoteles'in düşüncesine aşina olan okuyucular, bizim burada Aristoteles mantığını formel mantık olarak değil de bir metot olarak ele aldığımız gibi, Aristoteles felsefesini de "metafizik" problemler olarak değil, bir dünya görüşü (Tabiat, İnsan, Tanrı) olması açısından ele aldığımızı fark etmiş olmalıdır. Bu tavrı kasıtlı olarak takındık. Çünkü Aristoteles'in düşüncesinde bizi ilgilendiren şey, Aristoteles'in kendisinin hedeflediği şey, yani doğru bilgiyi elde etmeyi sağlayacak burhânî metodun kurallarını üretmek ve bu metoda dayanarak âlem hakkında "ilmî" ve kesin bir tasavvur inşa etmektir. Metot ve evren anlayışının diyalektik ilişkisi "bilgi sistemi"ni oluşturur. Bu girişin önsözünde vurguladığımız üzere burada konumuz bu Aristotelesçi "burhânî" bilgi sistemini kendisi için incelemek değil, onu İslâm kültürünün tanıdığı sistemlerden biri olması açısından incelemektir. Bu yüzden yapmamız gereken şey bu sistemi "beyân" ve "irfân"dan ayıran en önemli unsurları tespit etmekti. Çünkü bilgi sistemleri arasındaki ilişki bu sistemler arasında ortak olan yönler açısından değil, aksine her birinin kendine has özellikleri açısından belirlenir.

Diğer taraftan, Aristoteles felsefesinin genel eğilimini temsil eden yönleri, bu felsefenin İslâm kültürüne intikali sırasında geçirdiği değişimleri tespit edebilmek için vurguladık. Burada bizi ilgilendiren değişmeler felsefesinin bazı özel alanları değil, genel yönelimiyle ilgili olan değişimdir.

Bu yüzden bu bölümde iki işi birden yapmak durumunda kalacağız. Önce bu "burhânî" bilgi sisteminin, kendine has bir sistemi olan İslâm kültürü içinde nasıl bir yer edindiğini açıklamamız gerekir. Bunu yaparken bir taraftan bu iki sistem arasında ilişkinin nasıl düzenlendiğinin, diğer taraftan da bu yer edinme faaliyeti sebebiyle bu sistemin, metodu veya dünya görüşünde meydana gelen değişikliklerin tespit edilmesi gerekliydi. Esasen metotla ilgili olan birinci konu için birinci bölümü, ikinci konu için ise ikinci bölümü ayırdık.

Bu metin İbn Rüşd'ün şerhettiği Arapça tercümede şöyle geçmektedir: "Eğer bizim herhangi bir zamandaki durumumuz Tanrı'nın ebedî durumuysa bu şaşılacak bir durumdur. Daha fazlaysa bu daha da hayret vericidir. O hayattır, çünkü aklın fiili hayattır. O hem fiil hem de bizatihi hayattır. Onun hayatı fâzıl ve ebedîdir. Biz Tanrı'nın ezelî ve en üstün olduğunu söyleriz. Eğer o hayatsa sürekli olarak ezelîdir, işte bu Tanrı'dır." Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*, III, 1614-1615.

Birinci Bölüm
Makulât, Lafızlar ve "Burhânî" Kıyas

–1–

Şüphesiz, okuyucu bizden "burhân" konusuna, "beyân" ve "irfân"da olduğu türden bir giriş yapmamızı, yani konunun ortaya konulması ve Arap-İslâm kültürü içinde temellendirilmesiyle başlamamızı beklemektedir. İşin doğrusu, söz konusu "burhân" olunca temellendirme problemi daha da önem kazanmaktadır: Çünkü bu defa konu kendi içinde bütünlük arz eden farklı ve özel bir bilgi "âlemi"nin, yine kendi içinde bütünlük arz eden farklı ve özel bir bilgi "âlemi" içinde temellendirilmesiyle ilgilidir. "Beyân"ın kurulması, konuyu ele alırken açıkladığımız üzere[1], kendi içinde, kurallarının ve kanunlarının belirlenmesinin ilk merhalelerinde gerçekleşti. Beyân'ın kurulması, temel prensiplerinin ve kaynak otoritelerinin belirlenmesi ve meşruluk derecesine göre düzenlenmesi yoluyla oldu. "İrfân"a gelince başlangıçta, daha sonra "ehl-i sünnet ve cemaat" olarak isimlendirilecek olan "beyân" ehlinin otoritesine karşı siyasî rakip olarak ortaya çıkan bir akımdı. Daha önce vurguladığımız üzere[2] "irfân", "beyân"a temel kaidelerde muhalefet etmek suretiyle ortaya çıkmış, beyânî te'vilden farklı ve kendine has bir te'vil ortaya koymuştur. Her iki disiplinin kuruluşu da yaklaşık olarak aynı dönemde etki-tepki prensibi çerçevesinde gerçekleşmişti. Bu yüzden birbiriyle meşruluk savaşı veren iki rakip gibiydiler. Kısacası, beyân da irfân da her şeyden önce Kur'an ve hadisi göz önüne alarak oluşmuştu.

"Burhân" için ise durum tamamen farklıdır. Bir taraftan konu, İslâm kültürünün kendine has verileriyle, yani dil ve din ile yerleşiklik kazanan metot ve tasavvurdan tamamen farklı bir evren tasavvuru ve düşünce metoduyla alakalı-

---

[1] Bkz. Bu eserin, 1. kısım, 3, 4 ve 5. bölümleri.

[2] Bkz. Bu eserin, 1. kısım, 1, ve 2. bölümleri.

dır. Diğer taraftan ise kendi kendine yeterli, akıl ve onun koyduğu kurallardan oluşan kendine has düşünce vasıtalarıyla kurulan bir bilgi dünyasıyla ilgilidir. Bu yüzden "Burhân" ehlinin sistemlerini Arap-İslâm kültürü içinde oluştururken, bu kültürün dayandığı, Kur'an, hadis ve selefin tecrübesi gibi kaynak otoritelere istinat etmesi kabul edilebilir ve mümkün değildi. Öyleyse beyân ehliyle irfân ehlinin izlediği yol dışında bir yol izlenmesi gerekiyordu. "Burhân" kendi metodunun en sağlam metot, hatta bilgiye ulaştıran biricik metot olduğunu, öne sürdüğü evren görüşünün de diğer bütün görüşlerden daha sağlam ve mükemmel olduğunu ve bu görüşün bilginin kendisi olduğunu iddia ettiğine göre, kendini temellendirmede de kendi metodundan yani burhânî metottan başkasını kullanmayacağı ortadadır. Diğer taraftan, İslâm kültüründe -en azından tercümeler döneminde- hakim olan resmî ve temel sistem "beyân" olduğuna göre burhânın bu temellendirme ameliyesi sırasında karşılaşacağı yegâne muhatap da, her türlü kanunilik ve meşru olma özelliğine sahip bulunan "beyân" olacaktır. İrfân'a gelince; o İslâm öncesi "kayıtsız" (müstakîl) aklın bir uzantısı olmasına ilaveten aslında İslâm kültüründeki meşruluğu tartışma konusu olan, tarihi boyunca meşruluk savaşı veren bir disiplindi. Dolayısıyla Burhânın temellerinin İslâm kültürü içinde atılması, kendisiyle "beyân" arasındaki ilişkinin belli bir şekilde düzenlenmesinden ibaret olacaktı. Fiilen olan biten de buydu. Öyleyse İslâm filozoflarının "beyân" ile "burhân" arasındaki ilişkiyi "burhânî" yolla nasıl düzenlediklerini görmeye çalışalım.

Metodu ve dünya görüşü açısından bütünlük arz eden yabancı bir bilgi sistemini, yine metodu ve dünya görüşüyle bir bütünlük arz eden, kendine has bir bilgi sistemine sahip bir kültür içinde temellendirme çabası ortaya çifte problem çıkarır. Çünkü bu faaliyet, iki sistem arasındaki ilişkinin hem metot hem de dünya görüşü açısından düzenlenmesini gerektirir. Metot ve dünya görüşü birbirini gerektirdiği ve her biri aynı zamanda bir diğerini belirlediği ve diğeri tarafından belirlendiği için arzulanan düzenleme faaliyeti, bu unsurlardan birini temellendirip diğerini dikkate almaması veya her bir unsuru diğerinden bağımsız olarak ele alması durumunda eksik ve sağlıksız olacaktır. Öyleyse bu iki unsuru da "burhânî" karakterli bir düzenlemeyle bir araya getirecek bütüncül bir tasavvurun oluşturulması gereklidir. Böyle şümullü bir tasavvurun hangi sahada olursa olsun meydana getirilmesi çoğunlukla cüz'î (sınırlı) bir ilk deneme olmaksızın mümkün değildir. Bizim konumuzda da olay aynı şekilde cereyan etmiş, Kindî bu konudaki ilk denemeyi yapmıştır.

İlk İslâm filozofu olan Kindî, Arap kökenli olması dolayısıyla bu kuruluş faaliyetinin ilk denemesini yapmaya uygun bir şahsiyet idi. Onun zamanında "burhân"ın Arapçaya nakli henüz gerçekleşmemiş, sadece bazı bilimler ve bu bilimlerin bir kısım bölümleriyle ilgili az sayıda tercümeler yapılmıştı. Buna

karşılık mantık kitaplarından olan *Kitâbu'l-burhân* henüz tercüme edilmemişti[3]. Bu yüzden Kindî'nin denemesinin sınırlı olması kaçınılmazdı. Eğer onun mantıkta zayıf olduğunu[4] ve yazılarında burhânî bir yol takip etmediğini bilir, bunlara ilaveten de felsefenin onun döneminde fakihlerin hücumuna maruz kaldığını düşünürsek, diyalektik metoda ve cedele meyletmesine şaşırmayız. İlk felsefe Aristoteles'e göre, ilimleri kuran ilim olduğuna ve felsefenin düşmanları olan fakihler otoritelerini devlete verdikleri destek ve ona itaatlerinden aldıklarına göre, Kindî için felsefeyi savunmanın yolu da yazdığı *İlk Felsefe* adlı kitabı Halifeye, müminlerin emrine ithaf etmekten geçiyordu.

Kindî de öyle yaptı. Kitabını Halife Mutasım'a (218-227 h.) ithaf etmeyi fırsat bilip, kitaba yazdığı girişte felsefenin konusunu, ilimlere göre konumunu belirtip, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi, hasımlarının hakikati ve gerçeğin bilgisini anlamadaki kusurlarını açıklamak suretiyle belirledi. Buna göre felsefe "insan ilimlerinin makam bakımından en yücesi ve mertebe bakımdan en şereflisidir". Çünkü felsefe "eşyanın hakikatlerinin insan gücü ölçüsünde bilinmesi" demektir. Çünkü filozofun ilimdeki gayesi hakikati bilmek, ameldeki hedefi ise doğrulukla hareket etmektir. Durum böyle olunca, eskiler de bu konuya eğilmişlerdir. Bizim onların birikimine ulaşmamızı engelleyecek bir şey de yoktur. "Öncelikle şu husus bizce ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin felsefecilerce çok iyi bilinmektedir ki, ne bir kişi ne de bir topluluk gerçeği kendi çabasıyla tam olarak yakalayabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur."[5] Öyleyse bizden önce gerçeği araştırmış olan eskileri karalamamamız gerekir. "Bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana onun az bir kısmını ulaştıranlara da büyük şükran duymalıyız. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve bize sundukları metotlarla onların ulaşmayı başaramadığı gerçeklere ulaşmamızı sağladılar." Ayrıca "Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve yabancı milletlerden gelsin, gerçeklikteki güzelliği takdir edip onu benimsemekten utanmamalıyız."[6]

---

[3] Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), bl. 10, bend 3.

[4] *A.g.e.*, bl. 10, bend 4.

[5] Açıktır ki Kindî burada Aristoteles'in bu konuda *Mâ ba'de't-tabîa* kitabının Küçük Alfa makalesinde söylediklerini bazı değişikliklerle nakilediyor.

[6] Ebû Yûsuf Yakûb el-Kindî, *Kitâbu'l-Kindî ile'l-Mutasım billah fi'l-felsefet'il-ûlâ*, Rasâilu'l-Kindî içinde, Nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, 2. bs., (Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1978), 25-33.

Kindî kendi dönemindeki felsefe düşmanlarını, cehaletlerinden dolayı felsefeyi önyargılı olarak yanlış yorumlayanları eleştirmekte tereddüt etmez. Onları "zeka kıtlığıyla (...) hayvanî nefislerinde haset kirinin yer etmesiyle, elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılamalarıyla, bu faziletlere karşı her yönden saldırgan ve zalim olmaları, bunu da haksız yere işgal ettikleri makamları korumak için yapmaları ve amaçlarının da iktidar ve din tacirliği olduğu iddiasıyla" eleştirir. Hâlbuki "kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim din tacirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir. Çünkü ilâhîyât, vahdaniyât ve ahlâk bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile, tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi çerçevesine girer. İşte peygamberlerin, şanı yüce olan Allah'dan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgilerdir... O hâlde, gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız."

Kindî felsefeyi savunması ve onu diyalektik yolla temellendirmesini Yunan düşüncesinde kullanılan aklî ve diyalektik bir argümanla noktalayarak şöyle der: "Felsefenin öğrenilmesi her bakımdan vaciptir. "Çünkü onun düşmanları ya 'felsefenin öğrenilmesi gereklidir' ya da 'gerekli değildir' demek durumundadırlar. Eğer gereklidir derlerse, bu gereği yerine getirmeleri şart olur. 'Gerekli değildir' demeleri durumunda, bunun sebebini (illetini) ortaya koymaları ve ispat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme, eşyanın hakikatinin ilmi olup felsefenin özelliklerindendir. Öyleyse bu özelliğin kazanılmasının gerekliliği kendi dillerinden vacip olmuştur. Onu kabul etmeleri de onlar için zorunluluktur."[7]

Açıktır ki bu cüz'î ve diyalektik temellendirme yeterli değildir. Genelde felsefe, özelde ise bu temellendirmenin konusu olan Aristoteles felsefesi aynı zamanda hem metot hem de dünya görüşü olup, parçalanamaz bir bütünlük arz eder. Bir dünya görüşünün parçalarının veya bütününün temellendirilmesi metot kurulmaksızın mümkün olmaz. Dolayısıyla dünya görüşü, metodun ürünüdür. Diğer taraftan İslâm kültüründe felsefenin hasımlarının dairesi, tartıştığı konuların genişlemesine paralel olarak genişleyeceğine, nahiv (dilbilgisi) ve beyân da başlangıçta sadece dil kurallarından ibaret olmayıp, tek bir ilim oluşturduklarına ve hatta bir düşünce metodu oluşturduklarına; yani belli bir mantık

---

[7] *A.g.e.*, 34-36.

meydana getirdiklerine göre -ki bunu daha önce açıklamıştık[8]- dil âlimlerinin, felsefenin bütününe olmasa da Arap dilinin mantığı olarak kabul ettikleri nahiv'e rakip olarak gördükleri mantığa karşı bir tepkiyi dile getirmeleri beklenebilirdi. Bu durum Kindî'den hemen sonra, yani onun temsil ettiği dönemden hemen sonra fiilen gerçekleşti. Bir nahiv âlimi olan Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Ebû Bişr Mettâ el-Mantıkî arasındaki münazara beyânın mantığıyla burhânın mantığı arasındaki çatışmanın en ileri noktasına varmasının bir işaretiydi. Öyleyse, bir metot ve bakış olarak beyân ile, yine bir metot ve bakış olarak burhân arasında bütüncül bir tasavvur oluşturulması gerekliydi. Bu bütüncül tasavvurun çerçevesinde ve ona dayanarak bu iki metot ve bakış arasında bir taraftan nahiv ile mantık, diğer taraftan felsefeyle mille (din) arasında bir ilişki düzenlenmesi mümkündü. İşte Fârâbî bu çifte görevi yerine getirmeye çalıştı.

–2–

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-hurûf*'u (Harfler Kitabı) "İlk felsefe" (metafizik) alanında bir eserdir. Nasıl ki Aristoteles *Mâ ba'de't-tabîa*[9] (Metafizik) adı verilen eserini, bilginin oluşmasının sırasıyla duyulardan başlayıp, sonra deney, hatırlama ve düşünme ve sonrasında da pratik ve teorik bilimlerin oluştuğunu ortaya koyduğu bir bölümle başlattıysa[10] aynı şekilde Fârâbî de mezkûr kitabının bölümlerinden birini[11] bilimlerin ve sanatların nasıl ortaya çıktığına ve gelişmelerinin açıklanmasına ayırmıştır. Fakat bunu, Aristoteles'in bahsettiği bakış açısından

---

8 Bkz. Bu eserin, 1. bölüm, 1, ve 2. fasılları.

9 Bilindiği üzere Aristoteles kitabına bu ismi kendisi vermiş değildi. O, bu kitabın ihtiva ettiği "ilm"e "hikmet" veya "ilk felsefe" adını vermiş, ikinci felsefe terimini ise el-İlmu't-tabiî (fizik) için kullanmıştır. Aristoteles'in mantık ve tabiat ilimleriyle ilgili eserleri derlendiğinde "ilk felsefe" adıyla makaleler de bulunmuştur. Bunun üzerine Rodoslu Andronikos bu makaleleri: *Kitâbu mâ ba'det-tabîa (Metafizika)* yani tabiat ilimlerinden (fizikten) sonra gelen ilim olarak isimlendirmiştir. Kitap on dört makale içerir ve her makalenin başına Yunan alfabesinin A harfinden N harfine kadar olan harflerinden birer tanesi konmuştur. Bu kitap aynı zamanda "*Kitâbu'l-hurûf*" (harfler kitabı) olarak da bilinir. Öyleyse Fârâbî'nin "*Kitâbu'l-hurûf*"u Aristoteles'in kitabına benzer şekilde ilk felsefe ile ilgilidir. Kitapta Aristoteles'in analiz ettiği felsefî kavramları Arapça ile Yunanca arasındaki farkları da dikkate alarak incelemiştir. Buna ilimlerin doğuşu ve gelişmesini ele aldığı ve felsefenin Arap kültürü içinde temellendirilmesi problematiğinden yola çıktığı makalesi ilave edilebilir.

10 Bkz. Büyük Alfa, Aristoteles'in *Metafizik*'i içinde. Bu konudan bahseden bölümlerin İbn Rüşd'ün tefsir ettiği tercümede yer almaması kayda değer bir durumdur.

11 Konu "ikinci bölüm" olan "fî Hudûsi'l-elfâz ve'l-felsefe ve'l-mille" (kelimelerin, felsefenin ve mille (din)nin ortaya çıkışı) bölümü ile ilgilidir. Nşr. Muhsin Mehdî, (Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1968), önsöz, 40. Bu bölümün 32 sayfa tutarındaki parçalarının ortasına sokulmuş olması mümkündür. Bunların kitabın girişi konumunda olması, naşirinin de tahmini üzere mümkündür. Buna ilaveten bu bölümün parçaları belli bir düzene de sahip değildir.

değil, felsefenin İslâm kültürü içinde temellendirilmesini, dilin sesler, harfler, lafızlar ve cümle terkipleri yoluyla belli bir insan grubu içindeki gelişimini ele alan genel bir tasavvurdan yola çıkan özel bir bakış açısıyla yapmaya çalışmıştır. Bunu yaparken bilginin ilimler, sanatlar ve bunlara bağlı olarak araştırma ve akıl yürütme (istidlâl) metotlarındaki düzenlemelerini dikkate almıştır. Bu metotlar hitabet ve şiir yollarından tutun da cedel, safsata ve son olarak doğru bilginin elde edilmesini sağlayan burhânî metoda kadar çeşitlilik gösterir. Bu kuşatıcı tasavvur ayrıca dinin ve din ilimlerinin oluşmasını, din ile felsefe arasındaki ilişkinin türlerini ele alarak sonuçta bu ikisi arasındaki ilişkinin nasıl düzenlenmesi gerektiği konusuna kadar uzanır ki bu da incelemesinin en can alıcı noktasıdır. Şimdi Burhânın metot ve dünya görüşü bakımından bütüncül olarak nasıl oluşturulduğuna bir göz atalım.

Fârâbî, her toplumda, avam ve halk tabakasının zamansal açıdan elit tabaka ve âlimlerden önce oluştuğu düşüncesinden hareket eder. Dolayısıyla birincilerin bilgisi de zaman bakımından ikincilerin bilgisinden önce gelir. Bu durumda bilgilerin ortaya çıkışının ilk merhalesi de herkesin başlangıçta sahip olduğu ortak bilgiler merhalesidir. Bu bilgilerin ortaya çıkıp gelişmeye başlaması şöyle olmuştur: Bir insan topluluğunun "bir mesken ve sınırları belirli bir beldede" yerleşip, bu toplumun fertleri, iklim şartları ve yaşama imkânlarının da etkisiyle "belli şekil ve huylar, belli mizaç özellikleri kazanır; ruhları bilgileri, tasavvurları ve düşünceleri kavramak üzere belli oranlarda hazırlanmış, organları belli yönlere doğru ve belli şekillerde kolayca hareket edebilecek biçimde gelişmiş olup... yaratılışı icabı kendisine verilen bilme, düşünme, tasavvur etme, hayal etme ve akletme gibi yeteneklerini en iyi şekilde kullanmaya çalışır... eğer kendisi dışında birisine aklındakileri veya maksadını bildirmeyi dilerse... bu maksadı ifade etmek için önce işaret yolunu, bunu anlayacak durumda olanlar için kullanır. Daha sonra sesleri kullanır... ve belirli her şey için belli bir ses tespit eder."[12] Öyleyse düşünce ifadeden önce gelir. Bir düşünceyi ifade etmenin ilk aracı işaret, sonraki ise sestir. Sesin kullanımının gelişmesi sonucunda da dil oluşur.

Fârâbî, lafızların, konuşmada farklılıkların ve farklı dillerin nasıl meydana geldiğini açıklarken seslerin, nefes alırken havanın boğaza, ağzın ve dilin arka kısmına ve dudaklara vb. çarpması ile çıktığını belirtir. İnsan toplumlarının çıkardığı sesler, lafızlar ve dilleri birbirinden farklı olur. Çünkü "ortak bir beldede ve ülkede yaşayan insanların azaları birbirine benzer. Dilleri de ağız içindeki hareketi bakımından birbirine benzeyip, bir yörede bulunanların kolayca çıkardığı sesler bir başka beldedekilere o kadar kolay gelmeyebilir. Dolayısıyla içle-

12 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, Nşr. Muhsin Mehdî, (Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1970), 134-136.

rindeki duyguyu ifade ederken veya somut bir şeye işaret ederken kullandıkları sesler birbirinden farklı olabilir. Milletlerin dillerinin farklı olmasının ilk sebebi budur. Onların çıkardığı bu seslere de alfabenin harfleri diyoruz."[13]

Bundan sonra, dillerin oluşumunun ikinci merhalesi olan seslerin birleştirilmesi merhalesi gelir. Tek tek sesler insanların duygularını ifade etmelerine veya bir başkasına aktarmalarına yetmemeye başlayınca sesleri birleştirmeye ihtiyaç duyarlar. Böylece, her insan toplumunun bireyleri, harfleri birleştirmek zorunda kalarak "iki veya daha fazla harften oluşan lafızları, farklı nesnelere işaret etmek için kullanırlar. İlk harfler ve lafızlar duyulur ve kendisine işaret edilebilir nesnelere dayalı olan akledilir (makul, akıllı, kavranabilir) kavramlara işaret ederler. Her tümel makulün (kavranırın) diğer makullerinkinden farklı fertleri olup, bunlardan birbirinden farklı birçok ses çıkar. Bu seslerin bazıları duyulur nesnelerin alâmetleri olup bunlara lakaplar denir. Bazıları da küllî akledilirlere delâlet eden ve duyulur fertleri olan seslerdir." Bunlar, bu merhalede tesadüfen oluşurlar. Çünkü "bunlardan biri diğerine hitap ederken tesadüfen, bir şeye delâlet edecek bir ses veya lafız kullanılır ve duyan kişi de bu sözü ezberler. Daha sonra o, aynı lafzı veya sesi o lafzı ilk kullanan kişiye hitap ederken kullanır. Burada ilk duyan kişi konuşanı taklit edip onunla iletişim kurar ve o lafız üzerinde anlaşarak diğer insanlara hitap ederken de kullanırlar; bu şekilde o lafız topluluklarında yaygınlık kazanır." Diğer topluluklar da böyle yaparlar... "böylece o belde halkının üzerinde anlaştığı sesler bir bir artmaya başlar. Sonunda o toplumdan birileri çıkıp bir sesle ifade edilmeyen geri kalan şeylerin de karşılığı olan sesleri bularak bu işi organize eder. Bu şekilde o kişi bu milletin dilini belirleyen (vaz' eden) kişi olur. Bu faaliyete de o milletin zarurî olarak ihtiyacı olan bütün lafızların bulunmasına kadar devam eder." Buna toplumun "ortak olarak algıladığı gök, yeryüzü ve içindekiler vb. şeylerden, yaratılışlarından getirdikleri güçlerinden kaynaklanan fiillerine", bu fiillerin oluşturduğu kâbiliyetlerden "tecrübeleri sonucunda elde ettikleri bilgilere", bunlardan çıkardıkları sonuçlara, "bir takım pratik sanatların ve bunların aletlerinin isimlerine" ve milletin ihtiyaç duyduğu bütün sanatlara ait isimlerin bulunmasına kadar devam eder.[14]

Bu faaliyet kelimelerin meydana gelmesiyle ilgiliydi. Cümlelerin ve terkiplerin oluşmasına gelince, her ne kadar dillerin ortaya çıkması faaliyetinden daha yüksek bir seviyede ise de, bu da aynı prensibe bağlı olarak gerçekleşir; şöyle ki önce duyulur nesne, sonra onun zihindeki formu (veya anlamı) sonra da onun ifade edilmesi söz konusudur. İnsanlar duyu güçlerinin yardımıyla dış dünyadaki tek tek nesneleri idrak edip onların etkisinde kaldıkları ve bu etkileri lafızlar

---

[13] *A.g.e.*, 136-137.
[14] *A.g.e.*, 137-138.

şeklinde, düzenledikleri sesler aracılığıyla aşamalar hâlinde, önce kendiliğinden sonra da bilinçli olarak başkalarına aktardıkları gibi, aynı zamanda duyulur nesneler arasındaki, bu nesnelerle kendilerinden sadır olacak etkiler ve tepkiler arasındaki ve bu fiillerin kendi aralarındaki ilişkileri idrak ederler. Daha sonra bu ilişki türlerinin etkisi altında, nesneler ve aralarındaki ilişkileri ifade eden lafızları, bu ilişkilerin varlık alanındaki düzen ve nizamını yansıtacak şekilde düzenlerler. Bunu tabiatları gereği bu lafızların, anlamların düzenlenmesine en uygun olanlarını elde etmeye ve bu anlam tiplerine benzeyen kendi hâllerini açıkça ifade etmeye çalışırlar. Eğer toplum bu konuda belli şeyler üzerinde uzlaşmamışsa onlardan lafızları belirleme işiyle uğraşan bir grup bunu yapar.[15] Böylece lafızlar, anlamların farklılaşmasıyla farklılaşır, delâlet ettiği şeylere göre delâletleri de cinslerden türlere, tümellerden tikellere doğru farklılaşır.

Diğer taraftan "nasıl ki kavramlarda, aynı kalmakla birlikte arazlarında değişiklikler ve eklenmeler olan manalar varsa, lafızlarında da düzenli harfler olduğu gibi, aynı lafız üzerinde değişen ilinekler gibi harfler de olup, her arazın değişmesiyle lafızlar da değişir... Bunun gibi bir ibarenin manasının bir manaya uygun lafızlarla ifade edilmesi gayesiyle lafızlar düzenlenir... ve bu işlemin aynısı bu bileşik manaları oluşturan lafızların birleşmesinde de uygulanarak bu lafızların birbirine bağlanması yoluyla lafızların insan ruhundaki (nefsindeki) anlamlara denk düşmesine çalışılır."[16]

Okuyucu burada, bizimle birlikte Fârâbî'nin, bu kitabın ilk bölümlerinde ele aldığımız beyân problematiğiyle, yani lafız ve mana problematiğiyle uğraştığını fark edecektir. Kuşkusuz, nahivciler ve mantıkçılar arasındaki çatışmanın patlak verdiği dönemde yaşayan Fârâbî, burada hocası Mettâ'nın, Sîrâfî ile yaptığı münazarada yapamadığını telafi etmek ve lafızla mana arasındaki ilişkiyi "burhânî" esasa göre yeniden düzenlemek istemektedir. Bunun için de gerçeklik ve onun gelişim tarzını bu çabanın kaynak otoritesi olarak benimsiyordu. Böylece Fârâbî, milletlerde harflerin, lafızların ve sözün ortaya çıkmasının gerçekleşme biçimine dayanarak, gerek kelime gerekse cümle bazında mananın daima lafızdan önce geldiğini vurgular. Bu görüş beyâncıların lafzın manadan önce ve üstün olduğu ya da en iyimserinin lafzı manaya eşit saydığı şeklindeki görüşlerine muhaliftir. Fârâbî burada metinlere veya faraziyelere değil gerçeğe dayanır. Hareket noktası, algıya konu olan nesnenin zaman açısından daima algı ve algılayıcıdan önce olduğu şeklindeki gözlemidir: Duyu verisinin zihinde oluşturduğu form'a önceliği; zihindeki formun, yani anlamın bu anlamı dile getiren sembolik, yani cümle ya da kelime şeklindeki lafza önceliği gibi. Dahası, lafızların, yani dilin

---

15 *A.g.e.*, 139.
16 *A.g.e.*, 139-141.

sistemi, zihindeki anlam sisteminin bir yansımasıdır. Anlam sistemi ise tabiattaki maddî düzenin yansımasıdır. Bunun gibi lafız olmaları bakımından lafızlar yani sesler, daha önce saydığımız etkenler dolayısıyla bir milletten diğerine farklılık göstermelerine, dolayısıyla milletlerin dilleri de birbirlerinden farklı olmalarına rağmen anlamlar ve akledilirler bütün milletlerde ortaktır. Çünkü bunların kaynağı lafızlar (kelimeler) değil duyulur nesneler, fiiller ve tepkiler olup, bunların hepsi bütün insanların idrak ve infiallerinin ortak konusudur.

Bu durumda ortaya iki farklı konu çıkmaktadır;

1- Lafızlar ve onların zihindeki anlamları ve zihinde düzenlenme biçimlerini gösterecek şekilde birleştirilerek cümleler hâlinde nasıl düzenleneceğinin gösterilmesi.

2- Duyu nesnelerini ve bunlar arasındaki ilişkileri yansıtan veya kendisinden tasavvurların ve hükümlerin çıkartılabileceği tek veya bileşik makuller (akledilirler). Bu iki konu da birbirinden farklı olduğuna göre, biri ilk konuyu, diğeri de ikinci konuyu inceleyen, birbirinden farklı iki ilmin oluşmasına engel bir durum olmayacaktır. Birincisi dilbilim (gramer, nahiv) olup gayesi "bir milletteki anlamlı lafızların korunması ve bu lafızların kanunlarının tespiti ve konması"dır.[17] İkincisiyse mantık ilmi olup hedefi "aklı ikame edip insanı aklın konusu olan alanlarda yapabileceği her türlü hatadan koruyup doğruya ve hakikate sevk edecek kuralların" belirlenmesidir. [18]

Şimdilik mantığın basit bir şekilde temellendirilmesiyle ilgili bu gözlemi kaydetmekle yetinelim. Mantıkla dilbilgisi arasındaki ilişkinin düzenlenmesine gelince, bu, öncelikle bütün ilimlerin ve sanatların dildeki lafızların ve bu lafızların durumlarının istikrar kazanmasından sonra nasıl ortaya çıktıklarının açıklanmasını gerektirir. Bunun için, Fârâbî'nin önce "ümmetin lafızlarının ortaya çıkışı ve olgunlaşması" ve "pratik (âmmi)" sanatların doğuşu ile, ikinci olarak "kıyasî (felsefî) ilimlerin" ortaya çıkışı ve son olarak da dinin ve din ilimlerinin doğuşu ve felsefeyle ilişkisi konusundaki tahlilini ele alalım.

Fârâbî şöyle der: "Lafızlar gösterdikleri manaları tam olarak ifade eder hâle gelince insanlar lafızların anlamlarını değiştirirler ya da mecazi kullanıma kaçarlarsa, bu durumda bir manayı, onu ifade etmek için konulan lafızdan başka bir lafızla ifade ederler. Belli bir manayı ifade etmek için konulan lafız alınıp, yerine kendisine yakın veya uzak benzerlikten dolayı bir bağlantısı olan başka bir lafzın konulmasıyla başka bir anlamı ifade eder hâle gelir. Bu şekilde istiare ve mecaz-

---

[17] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr Osmân Emîn, (Kahire, Mektebetü anglo el-Mısriyye, 1968), s 57.
[18] *A.g.e.*, 67.

lar ortaya çıkar. Bunlar da kelimelerin delâlet kapsamının genişlemesi, lafızlarının çoğalması, birbirinin yerine kullanılması, düzenlenmesi ve ifadelere güzellik katılmasıyla olur. Bunun sonucu olarak da önce hitabet sanatı sonra da yavaş yavaş şiir ortaya çıkar.[19] O dili kullananların hitabet ve şiirle uğraşması, dillerinin zenginleşmesine, yabancı kelimelerin etkisinden korunarak olgunlaşmasına, birbirlerine nesiller boyu aktaracakları şiir, rivayet ve edebiyat literatürlerinin oluşmasına imkân sağlar. "Bu mirası birbirlerine aktarmaları artık ezberlemesi çok güç olacak kadar arttığından, korunmasının daha kolay bir yolunu bulmaya ihtiyaç duyunca yazıyı keşfederler. Yazı başlangıçta karmaşık olup, zaman içinde yavaş yavaş daha kullanışlı hâle getirilir. Bu şekilde ezberlemekte zorluk çektikleri ve zaman içinde unutulmasından korktukları şeyleri kaydederler. Daha sonra şiirleri, söylevleri, vecizeleri ezberleyen insanın bu sözlere işaret eden lafızları tek tek ayırmak suretiyle ezberlemek istemesi sonucunda lisan ilmi yavaş yavaş ortaya çıkar."[20] İşte bu suretle dilin derlenmesi olayı başlar. (Fârâbî burada Arap dilinin derlenme şeklini örnek vererek, kendisinden bu konuda yararlanılan Arap kâbilelerini vs. zikrediyor) Derleme ameliyesinden sonra dilin tertibi ve dilbilgisi kurallarının (nahiv) konulması gelir. Dilin lafızlarının, şiirlerin ve nesir yazıların toplanmasından sonra "bunları inceleyen kişi bunlardan kelime ve cümle olarak birbirine benzeyenler üzerinde fikir yürütür. Birbirlerine benzeyenleri sınıflandırarak her birinin hangi sınıfa ait olduğu belirler. Sonunda da insanların zihninde bu sınıflar için tümel kavramlar ve kurallar oluşur. Zihinde oluşan bu lafızların tümel formları ve kurallarının ifade edilmesi için lafızlara ihtiyaç duyulur. Böylece bunların öğrenilmesi ve öğretilmesi mümkün olur."[21] Dilbilimin kendine has terimleri hâline gelen bu lafızları ya harflerinden icad ederler ya da zaten kullandıkları kelimelerin içinden seçerler. Böylece "beş türlü sanat elde etmiş olurlar. Bunlar; hitabet sanatı, şiir sanatı, hikâyeleri ve şiirleri ezberleme sanatı (:edebiyat), dil bilgisi ve yazı sanatıdır."[22] Bütün bunlar pratik "âmmî" ilimler olup bunlara halkın geneli ihtiyaç duyar.

Lafızların meydana gelmesi ve dilin tamamlanmasından, zikredilen pratik ilimlerin ve halkın ihtiyaç duyduğu diğer pratik ilim ve sanatların ortaya çıkmasından sonra ikinci aşama gelir ki, o da "kıyasî sanatlar" yani istidlâlî ilimler (akıl yürütmeye dayalı ilimler) aşamasıdır. Bunlardan ilk ortaya çıkanı tabiat bilimi (fizik)dir. Fârâbî şöyle diyor: "Pratik ilimler ve zikrettiğimiz diğer pratik (âmmî) ilimler tamamlandığında, insanlar yeryüzünün üstünde, altında ve çevre-

---

[19] Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 141.

[20] *A.g.e.*, 145.

[21] *A.g.e.*, 147.

[22] *A.g.e.*, 148.

sinde, ayrıca gökyüzünde duyularımıza konu olan olayların sebeplerini öğrenmeyi, buna ilaveten pratik sanatlar aracılığıyla elde edilen şekiller, sayılar, ışığın aynalardaki kırılması, renkler ve diğer şeylerin bilgisine ulaşmayı arzularlar. Sonra bu konuların sebeplerini inceleyen ve bunun için başlangıçta hitabet yollarını -çünkü düşüncenin gelişmesinin bu merhalesinde yaygın olan metot budur- ve ikna metodunu kullanan kişiler ortaya çıkar. Bu durum görüşlerin farklılaşmasına ve fikir çatışmalarının çoğalmasına yol açtığı için insanlar daha iyi metotlar araştırmaya başlarlar." Bu araştırmalarına ve çabalarına zaman içinde cedelî (diyalektik) metotlara ulaşıncaya kadar devam ederler. İnsanlar bu tartışma metodunu daha önceleri sistemsiz olarak kullanırken sofistler yoluyla sistemli hâle getirmişlerdir." Daha sonra diyalektik metodun da "kesin" (yakînî) bilgiyi sağlamada yeterli olmadığını anladılar; bunun üzerine kesin bilgiyi sağlamaya yönelik öğretim ve ilim metotlarını aramaya başladılar. Bu sayede matematiksel (tealimî) metotları elde ederek mükemmelliğe o derece yaklaştılar ki diyalektik metoduyla yakînî (kesin bilgiye ulaştıran) metot arasındaki farkı anlayarak birbirinden belli oranda ayırabildiler. Bununla beraber insanlar toplumsal işler (medenî işler) ilmine yöneldiler. Bu ilmin konularının prensibi irade ve seçme olup, bu prensipler hem diyalektik metotlarla hem de yakînî metotlarla ele alınır. Cedel (diyalektik) yoluyla elde edilen güvenilir bilgi ile, artık bilimsel diye adlandırılacak bir seviyeye ulaşmıştır. Bu eğilim böylece devam ederek Platon dönemindeki felsefe sistemlerine kadar ulaşılmıştır. Bu gelişme daha sonra Aristoteles döneminde bilimsel bakışın kemâle ermesi, bütün metotların bağımsızlaşması, teorik, bilimsel ve evrensel felsefenin mükemmelleşmesi (:el-ilmu'l-medenî) ile artık araştırılacak yeni konu kalmadığı için hem toplumun geneli hem de özel bir kesim tarafından öğrenilen ve öğretilen bir ilim hâline gelmesi ile son buldu. Özel öğretim sadece burhânî yollarla olurken, ortak ve genel olan öğretim ise diyalektik yoluyla, yani hitabet (söylevler) ve şiirler yoluyla olan öğretimdir. Söylev ve şiirler yoluyla öğretim bilimsel yolla doğruluğu ispatlanan gerçeklerin halkın geneline anlatılması için en isabetli yollardır." [23]

Böylece, araştırma ve akıl yürütme metodunun kemâle ermesi, filozofların (:havassın) "ilim"e, yani teorik ve pratik hakikatlere ulaştıran burhânî metotlara hakim olmalarından sonra, üçüncü ve son merhale olarak geriye bu hakikatlerin

---

[23] *A.g.e.*, 151-152. Tartışma (cedel) yollarının öncülleri yakînî (kesin) olmayıp meşhur öncüllerdir. Hatabî yollar ise insanların herhangi bir görüşe ikna edilmeleri için kullanılan türler olup öncülleri de güçlü zandan daha aşağı seviyededir. Şiir yolları ise hakkında konuşulan şeyde herhangi bir durum veya şeyi güzellik, çirkinlik, yücelik veya alçaklık açısından daha üstün veya daha aşağı tasavvur ettirmek için kullanılan yollardır. Sofistik yollar ise insanı şaşırtmak, sapıtmak ve yanılgıya düşürmek, doğru olmayanı doğru imiş, doğru olanı ise yanlışmış gibi göstermek için kullanılan metotlardır. bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*.

topluma insanların zihnî kapasitelerine uygun biçimde ulaştırılması kalıyordu. Bu merhale, hayal gücünü işletme (tahayyül) ve özdeyiş (darbımesel) yollarıdır. Fârâbî şöyle devam eder: "Bütün bunlardan sonra kanunların (:nâmûs) konulmasına ve burhânî yollarla ispatlanarak kemâle ulaştırılan teorik konularla, akıl gücüyle elde edilen pratik hakikatlerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Kanunların yapılması ise halkın genelinin kavramakta zorluk çektiği soyut hakikatlerin kolayca ifade edilmesinde beceri kazanmak, mutluluğa ulaştıracak toplumsal eylemlerin tespit edilmesi ve bazı teorik ve pratik konuların halka ikna yoluyla öğretilmesi gibi becerilerin elde edilmesi yoluyla mümkün olabilir. Eğer kanunlar bu iki yolla konulur ve halkın buna ikna edilmesi ve terbiye edilmesine yarayan metotlar ilave edilirse, halkın mutluluğa ulaşmasını, terbiye edilmesini ve eğitilmesini sağlayacak olan din (mille) elde edilmiş olur. Dinin ortaya çıkmasından sonra o toplumda fıkıh ve kelâm meslekleri de "ortak metotlar, yani hatabî (söyleve dayalı) yollarıyla" ortaya çıkar.[24]

Fârâbî bu oluşturucu (tekvinî) "burhânî" sunuşu sonucunda (burhânî diyoruz çünkü belli prensiplerden hareket edip illetleri ve sebepleri dikkate alır) felsefenin zaman açısından dinden (mille) önce olduğu ve dinin felsefeye tâbi olduğu fikrine ulaşıyor.[25] Felsefenin dine önceliği, yukarıda belirttiğimiz gibi, felsefenin "insanların tabiatlarında doğuştan getirdikleri özelliklerinden dolayı" bazı kavimlerde doğrudan ortaya çıkar. Fakat böyle bir gelişme olmazsa, başka bir ümmetten, önceki bir felsefe üzerine bina edilmiş bir dini, sonra da o felsefenin kendisini alır. Bu yüzden o millette felsefenin ortaya çıkışı dinin ortaya çıkışından daha sonra gerçekleşir ve bunun sonucunda da bu ikisi arasında bir çatışma meydana gelir. Fârâbî'nin burada kastettiği durumun Arap-İslâm tecrübesi olduğu aşikârdır.[26] Fârâbî felsefeyle din arasındaki zıtlaşmanın kaldırılması ve çatışmaya bir sınır konulmasının yolunun, filozofların dinin bağlılarına, inandıkları şeylerin felsefî fikirlerin örneklerle ifade edilmiş şekilleri olduğunu yani hakikatlerin halkın anlaması için dinde uygun hatabî, şiirsel ve cedelî (diyalektik) yollarla ifade edildiği gerçeğini anlatmaya çalışmaları gerektiğini belirtir. Bu hakikatlerin havassa yani filozoflara burhânî yollarla ifadesi ise felsefe aracılığıyla olur.[27]

---

24 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 152-153.
25 *A.g.e.*, 154.
26 *A.g.e.*; ayr. bkz. "Meşrûu kırâetin cedîdetin li felsefeti'l-Fârâbî es-siyâsiyye ve'd-dîniyye", Muhammed Âbid el-Câbirî, *Nahnu ve't-türâs: Kırâetün muâsıratün fî türâsina'l-felsefî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1970) içinde
27 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 155.

Öyleyse bunun yolu nedir? Din ehline onların dinlerindeki unsurların felsefedeki hakikatlerin örnekleri (misalleri) olduğunu nasıl anlatacağız? Burada şiir, hitabet ve cedel metotları işe yaramaz. Çünkü burada mesele tartışma veya ikna meselesi değil, "anlatma" ve din-felsefe ilişkisini burhânî yolla düzenleme meselesidir. Öyleyse prensiplerden ve temellerden hareket eden burhânî metodun uygulanması şarttır. Lafızların meydana gelişi, dil ve ilimlerin ortaya çıkışı süreci ile ilgili oluşturucu (tekvinî) analizimiz bizi dinin felsefenin takipçisi olduğu şeklindeki sonuca götürmektedir. Bununla din-felsefe ilişkisini düzenlemede önemli bir mesafe kat etmiş olduk. Bununla beraber henüz yolun yarısındayız. Evet artık çözümü açık bir şekilde ortaya koyma imkânımız doğmuştur. Fakat burhânî çözümü bulmak tarihi ve oluşturucu analiz aracılığıyla değil, ancak felsefî bilginin ve dinî bilginin tabiatının epistemolojik analizi yoluyla mümkün olabilir. Bunun için de din ve felsefenin her birini oluşturan bilgisel "ilke ve kaynağın" araştırılması zorunludur. Felsefî bilginin kaynağı akıl; dinî bilgilerin kaynağı ise vahiy olduğuna göre, akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin "ilke"sinin, yani filozofun ve peygamberin bilgi kaynaklarının incelenmesi gereklidir. Eğer peygamberin aldığı bilginin, filozofun aldığı bilginin örnekleri (benzerleri) olduğu kesinleşirse, dinde olanların felsefede olanların fiili örnekleri olduğu görüşü epistemolojik olarak ispatlanmış olur.

Dinde olanın felsefede olanın örnekleri ve benzerleri olması şeklinde formüle edilen din-felsefe epistemolojik birliği, Fârâbî'nin felsefe sisteminin merkezinde yer alır. Bu aynı zamanda onun evren görüşünün bir parçasını oluşturur. Bu yüzden bu konuyu ele almayı önümüzdeki bölüme erteleyeceğiz. Şimdi ise metoda yani mantığa dönüp, Fârâbî'nin İslâm kültüründe mantığı, nahivle ve nahvin lafız-mana ilişkisiyle ilgili bölümüyle kurduğu ilgi aracılığıyla nasıl temellendirdiğini ele alalım.

–3–

Felsefeyle din arasındaki ilişkinin epistemolojik bakımdan düzenlenmesi, bilgi teorisinin konusu olduğundan ve bu konu Fârâbî'nin sisteminde merkezî bir noktada olup bu sistemin tepe noktasında yer aldığından, felsefe ve din ilişkisinin sistemleştirilmesi bu doktrinin en nihaî adımlarından biri olmaktadır. İşte tüm bunlardan dolayı mantık ile dilbilgisi, yani aklın kategorileriyle lafızlar arasındaki ilişkinin epistemolojik düzeyde düzenlenmesi; kullandığı dilin gramerini (nahvi) kendi özel mantığı olarak benimsemiş/özel mantığına dönüştürmüş ya da en azından lafızlarla makulâtın kurallarını birbirinden ayırmaya büyük bir önem vermeyen bir kültürde mantığı temellendirmek için atılması gereken adımın tersine olacaktır. Bu durumu, geçen paragrafta özetlediğimiz yazısında, mananın insan nefsinin dış dünyadaki olgulara karşı gösterdiği bir

tepki olduğu, lafızların ise manaların göstergesi olan ifadeler olması esasına göre lafız ile mananın birbirinden ayırt edilmesi konusundaki ısrarına ilaveten Fârâbî'nin nahivle mantık ve lafızla mana arasındaki ilişkiyi diğer kitaplarında her fırsatta vurgulamakta tereddüt etmemesi de açıkça ortaya koymaktadır. Bu, dönemindeki bilimsel çevreleri, özellikle dostu Mettâ ile Sîrâfî arasındaki münazaradan sonra meşgul eden bu meseleye onun atfettiği önemi göstermektedir.

Bu şekilde, önceki bölümde değindiğimiz, dilin ve bilimlerin ortaya çıkışına ilişkin sunuşunda izlediği oluşturucu (tekvinî) metodun aynısını izleyerek yazdığı *İhsâu'l-ulûm* (İlimlerin Sayımı) adlı eserinde, önce dil bilimini, sonra mantığı, matematiği (tealim ilmini), fiziği (tabiî ilmi), metafiziği (ilâhî ilmi), siyaset ve ahlâkı (medenî ilmi), fıkıh ve kelâm ilimlerini ele alır. Fârâbî kitabın birinci bölümünü mantığa ayırmak suretiyle mantıkla dil bilimi arasındaki ortak ve farklı yönleri, özellikle nahiv (dilbilgisi) açısından ortaya koyar. Bu demektir ki "mantık ilmi genel olarak aklı düzeltmeye ve insanı her türlü hatadan koruyup doğru yola ve hakikate sevk etmeye yarar."[28] Buna bağlı olarak "nasıl ki nahiv ilmi bize lafızların kurallarını sunuyorsa mantık ilmi de akıl yürütmenin kurallarını sunar." Bu durumda mantıkla nahiv arasındaki ilişki birbirine karışma veya birbirine karşı olma ilişkisi değil, bir ahenk ve uyum ilişkisidir. Fârâbî'nin vurguladığı gibi "mantık ilminin akılla ve akla konu olan nesnelerle ilişkisi nahiv ilminin dil ve lafızlarla ilişkisi gibidir."[29] Dolayısıyla, nasıl ki nahvin kendi alanında kullanılması zorunluysa mantık da kendi alanında zorunlu bir ilimdir. "Eğer birisi çıkıp söz söyleme, tartışma ve matematik veya geometri alıştırması yapmanın insanın mantık kurallarını öğrenmesini gereksiz kılacağını ya da bunun onların yerini alıp aynı fonksiyonu göreceğini, insana her sözü, her delil ve görüşü sınayacak kudreti vereceğini ve başka ilimlerden hiç bir şeyde yanlış yapmayacak şekilde insanı gerçeğe ve kesin bilgiye götüreceğini iddia ederse, bu iddia tıpkı şiir ve söylevleri ezberlemeye çalışıp, bu konuda büyük bir alışkanlık kazanıp bolca tekrarını yapmak suretiyle, dilin düzeltilmesi ve konuşurken hata yapılmaması bakımından kendisini dilbilgisi (nahiv) kurallarından müstağni kılacağını, onların yerini tutacağını ve aynı fonksiyonu görüp bunun insana her sözün irabının (çözümlenmesinin) isabetli ve doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sınayacak kuvveti vereceğini iddia etmek gibidir. Bu durumda nahivle ilgili olarak verilecek cevap, burada mantıkla ilgili cevabın aynısıdır."[30]

Kuşkusuz, burada eleştirilenler nahiv âlimleri olup, özellikle de Mettâ ile münakaşasında mantığa ihtiyaç olmadığını ve Arap dili ve nahvini/gramerini

---

28 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 65.
29 *A.g.e.*, 68.
30 *A.g.e.*, 73-74.

bilen insanın mantığa gereksinme duymayacağını iddia eden Ebû Said Sîrâfî[31] eleştirilmektedir. Fakat bu kadarı nahivcilerin itirazlarının engellenmesi ve Arap kültüründe mantığın temellendirilmesi için yeterli midir? Şüphesiz ki hayır. Çünkü problemin özü nahiv ve mantığın lafız ve mana ile ilişkisi etrafında cereyan eden tartışmada yatmaktadır. Bu durumda yapılması gereken şey hem nahiv ve mantık ilimleri arasında hem de lafızla mana arasındaki ilişkiyi, çatışma ve itirazı engelleyecek şekilde düzenlemektir. Aynı zamanda hem mantık hem de nahivde derin bilgi sahibi olan ve birkaç lisan bilen Fârâbî bu hassas meseleyi nasıl halledecekti acaba?[32]

Fârâbî nahiv ve mantığın her birini lafız ve manayla ilişkisini, husus (özel oluş) ve umum (genellik) açısından ele alır. Nahiv özeldir çünkü dille ilgilidir, diller ise çok ve çeşitlidir. Dolayısıyla her dilin kendine has dilbilgisi vardır. Mantık ise geneldir çünkü akılla ilgilidir. Akıl ise bütün insanlar için aynıdır. Bu iki ilim arasında bir tür ortaklık ve benzerlik vardır. Zira mantığın konuları "lafızların kendilerine delâlet etmesi bakımından akledilirler ve akledilirlere delâlet etmesi bakımından lafızlardır."[33] Bu, lafızlarla ilgili kuralları da ortaya koyması yönüyle "mantığı nahiv ile bir tür ortak yapan bir husustur". Bununla beraber mantık ve nahiv temel bir konuda farklılaşırlar. Buna göre "nahiv ilmi belli bir milletin lafızlarının kanunlarını verirken, mantık ilmi ise bütün milletlerin lafızlarını içine alan ortak kanunları koyar." Çünkü her dilin lafızlarında "bütün milletler için aynı olan özellikler vardır. Meselâ lafızların tek tek olanları ve bileşik olanları vardır. Tek lafızlar; isim, kelime (fiil) ve edattırlar. Kelimelerin ölçülü olanları ve olmayanları vb. vardır." Bunun yanında "bir dilde olup da başka bir dilde olmayan durumlar da vardır. Meselâ fail'in merfû (ötreli), mef'ul'un (nesnenin) mansub (fethalı) olması, bir tamlamada tamlayanın (muzafın) eliflam takısı (belgilik artikeli) almaması... gibi sadece Arap diline ait olan özellikler gibi her dilin de kendine özgü özellikleri vardır." Öyleyse, mantık lafızlarla karşılaştığı zaman diğer dilleri de içeren "durum"larla ilgilenirken nahiv belli bir dilin lafızlarının hâlleriyle ilgilenir.

Evet, nahiv aynı zamanda diğer dilleri de şamil olan "hâller" ile ilgilenebilir, fakat bu ilgisi bu "hâller"in bütün dillerde ortak olmasından dolayı değil, bu

---

31 Mettâ ile münazarasında Sîrâfî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin, *el-İmtâ ve'l-muânese* adlı eseri içinde, Nşr. Ahmed Emîn ve Ahmed ez-Zeyn, (Beyrut, Mektebetü'l-hayât, tsz.), II, 110.

32 Bilindiği üzere Fârâbî nahiv ilmini Bağdat'ta Sîrâfî'nin hocası ve döneminin en büyük nahiv âlimi olan İbnu's-Serrâc'dan öğrenmiş; İbnu's-Serrâc da Fârâbî'den mantık öğrenmiştir. bkz. [Ahmed el-Bermekî] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, (Mısır, 1936), 239 ve Ebu'l-Abbâs Ahmed İbnu'l-Kâsım İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, (Göttingen, 1885), I, 136, Ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, önsöz, 44-45.

33 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 74.

hâllerin nahvin kurallarını belirlediği dilde bulunduğundan dolayıdır. Bunun gibi "nahiv ilminde bulunup da bütün halkların lafızlarında ortak olan şeylere gelince nahiv ile uğraşanlar o unsurları nahvi belirlenen bu dilde mevcut olmaları dolayısıyla almışlardır. Meselâ Arap nahivcilerinin: Arapçada kelime çeşitleri isim, fiil ve harftir, demeleri, Yunan gramercilerinin de Yunancada sözün bölümleri isim, kelime ve edattır, demeleri gibi. Bu bölümleme sadece Arapçada veya sadece Yunanca'da bulunmaz, bilakis bütün dillerde bulunur. Arap nahivcileri onu Arapçada bulunduğu için, Yunan gramercileri de Yunanca'da bulunduğu için almışlardır. Öyleyse her dilin dilbilgisi, o milletin diline has olan şeyleri kendisinde ve kendi dışında ortak olan şeyleri, ortak olmalarına göre değil de, özellikle kendi dillerinde mevcut oldukları kadarıyla inceler." Fârâbî üzerine basarak şunu açıklamaya çalışır ve şöyle der: "İşte nahiv ile uğraşanların lafızlara bakışı ile, mantık ile uğraşanların lafızlara bakışları arasındaki ayrılık budur. Buna göre nahiv bir halkın lafızlarına özgü kuralları verirken, o halk ile diğer halklar arasında ortak olan unsurları alır. Ancak bunları ortak unsurlar olduğu için değil, nahvin kendisi için yapıldığı dilde var olmasından dolayı alır. Mantık ise ancak bütün halkların lafızlarında ortak olan kelime kurallarını verir ve onları ortak olmaları dolayısıyla alır. Tek bir halkın lafızlarına mahsus olan kuralları dikkate almaz. Belki o konuda ihtiyaç duyulan şeylerin o dilde bilgi sahibi olanlardan alınıp öğretilmesini tavsiye eder."[34]

Burada nahiv ile mantık arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde en çok karışıklığa ve belirsizliğe sebep olan alanla, her ikisinin de ilgilendiği lafızlar alanıyla karşı karşıya bulunuyoruz. Bununla beraber bu düzenleme ancak birkaç dil bilen bir insanın zihninde mümkün olabilir. Ancak o bütün dillerin ortak olduğu "hâlleri" ve her bir dilin özel "hâlleri"ni bilebilir. Tek bir dil bilenin ise kendi diline özgü olan ve olmayan ve diğer dillerde ortak olan hâlleri öğrenmek için çok büyük gayret göstermesi gerekir. Fakat bu nasıl olacaktır? Sadece kendi diliyle meşgul olan bir insana hem kendi dilinde hem de diğer dillerde ortak olan "hâller"in olduğu düşüncesi nasıl anlatılabilir? Bunun için onunla kendi dili hakkında konuşabilmemize imkân sağlayacak yeni bir dile, onun dilinde bulunmayan lafızlar ve terimlere ihtiyaç duymaz mıyız? Bir dilden bahsetmek için özel bir meta (mâverâî) dile ihtiyacımız yok mudur? Örneğin nahivcilerin dili Arap dilinin bir meta-dili değil midir? Bu durumda bizim terimler, kavramlar vb. içeren mantıksal bir dile ihtiyacımız vardır. Nasıl ki nahivcilerin dili, bu dildeki lafızların özel hâllerini ifade ediyorsa bu dil de Arap dilinin lafızlarının genel hâllerini ifade etmelidir.

---

[34] *A.g.e.*, 76-77.

Fârâbî bu problemi mantığa bir giriş olmak üzere kaleme aldığı *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* isimli eserinde ortaya atar. Bu kitapta meânînin (manaların) nefste nasıl oluştukları ve daha sonra lafızlar aracılığıyla nasıl ifade edildiklerini ele alır. Sonuç olarak genelde mantıkla nahiv arasındaki ilişkiyi, özelde de bizi burada özellikle ilgilendiren mantık dili ve nahiv dili, mantık terminolojisi ve nahiv terminolojisi problemi açısından mantık-nahiv ilişkisini ortaya koyar. Burada Fârâbî, herhangi bir dilin lafızlarının genel hâllerine özgü mantık dilinin, eğer mantık ilk olarak/doğrudan o dilde ortaya çıkmışsa, nahiv dilinden hareketle elde edilmesinin mümkün olduğunu bildirir. Fakat eğer mantık o dile başka bir dilden aktarılacaksa, bu durumda o genel hâllerin, yani mantıksal manaların, bu manaların kendisine nakledildiği dile uygun bir şekilde ifade edilmesi gerekecektir. Fakat buradaki ifadelendirme gayesi bu lafızların genel dil anlamı değil, özel terim anlamlarıdır. Bu yolla mesele, mantık ilmine özgü terminoloji dili meselesi hâline gelir. Aynı durum, içinde nahiv ilminin de olduğu diğer ilimlerin özel terminoloji dilleri için de geçerlidir. Bu yolla ve terim dilinin tabiatının bu şekilde anlaşılmasıyla, Ebû Said es-Sîrâfî'nin; "Kendi ahalisi tarafından belirlenmiş bir dil içinde yeni bir dilin oluşturulması mümkün değildir."[35] şeklindeki iddiası farklı bir bağlamla ilgilidir. Çünkü olay gerçekte "bir dilin içinde başka bir dili oluşturma" değil manaları ifade eden bir dilin oluşturulmasıdır. Nahivcilerin nahiv ilminin konusu olan lafızları ifade etmek için bir üst-dil oluşturmaları da bunun gibidir. Aynı şekilde, Sîrâfî'nin "mantığı bir Yunanlı kendi milletinin diliyle, terimleriyle, o dilin kalıp ve sıfatlarını kullanarak inşa etmişken, Türk, Hintli, İranlı veya Arabın onu inceleyip, onunla olumlu veya olumsuz hükümler vermesinin nasıl mümkün olacağı"[36] şeklindeki itirazı da konu harici olacaktır. Çünkü Yunan dilinden aktarılanlar lafızların kendileri veya dildeki lafızların delâlet ettiği genel manalar değil, bütün dillerin lafızlarının genel hâllerine dalalet eden terim anlamlarıdır. Burada mantığın durumu diğer ilimlerin durumundan farklı değildir.

Bu, Fârâbî'nin *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* kitabının şu son paragrafının ayrıntılı anlatımıydı. Bu paragrafın özellikle genel kurgusundan bağımsız olarak ele alınması durumunda paragrafın ifadelerinin çok kapalı kaldığını da belirtmeliyiz. (Bu kapalılığı bir miktar açmak için araya bazı tamamlayıcı-açıklayıcı ifadeler ve kelimeler ekledik.) Fârâbî bu paragrafta şöyle diyor: "Nahiv sanatı (ki o gerçekten sanattır) bir anlama delâlet eden lafızların sınıflarını içeren bir sanat olduğuna göre, nahiv sanatı; mantığın giriş bölümlerinin anlaşılması noktasında belli bir avantaj sağlar. Bu yüzden mantık âliminin nahiv sanatının temel konula-

---

35 Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, I, 122. Ayr. bkz. Bu kitapta: kısım 1, bl. 1.
36 *A.g.e.* I, 110.

rından gerekli olduğu kadarını öğrenip dikkate alması gereklidir. Veya, bu dili kullananların, dillerindeki lafız çeşitlerini sınıflamak için geliştirdikleri bir ilim yoksa, o insanların alışkanlık olarak kullandıkları lafızların belli bir sisteme göre düzenlenip tasnif edilmesi için nahiv sanatını kullanmaları gerekir. Bu durum mantık ilmi öğrenimine başlayan kişinin nahivden de yeterli derecede bilgisi olması şartından bellidir. Kim bu sırayı takip etmezse, bu sanata uygun düzeni (:ilimlerin terimlerinin konulması yolunu) dikkate almamış olur. Eğer biz bu sanatın gerektirdiği düzene uymak istiyorsak anlamlı lafızların sınıflamasını yaparak bu sanata başlamamızı kolaylaştıran öncekilere/nahivcilere ait kitaplardan birini okumamız gerekir."[37]

Şimdi, mantık bütün yönlerden; konusunun nahvin konusundan bağımsızlaşması, her ikisi arasındaki ilişkinin dengesi ve her birinin lafız ve mana ile ilişkisi yönünden temellendirilmiş oldu. Bu zorunlu adımdan sonra mantık dersine dönmek için başka bir şey kalmadı. Doğal olarak çıkış noktası, şu veya bu dilin lafızlarının genel "hâlleri"nin açıklanması olacaktır. Başka bir ifadeyle "mantıkta kullanılan lafızlardan" (*el-Elfâzu'l-müstamele fi'l-mantık*) başlamak zorunludur.

–4–

"Lafızlar" bahsinin Arapça mantık kitaplarında işgal ettiği yer Aristoteles'in *Makûlât* (Kategoriler) ve *İbâra* (Önerme Üzerine) kitaplarında olduğundan çok daha fazladır. Hatta Porphyrius'un *İsagoci* kitabındaki beş tümeline (elfâzu'l-hamse) yaptığı analizlerden de daha önemli bir yer işgal eder. Bu ihtimam sadece son dönem müelliflerinin eserleri için geçerli olmayıp temelde bu konuya başta *Kitâbu'l-elfâzi'l-müstamele fi'l-mantık* olmak üzere bir çok eserini tahsis eden Fârâbî'den başlar. Fârâbî'den beri mantık eserlerinde önem verilen konuların başında, "Küllîler" (Tümeller) konusu gelir. Eğer geçen bölümde[38] kelâm ilminin "hâller" (ahvâl) problemi sadedinde içine düştüğü krizin en temel sebeplerinden birisi olarak beyân bilgi sahasında tümel kavramının olmadığını tespit ettiğimizi hatırlarsak bu konuya neden bu kadar önem verildiğini anlarız. Herhangi bir kavramı, o kavram ortada yokken kurulup gelişen ve olgunlaşan beyânî Arap kültürü gibi bir kültüre yerleştirmek çok büyük bir "beyânî" gayreti gerektirir. İşte Fârâbî büyük bölümünü "tümel"in anlamını ve anlamların en genel tümelden başlayıp, şahsî, cüz'î ve özel olana doğru aşamalı olarak nasıl sınıflandığını açıkladığı mezkûr kitabında yapmaya çalışmıştır. Her ne kadar Fârâbî'nin

---

[37] Fârâbî, *Kitâbu't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, tsh. Muhsin Mehdî, 25-26. Ayr. bkz.. Fârâbî, *el-Elfâzu'l-müstamele fi'l-mantık*, Nşr. Muhsin Mehdî, (Beyrut, Dâru'l-Maşrık, 1968), Önsöz.

[38] Bkz. Bu kitabın 1. Kısmı, VI. Bölümü., 4. bendi.

bu konudaki kaynağının Porphyrius'un *İsagoci*'si olduğunu kolaylıkla tespit edebilirsek de, Porphyrius'un sunuşuyla Fârâbî'nin sunuşu arasında büyük fark vardır. Fârâbî konuyla ilgili sunuşunda sadece bir mantıkçı olarak değil, aynı zamanda beyâncılara kendi üslûplarıyla ve onların ilgilerini çeken yönlere yoğunlaşarak, düşünce alanlarına uzak kalan konulara da ilgilerini çekmek suretiyle hitap etmiştir.

Fârâbî kitabına Arap nahivcilerinin lafızları isim, fiil ve harf olarak sınıflamaları ile, Yunanlıların isim, kelime ve edat olarak sınıflamalarını karşılaştırırken, Yunan ve Arap dilbilimcilerinin bu üçlü tasnifte ittifak etmelerine karşın, Arap nahivcilerinin harflerin manaları ve cümledeki rolleri açısından tasnifiyle fazlaca ilgilenmedikleri şeklindeki tespitiyle başlıyor. Diyor ki: "Manaya delâlet eden lafızlardan: nahivcilerin harfler dediği, anlam ifade etmek üzere konulanlar vardır. Bu harflerin birçok sınıfları vardır. Fakat Arap nahivcileri bugüne kadar bu sınıfların her birine özel bir isim vermemiştir. Bu yüzden bunların sınıflarının sıralanmasında Yunan dilinin nahivcilerinin kullandığı isimleri kullanmak durumundayız. Çünkü onlar her bir sınıfa özel bir isim verirler. Bu sınıflar havâlif (zamirler), vâsılât (bağlaçlar), vasıta (harf-i cerler), havâşî (tekitler) ve revâbitdir."[39]

Burada Fârâbî'den uzun alıntılar yaptığımızdan dolayı okuyucunun bizi bağışlamasını istiyoruz. Çünkü orijinal metni vermek bize, Fârâbî'nin beyâncıların ilgisini lafızlardan manalara çevirmeyi ve harflerin dilbilgisi açısından görevlerini açıklamakla yetinmek yerine o harflerin cümle içindeki mantıksal görevlerini incelemelerini hedeflediği usta pedagojik metodu açıkça görmemizi temin edecektir. Burada havâlif, belirsiz her harf ve isim yerine kullanılan bütün harflerdir. Darebehu kelimesinde hu (üçüncü tekil şahıs zamiri), ben (ene) ve sen (ente) harfleri vb. gibi anlamlara gelir. Vâsılât ise belgilik (marifelik) için kullanılan harflerdir. Meselâ elif ve lam harfleri, veya ellezi (-ki), nida harfleri, küllü (hepsi), ba'zî (bazısı) harfleri gibi. Vasıta ise bir isme ilişen ve iliştiği bu ismin diğerine nispet edildiğine ve kendisine de başka bir şeyin ilişkilendirildiğine işaret eden harflerdir. Meselâ min ve an (den, dan) harfleri, ila ve alâ (-e, -a) harfleri vb. Havâşî'ye gelince, bunlar da "bir şeyle ilişkili olan ve o şeyin varlığının sabit, doğruluğu kesin bir şey olduğuna işaret eden harflerdir. Meselâ (inne: şüphesiz ki) harfini kullanarak; "İnnellâhe vâhidun ve inne'l-âleme mütenâhin" (:şüphesiz ki Allah birdir ve şüphesiz ki Âlem sonludur.) cümlesindeki inne harfi gibi. Bu yüzden bir şeyin varlığı onun inniyeti, birşeyin özü onun enniyyeti ve bir şeyin cevheri âniyyeti olarak isimlendirilmiştir. Gene bu sınıftan

[39] Fârâbî, *el-Elfâzu'l-müstamele fi'l-mantık*, 42.

kemiyete (niceliğe) ve zamana (ne zaman) ve mekana (nerede) delâlet edenler olduğuna işaret ettikten sonra bu sınıfla ilgili olarak şunları ilave ediyor. " Bunlardan, bir şeye ilişik olduğunda o şeyin varlığıyla ilgili bilgi talep edildiğine delâlet edenler vardır. Meselâ "hel (mi)" sorusunda olduğu gibi. Gene bunlardan, bir şeye iliştiğinde o şeyin kendi varlığı hakkında, o şey dışında bir şey hakkında, o şeyin miktarı, zamanı ve mekanı hakkında değil de o şeyin özünün tasavvuruyla ilgili bir bilgi istendiğinde kullanılanlar vardır. Meselâ bunlardan: "mâ: ne", "mâ hüve: o nedir?" gibileri zikredilebilir. Bir şeyin neliği (mahiyeti) ile ilgili "o şey nedir?" türündeki bir soruya karşı iki tür cevap verilebilir: Bu cevap ya tek bir kelimeden, ya da birden fazla kelimeden oluşacaktır. Meselâ "bu şey nedir?" şeklindeki bir soruyu ele alalım. Hakkında soru sorulan şeyin bir arı olduğunu farz edelim. Cevaplayan kişi; "o bir arıdır" dediğinde cevabı tek bir kelime ile ifade eder. Ama eğer; "bu ağaç hurma meyveleri verir" şeklinde bir cevap verirse, cevap bileşik bir söz olur... "Eğer o şey nedir?" türündeki bir soruya verilen cevabın bileşik bir cevap olması gerekiyorsa bu cevap o şeyin mahiyetiyle ilgili olup ona aynı zamanda o şeyin neliğine, o şeyin cevherine, o şeyin enniyyetine veya o şeyin tabiatına delâlet eden söz de denir." Revâbıt ise "bir çok lafza ilişen harflere denir ve bu lafızların her birinin manalarına kendilerine has özel bir hüküm verildiğine işaret eder. Meselâ "immâ" (eğer, ya... ya da...) harfi gibi. Gene bir şeye ilişen ama varlığına henüz güvenilemeyen (belgelenmemiş) ve onu izleyen bir şey onu henüz ilzam etmemişse kullanılanlar vardır. Meselâ "in kâne" (:eğer, ise) ve "küllemâ kâne" (:her... oluşunda) ve "metâ kâne" (:her... oluşunda... ne zaman olsa) ve "izâ kâne" (:eğer... ise) vb. gibi harflerde... Ayrıca, bazı lafızlara ilişip her birinin diğerine uzak olduğuna delâlet eden harflerden meselâ: "emmâ" (:bununla beraber) gibi. Ayrıca bir şeye ilişip, o şeyin cümlede daha önce zikredilen bir şeyden farklı, o şeyin dışında olduğuna delâlet eden harfler vardır. Meselâ "lâkinne, illâ enne" (fakat, ama) dediğimizde olduğu gibi. Gene bir şeye ilişip de o şeyin daha önce zikredilen bir şeyin gayesi olduğuna delâlet eden lafızlarda olduğu gibi. Meselâ: "key" (:için), "li" (:için) harfleri. Bir şeye eklenip de o şeyin daha önce zikri geçmiş bir şeyin veya ondan sonra zikri geçecek bir şeyin sebebi olduğuna delâlet eden hafler vardır. Meselâ: "lienne" (:çünkü), "min ecli" (:o yüzden), "min kıbeli" (:o cihetle) de olduğu gibi. Ayrıca, bir şeye eklendiğinde o şeyin daha önce geçmiş ve bilgisi kesin olan başka bir şeyin zorunlu sonucu olduğuna delâlet eden harfler vardır, meselâ: "fe izen" (:öyleyse, o hâlde) harfinde vb."[40]

[40] *A.g.e.*, 43-56.

Fârâbî'nin *el-Elfâzu'l-müstamele fi'l-mantık* kitabı mantığa ve özellikle de kategorilere bir giriştir. Fârâbî'nin kendisi de bunu vurgular.[41] Eğer Fârâbî'nin mezkûr kitabında ele aldığı bizim zikrettiğimiz harflerin ve diğerlerinin manalarının Porphyrius'un içinde sadece beş lafız (beş küllî)'ın şerh ve tahlil edildiği *İsagoci* kitabında bulunmadığını hatırlarsak, ikinci muallimin yazdığı bu girişin ne derece orijinal olduğunu anlarız. Aslında kitaptaki tasnifleri Fârâbî yapmamıştır. Zaten kendisi de bu tasniflerin "Yunan dilinin nahiv âlimleri" tarafından konulduğunu belirtiyor. Fakat kitabın orijinalitesi, dili ve nahvi kendisine birinci kaynak otorite olarak kabul eden Arap kültürü gibi bir kültürün içinde mantığa en uygun giriş olmasından dolayıdır. Mesele diğer dillerde olduğu gibi, Arap dilinde mevcut olan harfler ve lafızların sınıflandırılması meselesi değildir. Mesele gerçekte beyân sahası dışında başka bir alana, lafızların nahiv açısından etkisine göre (:nasb, cer, cezm) bakımından değil, aksine mantıksal delâletleri bakımından tasnif edildiği alana geniş pencereler açılmasıyla ilgilidir. Bu iki tasnif arasındaki fark açıktır: Lafızların mantıksal delâletlerine göre tasnif edilmesi lafzın manaya bağlı olmasına; lafızların nahiv açısından (cümle içindeki konumlarına göre) etkisine bağlı tasnifleriyse mananın lafza bağlı olmasına yol açar.[42] Şüphesiz ki Fârâbî'nin nahivle mantık arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde böyle bir yol izlemesi Arap nahivcilerinin gözlerinin Sibeveyh'den beri kurdukları dünyadan daha farklı bir âleme açılmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda hepsi birden mantıktan etkilenerek mantığın tasniflerini ve bölümlemelerini kullanmışlardır. Bu yönelim büyük nahiv âlimi İbnü's-Serrâc *Kitâbu'l-usûl fi'n-nahv* adlı eserinde açıkça ortaya çıkar.

Fârâbî sadece nahivcileri değil kelâmcıları da muhatap olarak almıştı. Kelâmcıların, kendileri ve diğer beyân ehli için kurdukları dünya görüşüne göre her şeyde atomlar (cevher-i ferd) yani daha küçük parçalara bölünemeyen parçacıklar görmeleri kelâm ilmini metodolojik ve yapısal açıdan büyük bir krizin içine sürüklemişti. Kelâmcıların âlemdeki bütün nesneleri atomlar ve bölünemeyen, ardışık iki zamanda mevcut olmayan arazlar olarak görmeleri onları, hem varlık görüşlerinde, hem de bilgi teorilerinde aşırı bir atomcu görüşü, "tümel" kavramını, "cins", "nevi" (tür) ve "zihnî varlık" vb. kavramlarını tamamen reddeden bir görüşü benimsemeye mahkum etmişti. Hâlbuki bu kavramlar olmaksızın -kadim- akıl ne farklı olgulara hükmedebilir, ne de eşyadaki zâhirî farklılığın arkasındaki birliği keşfedebilir. Şüphesiz ki Fârâbî Burhânın metot ve yapı olarak üzerine bina edildiği bu kavramları, beyân âlimlerinin bütün seviyelerde atomcu olan beyânî bakış açısı tarafından çevrelenmiş olan Arap bilgi sahasının

---

[41] *A.g.e.*, 111.
[42] Bkz. Bu Kitabın 1. Kısmı, I. bölümü., 2. bendi.

içine sokmak için ne kadar büyük bir çabaya ihtiyaç olduğunun farkındaydı. Bu yüzden "tümel" (küllî) ve "beş tümel" kavramlarını ve bunların birbirleriyle ilişkilerini, üslûbunda pedagojik unsurlar ağır basan bir öğretmen edasıyla, cümleleri basitleştirip bol örnekler vererek karşısındakinin meseleyi açıkça kavraması için açıklamaya gayret ettiğini görüyoruz.

Anlamlı lafızları isim, kelime ve harf olarak zikrettikten sonra yaptığı "tümel" (küllî) kavramı tanımına bir göz atalım. "Konu" ve "yüklem"in mantık terminolojisinde ne anlama geldiklerini, bunun için beyânî nahiv kavramlarını da kullanarak açıklıyor. Buna göre "konu" mevsuf (nitelenmiş), "müsned ileyh" kendisinden haber verilen anlamlarına gelirken, "yüklem" sıfat, müsned ve haber demektir. Fârâbî burada maksadın lafız değil mana olduğuna dikkati çeker: Yani mana vasıflanan, nispet edilen ve kendisinden haber verilen iken; lafız sıfat, haber ve müsneddir.[43] Daha sonra tümelin anlamını açıklarken şöyle diyor: "isimlerin çeşitli manaları vardır. Bunlardan, birden fazla konuya yüklem olanlar vardır. Meselâ "insan" Zeyd'e Amr'a veya diğer bir insana yüklem olabilir. Zeyd insandır, Amr insandır, Sokrat insandır. Aynı şekilde "beyaz" da birden fazla nesneye yüklenebilir. Bunun gibi "hayvan", "duvar", "arı", "köpek", "eşek", "öküz" ve bunun gibiler birden fazlasına yüklem olabilir. Bunun dışında, birden fazla konuya yüklem olmayan isimler vardır. Bunlardan bazıları hiç yüklemlenemezken, bazıları da yüklem olmaları durumunda ancak bir nesneye yüklem olabilirler. Bunun örneği "Zeyd", "Amr", "bu at", "bu duvar" dememiz veya sadece kendisine işaret edilebilenler; meselâ, "bu beyaz", "bu siyah", "şu gelen", "bu giren" dememiz gibidir. Bu manalar ya hiç bir şeye yüklem olmaz, ya da olursa sadece bir şey için yüklem olabilirler. Bunların hiçbirinin birden fazla konuya yüklem olmaları mümkün değildir. Hiçbir şeye yüklemlenemeyenlerin ise ne birden fazla konuya yüklemlenebilmeleri, ne de bir konuya yüklemlenebilmeleri mümkündür. Yüklenebilenler ise ancak bir konuya yüklemlenebilirler. Meselâ: "Şu içeri giren Zeyd'dir", "Şu yürüyen adam Amr'dır", "falanın ördüğü şu duvardır", "yarışta birinci gelen şu attır" dediğimizde olduğu gibi. Bütün bu cümlelerdeki yüklemler sadece o cümlenin içindeki konuya yüklemlenebilir ve aslında başka bir konuya da yüklem olmazlar. "İnsan" dediğimizde anlaşılan mana, bir konuya yüklem olduğunda, aynı şekilde başka bir konuya da yüklem olması mümkündür. Birden fazla konuya yüklem olan anlamlar: Tümel (küllî) anlamlar, genel anlamlar ve çokluğa yüklenen manalar olarak isimlendirilirler. Birden fazla konuya yüklenemeyip, ya hiçbir şeye yüklem olmayan ya da sadece bir şeye yüklem olanlara ise fertler (eşhâs) ismi verilir.[44]

---

[43] *A.g.e.*, 57-58.
[44] *A.g.e.*, 59.

Bütün bu geniş açıklamaların yapılması, çeşitli ibareler ve değişik örneklerin verilmesi "küllî"nin (tümelin) ve onun karşısındaki "cüz'î"nin anlamlarının açıklanması için gerekliydi. Çünkü burada konu herhangi bir kavramın açıklanması değil, yeni bir kavramın o kavramı tanımayan ve o kavram olmadan faaliyet gösteren bir fikir yapısına aktarılmasıyla ilgilidir. Fârâbî bunu çok iyi biliyordu. Konunun, bu gün bizim "İslâm aklının yenilenmesi (tecdit)" olarak ifade ettiğimiz şeyle ilişkili olduğunu biliyordu. Kendisi, bir aklın yenilenmesinin bu akla, alışık olduğu üslûpla ve her fırsatta bu aklın kendisinin de bizzat kullandığı araçlarla hitap etmeye gerek duyduğunu, bu gün bizim idrak ettiğimizden daha iyi idrak ediyordu. Bu, yenilenmesi istenen aklın bu talebe kulak vermesinin ve onu kavramasının tek yoluydu. Cümlelerde kapalılığın ağır basması ve bu durumdan kurtulamama, ya fikirlerin kendi asli kalıbında aktarılması ve o fikrin nakledildiği akla uygun kalıba büründürülememesi durumu, ya da çağdaş Arap düşüncesindeki "tecdit" (yenilenme) öncülerinin yazı üslûbu gibi etkenler karşısında bu yenilenmenin muhatabı olan aklın tepkisi, yabancı kültürlerden harfiyen nakil yapan, beyânî ve açık bir üslûp kullanmayan mütercimlere karşı Ebû Said es-Sîrâfî'nin verdiği tepkinin aynısı olacaktır. Bu tepkiyi Sîrâfî şöyle dile getirmiştir: "Kendi halkı tarafından belirlenmiş bir dil içinde başka bir dilin meydana getirilmesi mümkün değildir."

Burada Fârâbî'nin küllîler/tümeller, tümellerin çeşitleri ve fertlere yüklemlenme hususunda ortak oluşları vb. konularda Fârâbî'nin yaptığı açıklamaları tümüyle gözden geçirme imkânımız yoktur. Bunun sebebi sadece bu bölümün sınırlarını aşmasından değil, burada hedefimizin mantığın konularının incelenmesi olmamasıdır. Asıl hedefimiz mantığın Arap kültürü içinde kurulmasının nasıl gerçekleştiğinin izahıdır. Öyleyse konumuzun diğer bir bölümünü, mantığın Arap kültürüne aktarılmasından sonra konularının nasıl düzenlendiği ve daha sonra genel yapısının ne tür değişme ve düzenlemelere maruz kaldığını incelediğimiz bölümü ele alalım.

–5–

Aristoteles'e göre mantığın üç temel konusu vardır. Kategoriler, önermeler (ibare) ve birinci/ikinci analitikler (yani içinde burhânî kıyas da olan câmi kıyas). Mantığın bu şekilde bölümlenmesi Latin dünyasında modern çağa kadar, tasavvur bahsi (kavram mantığı), önermeler bahsi (hüküm mantığı) ve kıyas bahsi (çıkarım mantığı) isimleri altında devam etti. Modern dönemde mantıkçıların bir kısmı bu üç bahsi hüküm teorisi ve çıkarım teorisi olmak üzere ikiye indirdi. Bunun gerekçesi tasavvurun ancak önermenin, yani hükmün bir parçası olması durumunda mantıksal olarak gerçekleşebileceği idi. Arap mantıkçılarıysa mantığı iki ana bölüme ayıran Fârâbî'nin izinden gittiler. Bu bölümler: Tasavvur

bahsi ve tasdik bahsidir. Bunu yaparken "ilm"in ya tek bir şeyin **tasavvuru** olması, ya da **tasdik**, yani bir şey hakkında başka bir şey aracılığıyla hükmetmek olduğu kabulünü dikkate aldılar kuşkusuz. Hükmün yerine tasavvuru mantık bahislerinin bir bölümü olarak kabul eden bu tasnifte Arap kültürünün lafız-mana problematiğinin önemli ağırlığı söz konusudur.

Burada bizi ilgilendiren şey bu bölümlemenin kendisi değil, Fârâbî'nin döneminde tümüyle beyâncı olan İslâm kültürüne (bu gün durum değişmiş midir acaba?) mantıksal kavramları yerleştirme tarzı olmasına rağmen, insanların bütün bilgilerinin tasavvur ve tasdik olarak iki sınıfa ayrılmasının beyânî bilgi alanında bilinen bir şey olmamasıdır. Beyânî bilgi alanının, ilmin kadim (ezelî) ve hâdis (sonradan), zarurî (zorunlu) ve mükteseb (kazanılmış) olarak tasnifi, malum'un (bilinenin) mevcut (var olan) ve ma'dûm (var olmayan) olarak ikiye ayrılması vb.[45] gibi kendine has tasnifleri de vardı. Bu yüzden bu yeni bölümlemenin tam bir beyânî açıklamasının yapılması gerekiyordu. Fârâbî şöyle diyor: "Öğretim ya simâ (duyarak, işiterek) ile ya da ihtiza (örnek alma, taklit etme) yoluyla olur. İşitme yoluyla olan öğretimde öğretmen konuşma metodunu kullanır. Aristoteles buna, İşitme yoluyla öğretim (et-ta'lîm el-mesmû')[46] adını verir. Taklit yoluyla olan öğretimde ise öğrenci öğreticisini bir durumda veya bir eylemi yaparken görür ve onun yaptığını taklit eder veya kendisini onun durumuna benzetmeye çalışır. Bunun sonucunda da öğrencide öğretmenin yaptığı şeyi yapma kâbiliyet ve potansiyeli oluşur. Sözlü yolla öğretime müsait konular içinde taklit yoluyla öğretilebilenler olduğu gibi sadece sözlü anlatım yoluyla öğretilebilenler de vardır. Birinci aşamada bir şeyi tasavvur etmek ve öğretmenin konuşurken kastettiği manayı onun sözünü duyunca anlamaktır. İkinci olarak öğretmenin sözünden anladığı veya tasavvur ettiği şeyin varlığını tasdik etmesi (doğrulaması) durumunun gerçekleşmesidir. Üçüncü olarak da tasavvur edip doğruladığı şeyi ezberlemesi aşaması gelir. Öğretimde kullanılan metotlarla bu üç hâl gerçekleştirilir. Kişinin bir şeyi öğrenebilmesi için bu üç hâlin gerçekleşmesi zorunludur. Öğretimde çok sayıda metot kullanılır. Bunlar, bir şeye delâlet eden lafızların kullanılması, o şeyin tanımlanması, tanımın unsurları, cüz'î unsurları, tümel unsurları, tanımın parçaları, özellikleri, arazları, benzerleri, zıtları, bölümü, örneği, tümevarım, kıyas, bir şeyin göz önüne konması gibi metotlardır. Kıyas haricinde bunların hepsi anlayış ve tasavvurun oluşmasına kolaylık sağlar. Kıyas ise sadece tasdike yarar. Doğrulamasını (tasdikini) istediğimiz şe-

---

[45] Bkz. bu kitabın 1. kısmı, VI. bölümü, 3. bendi.

[46] Aynı mantıkla Araplar Aristoteles'in *Fizika* adlı eserini *es-Simâu't-tabîî* veya *Sem'u'l-kiyân* olarak isimlendirmişlerdir; çünkü Aristoteles bu konuyla ilgili derslerini yürüyerek veriyordu ve öğrenceleri de onu dinliyorlardı.

yin, öncelikle tasavvurunun tamamlanmış olması gerekir. Bu şeyin tasdiki ancak bundan sonra talep edilir. Bir şeyin doğruluğu kendiliğinden bilinirse kıyasa ihtiyaç olmaz, doğruluğu kendiliğinden bilinmezse doğruluğunun ortaya çıkması için kıyas kullanılır."[47]

Fârâbî "anlama ve tasavvurun kolaylaştırılmasına yarayan" unsurları analiz eder. Yukarıda zikredildiği üzere bunları bir şeye delâlet eden lafızlar, bir şeyin tanımı, tanımının bölümleri. vb. olarak sayıp, her birinin tasavvur faaliyetindeki rolü ve önemini, insana kazandırdığı tasavvurun türünü, birinin yerine diğerinin geçmesi sonucunda meydana gelen durumları vb. zikreder. Daha sonra kıyasın anlamının açıklanmasına geçer ve özellikle de **kıyasın lafızlar düzeyinde değil de anlamlar düzeyinde fonksiyon gördüğünü vurgular.** Ayrıca kıyasta takip edilen düzenin, zihinde lafızlara değil de manalara göre kurulmuş olduğunu belirtir. Bu fikirleri büyük bir ısrar ve kararlılıkla savunduğu şu satırlara bir göz atalım: "Kıyaslar genel olarak, zihinde belirli şekillerde düzenlenirler. Bu şekilde düzenlendiklerinde zihin zorunlu olarak bunlardan yeni bir sonuca varır ve artık yeni ortaya çıkan bu sonuç, zihin tarafından önceki bilgilere uygunluğu dolayısıyla kabul edilir. Açıktır ki "zihnin daha önceden bilmediği şeyleri öğrenmesini sağlayan faktör lafızların düzenlenmesi değildir, çünkü eşyanın bu şekilde düzenlenmesi zihinde gerçekleşir. Lafızlar ise sadece dilde düzenlenir. Eğer lafızların zihinde bu sisteme göre düzenlenmesi mümkün olsaydı, zihnin bu şekilde düzenlenmiş olana dikkatini vererek kavradığı şey de akıldaki bir mana olmayıp bir lafız olurdu. Çünkü bu şekilde düzenlenen şeyleri kavrayan zihnin, bu şeylerle bir bağlantısı vardır. Lafızlar tek başlarına ve bir anlam yüklenmeksizin düzenlendiğinde, kendilerine sürekli ve zorunlu olarak aklen kabul edilebilir bir anlamın ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Eğer zihnin ulaştığı şeyler, eşyanın akıldaki anlamlarıysa ve bunlar sadece daha önceden düzenlenmiş lafızlarla ifade edilemiyorsa, zorunlu olarak, daha önce düzenlenmiş bu şeylerin lafızlar olması mümkün değildir. Ayrıca zihnin önceden bilmediği her şeyi tanıması, halihazırda bildiğimiz şeyleri kullanmak yoluyla mümkün olur. Daha önce bildiğimiz şeyler de imgeleri zihnimizde daha önceden oluşup da doğru kabul ettiğimiz şeylerdir. **Zihnimizde imgeleri oluşan şeyler ise lafızların kendileri değil, onların akıldaki suretleridir.** Ayrıca öğretilmesi mümkün olan şeyler, herkes için aynı olan şeylerdir. Bir şeye işaret eden lafızlar ise herkes için aynı değildirler. Açıktır ki nesnelerin bilinmesinden kasıt, o nesnelere işaret eden lafızların bilinmesidir. Öyleyse zihnin dikkate almadığı şeyler zihinde düzenlenmiş lafızlar değildir. Çünkü bunların da önceden öğrenilmiş olması gerekir. Ayrıca bu şekilde düzenlenebilen eşyanın da zorunlu olarak ve tabiatı icabı zihinde başla-

[47] Fârâbî, *el-Elfâzu'l-müstamele fi'l-mantık*, 88.

yan ve terim anlamıyla, işaret eden lafızlar olması gerekir. Öyleyse böyle düzenleyici olan hiç bir şey, bir şeye işaret eden lafız değildir. Ayrıca zihinde böyle düzenlenmiş manalardan da bir kıyas çıkmaz. Bunlar kendisine işaret eden lafızları olan manalar değildirler. Çünkü bu şekilde söylenmeleriyle, onlara işaret eden harfleri olan manalarla ilişkili olmaları arasında bir fark yoktur. İşaretler, el hareketleri vb. zihinde akledilen manalara işaret etmek üzere kullanıldığına göre, bu durumda zihinde düzenlenmiş olan şeyler için, bunların kendilerine işaret eden lafızlarla birlikte bulunan anlamlar olduğunu söylemekle, onların kendilerine işaret eden harflerle birlikte bulunan akledilen anlamlar olduğunu söylemek arasında bir fark yoktur. O hâlde, eğer bir anlamı olan şeyler düzenlendiğinde her zaman "kıyas" şeklini kazanacak olsaydı bu sebepten dolayı (yani lafızlarla işaret ve yazı arasındaki benzerlikten dolayı) zorunlu olarak işaretlerin ya da yazının düzenlenmiş hâlinin de kıyas olması gerekirdi. Oysa bu sonuç gülünç ve gayri ciddi bir yargıdır.[48]

Şüphesiz ki, Fârâbî'nin döneminde İslâm düşüncesine hakim olan lafız ve mana problematiğini ve bunun oluşturduğu nahiv-mantık çatışmasını zihninde canlandırmayan ve **yukarıdaki metni ilişkili olduğu bu problematik ile bağlantılı olarak okumayan okuyucu** Fârâbî'yi, akıl yürütmenin lafızlar düzeyinde değil de manalar ve düşünceler düzeyinde gerçekleştiği şeklindeki apaçık bir konu üzerinde bu kadar tekrarlar yaparak ısrarla durmasından dolayı eleştirecektir. Fakat Fârâbî ne yaptığını biliyordu. Beyânî bilgi sahasında akıl yürütme, bugün olduğu gibi, lafızlardan yola çıkarak gerçekleşiyordu. Daha önce yeri geldiğinde açıkladığımız üzere[49] akıl yürütme, mananın lafızlardan suyun kuyudan çıkarıldığı gibi çıkarılması anlamına geliyordu. Bu yüzden Fârâbî'nin "Mikyasların -yani kıyas kullanılarak yapılan çıkarımların- nefste düzenlenen **akledilirler**" olup lafızlar olmadığı konusunu, Aristoteles'in Burhân Kitabı'ndaki "Burhânlar (ispatlar) haricî sözle değil dahilî sözle olur" şeklindeki görüşünü de kullanarak genelde beyân ehline özelde de nahivcilere karşı ısrarla savunduğunu görüyoruz.[50] Bu yüzden kitabının son kısmında mantığın tabiatını tartışırken onun her alandaki bilginin elde edilmesinde bir alet mi, yoksa felsefenin bir bölümü mü yoksa aynı zamanda felsefenin hem aleti hem de bir kısmı mı olduğu sorularına cevap arama aşamasında mantıkla nahiv arasındaki ilişkiyi yeniden gündeme getirdiğini görüyoruz. Öyleyse İkinci Muallimle ilgili analizimizi onun bu konudaki görüşünü bildirerek noktalayalım. Biraz ilerde göreceğimiz üzere onun bu görüşünün büyük etkileri olacaktır. Fârâbî şöyle diyor:

[48] *A.g.e.*, 100-102.
[49] Bu konuyu bu kitabın birinci bölümünde inceledik.
[50] Fârâbî, *el-Elfâzu'l-müstamele fi'l-mantık*, s 102.

"Mantık sanatının felsefenin bir parçası olduğu zannedilebilir. Çünkü bu sanatın içerdiği şeyler de var olan şeylerdendir. (Felsefe de bütün var olanları araştırır.) Fakat bu sanat (mantık) bu şeyleri (yani akılda var olan şeyleri) var olanlar olarak değil de insanın varlıklara ilişkin bilgisini kuvvetlendiren unsurlar olarak ele alır. Aynı şekilde nahiv sanatı da lafızlarla ilgilenir. Lafızlar akledilebilir (akla konu olabilir) varlıklardır. Fakat nahiv onlara akledilen şeyler olarak bakmaz. Aksi taktirde nahiv sanatı ve genel olarak lisan ilmi akledilir manaları içerme durumunda olur. Hâlbuki durum böyle değildir. Manaya işaret eden lafızlara gelince, akledilebilir şeylerden de olsalar, nahiv sanatı onları akledilir manalar olarak tanımlamaz, fakat onların akledilir manalara delâlet ettiğini ve aslen akledilirlerin dışında olduğunu kabul eder. Biz de nahiv ilmini var olanlarla ilgili görmeyiz. Aynı şekilde mantık ilmi, her ne kadar var olanlarla ilgiliyse de, onu da var olan bir şey gibi değil de, bizi var olanların bilgisine ulaştıran bir aletmiş gibi görürüz. Mantığı var olanların dışında fakat var olanları bilmemize yarayan bir alet olarak değerlendiririz. Aynı şekilde bu ilmin felsefe ilminin bir parçası olarak değil de kendi başına var olan bir ilim olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu ilim ne başka bir ilmin bölümü, ne de aleti ve parçasıdır."[51]

–6–

Mantık, "bizi var olanların bilgisine ulaştıran bir alettir". Bu, Gazzâlî'nin "mantık"ın beyân dairesi içindeki varlığını ilan etmek üzere kullandığı düşünceydi. Bu itibarla o, mantık için kimi zaman meşhur olan ismini, kimi zaman de beyân sahasına has lafızlar olan *Mihakkü'n-nazar* (düşüncenin mihenk taşı), *Miyâru'l-ilm* (ilmin ölçüsü), *Menâhicü'l-edille* (delil getirme metotları), *Mîzânu'n-nazar* (düşüncenin ölçüsü) vb. kullanmıştır. Doğruyu söylemek gerekirse beyânî bilgi sahasında mantığın kullanılmasında Fârâbî'den sonra en çok emeği geçmiş olan ilmî şahsiyet Gazzâlî'dir. "Hüccetü'l-İslâm" meydana bütün ağırlığıyla inerek, büyük bir fıkıh âlimi, sağlam delilleri olan bir kelâmcı ve dönemindeki İslâm kültürünün değişik alanlarında derin bilgi sahibi bir âlim olmak gibi bütün özelliklerini mantığın beyân ilimlerinde ve özellikle kelâm ilmi sahasında temel dayanak sayılması için kullandı. Gazzâlî filozofları kendi anladığı şekliyle din terazisine koyarak reddetmek, "tutarsızlıklarını" ortaya koymak, tüm ilimlerinin geçersiz ve değersiz olduğunu ortaya koymak için kendisini hazırlamış veya sözcüsü olduğu devlet tarafından buna teşvik edilmiş[52] ise de, mantık ilmini bu saldırılardan istisna tutmuş, onu savunmuş ve "mantığın filozoflara has bir ilim olmadığını, aksine kelâm ilminde Kitâbu'n-nazar (düşünce

[51] *A.g.e.*, s 107-108.
[52] bkz. Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, I, bl.11.

bölümü) veya Kitâbu'l-cedel (tartışma bölümü) veya Medâriku'l-ukûl (aklın yetenekleri) gibi isimler verdiğimiz temel bir bölüm olduğunu vurgulamakta tereddüt etmemiştir."[53]

Her ne kadar Gazzâlî, kendisini çözüm olarak tasavvufu seçmek zorunda bırakan güçlü bir düşünce krizi yaşadıysa da mantık lehine koyduğu tavrını hayatının sonuna kadar değiştirmemiştir. *el-Munkiz mine'd-dalâl ve'l-mûsıl ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl* (Sapıklıktan Kurtaran ve İzzet ve Celâl Sahibine Ulaştıran) adını taşıyan, kendi ruhsal bunalımını dile getirdiği meşhur kitabında şöyle diyor: "Mantığa gelince onda dinle ilgili olumlu ve olumsuz bir unsur yoktur. Mantık delillerin, kıyasların, burhânın (ispatın) öncüllerinin şartlarını ve bu öncüllerin nasıl düzenleneceğini, doğru tanımın ve düzenlenmesinin şartlarını, ilmin ya tanım yoluyla kavranan tasavvurdan ya da burhân yoluyla öğrenilen tasdikten ibaret olduğunu araştırır. Bunlar içinde reddedilmesi gereken bir unsur yoktur. Bunlar kelâmcıların ve ilim erbabının delille ilgili görüşlerindendir. Aralarındaki fark, ifade şekillerinde ve terminolojide görülür. Ayrıca mantık âlimleri tanımları ve bölümlemeleri detaylı olarak ele alırlar. Bunun dinin temel görüşleriyle bir ilgisi olmadığı için inkâr edilmesinin de bir anlamı yoktur. Eğer birisi bunları inkâr ederse mantık âlimleri inkâr edenin aklında, hatta dininde bir kusur olduğunu düşünürler. Çünkü o adam dinin bu gibi inkârlar üzerine kurulduğu kanaatinde olduğunu göstermiştir."[54]

Şüphesiz ki, "Hüccetü'l-İslâm" İmam Gazzâlî'nin verdiği bu dinî fetva, Sîrâfî'nin mantığa karşı ileri sürdüğü savunma unutulup gittikten sonra mantığın beyân dairesine bir şey talep eden değil, arzu edilen bir şey olarak girmesi için kapıları ardına kadar açacaktır.

Gazzâlî, mantığın savunulması ve tanıtımıyla yetinmekle kalmayıp, İbn Hazm'ın mantığın kurallarının fıkıhtan ve kelâmdan örnekler alınmak suretiyle açıklanmasına yönelik projesini[55] de benimsemek suretiyle basitleştirilmiş bir dille mantık eserleri yazacaktır. Ayrıca, Kur'an'ın, çıkarımlarında mantıkî kıyası kullandığını göstermek için, bazı Kur'an âyetlerinin içeriğini kıyas kalıbında sunmaktan da çekinmemiştir. Bunun gibi *el-Kıstâsu'l-müstakîm* adlı kitabında

---

[53] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Nşr. Süleymân Dünyâ, 2. bs., (Kahire Dâru'l-Mearif, 1966), 85.

[54] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl ve'l-mûsıl ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl*, Nşr. Cemîl Salîbâ ve Kâmil İyad (Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1971), 10, 103-104.

[55] Ebû Muhammed Alî b. Muhammed b. Muhammed İbn Hazm, mantığın ifadelerinin basitleştirilmesi ve toplum hayatından alınmış fıkhî örneklenmesi yoluyla beyânî daireye alınması projesini Gazzâlî'den önce başlatmıştı. Bunun için: *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye*, Nşr. İhsân Abbâs (Beyrut, Dâru mektebeti'l-hayât, 1959)

Kur'an'da üç çeşit çıkarım yolu olduğunu belirtip, üçünün de Aristoteles kıyasına uygun düştüğünü vurgular. Bu çıkarım yollarını "Kur'an'ın ölçüleri (kuralları) olarak" isimlendirip, bunları tek tek: "Mîzânu't-teâdül (denklik, eşitlik, orantılılık ölçüsü/kuralı), mîzânu't-telâzüm (zorunluluk ölçüsü) ve mîzânu't-teânüd (uzlaşmazlık, zıtlık, karşıtlık ölçüsü) olarak adlandırmıştır. Birinci ölçüye örnek olarak bir çok âyet zikretmiştir. Bunlardan Allah Teâlâ'nın İbrahim'in diliyle: "*Allah, Güneşi doğudan batıya getirir!, sen de onu batıdan getir deyince inkâr eden adam şaşırıp kaldı.*" (Bakara 258) âyetini kıyas şekline sokarak şöyle ifade ediyor: "Güneşin doğmasını sağlayan herkes ilahtır, bu asıl (büyük öncül)dır. İlahın Güneşi doğdurmaya gücü yeter. Bu da diğer asıl (:küçük öncül)dır. Bu ikisinin toplamından zorunlu olarak: O zaman 'Allah senden başkasıdır ey Nemrut', sonucu çıkar."[56] İkinci kural için örnek verdiği âyetlerden biri şu âyettir: "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı ikisi de (yer de gök de) bozulup gitmişti.*" (Enbiya: 22) Bu âyeti de kıyas şeklinde şöyle ifade ediyor: "Eğer Âlemin iki ilâhı olsa ikisi de (yer ve göğün ikisi de) yok olurdu. Bu birinci öncüldür. Biliyoruz ki ikisi de yok olmamışlardır. Bu da ikinci öncül. Bu iki öncülün zorunlu sonucu: Âlemde iki ilahın olmasının imkânsızlığıdır." Üçüncü kurala gelince onun için de bir çok âyet örnek veriyor. Bunlardan biri şöyledir: "*De ki: 'Size göklerden ve yerden kim rızık veriyor?' De ki: 'Allah!' O hâlde biz veya siz (ikimizden biri) doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindeyiz.*" (Sebe: 24) Bu âyeti de kıyas şekline şöyle sokuyor: 'Biz ve siz muhtemel ki sapıklıktayız'. Bu birinci öncüldür. Biliyoruz ki biz sapkınlıkta değiliz. Bu ikinci öncüldür. Sonuç: Öyleyse siz sapkınlıktasınız. Gazzâlî bu kıyas türlerine verdiği isimleri şöyle açıklıyor: "İlk öncül (kural) denklik üzerine kuruludur, çünkü içinde birbirine terazinin kefeleri gibi denk iki öncül vardır. İkincisi ise birbirini gerektirme ve ayrılmazlık üzerine kaimdir; çünkü iki öncülden biri gerektiren, biri de gereken olan iki parçayı içermektedir. Üçüncüsü ise karşıtlık üzerine kuruludur. Çünkü iki bölümü olumlama ve olumsuzlama ile sınırlandırıyor. Birinin kabulü durumunda diğerinin reddi zorunlu oluyor.[57] Burada birinci ölçü yüklemli kıyasın (kategorik kıyasın), ikincisi bileşik şartlı veya istisnai kıyasın, üçüncüsü ise hulf kıyasının (dolaylı/cedelî kıyasın) karşılığıdır.

Gazzâlî'nin mantığa beyânî bilgi alanında yer açmak için yazdığı meşhur eseri *el-Mustasfâ min ilmi usûli'l-fıkh*'dır. Kitaba giriş olarak yazdığı mantıkla ilgili bölümün başında mantık için şöyle der: "Mantık ilimlerin girişidir. Mantığı tam

---

[56] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-müstakîm*, Nşr. Victor Şelhat (Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, 1959), 47. Gazzâlî, İbn Hazm'ın eserlerini övmüştür.

[57] *A.g.e.*, 62.

olarak bilmeyenin bildiği ilimlere de güven duyulmaz."[58] Daha önceki fıkıh usulcüleri eserlerine kelâm ilmine ait öncüllerle giriş yapmak suretiyle fıkıh mezheplerini de bunlara dayalı olarak oluştururlardı. Gazzâlî ise fıkıh usulü ilmini kelâmın değil de mantığın temellendirilmesini istemiştir. Mantıkla ilgili bölümü kitabının girişine koyarak, mantığı bilmeyenlerin delillerin incelenip sınanma biçimlerini tanımalarını hedeflemiştir. Bununla beraber *Miyâru'l-ilm* adlı kitabı en önemli kitabıdır. Çünkü bu kitapta mantık konularını geniş bir şekilde ele almış, beyân ehlinin kitabı kolayca okuyabilmeleri için de fıkıhtan örnekler kullanmıştır. Bu sayede iki şeyi gerçekleştirmek niyetindeydi: "Biricisi düşünce yollarını anlatmak, kıyasların yollarını aydınlatmak" ve "mantığın aklın delillerine göre durumunun, aruzun şiire, dil bilgisinin (nahvin) cümle yapısına (i'râb) göre durumu gibi olduğu" fikrinden hareket etmekti. Dolayısıyla kim mantığı, fikrî meselelerde mizan ve ölçü olarak benimsemezse "o kişi ölçüyü kaçırmış olup, hata ve ziyan açısından güvenli değildir." İkincisi ise fakihlere "Fıkıh konularındaki araştırmaların aklî konulardaki araştırmalardan düzeni, şartları ve ölçüleri açısından farklı olmayıp sadece öncüllerinin kaynakları açısından farklı olduklarını"[59] anlatmaktı.

Gazzâlî mantığın fıkıh alanında sabit bir konum kazanması yolunda çalıştığı gibi, bu disiplini kelâm ilmi sahasına da uygulamaya çalıştı. Doğrusu, *el-İktisâd fi'l-itikâd* adlı kitabı mantıkî kıyasın kelâm ilminde tatbikinin en geniş örneklerini verir. Gazzâlî akıl yürütme metotlarını üçe ayırdı: Birincisine "inceleme ve bölümleme" (sebr ve taksim/şartlı ayrık kıyas) ismini verir. konuyu ikiye ayırmak bu kısımlardan birisinin zorunlu olarak doğru olmasını sağlamak demektir. Meselâ: Âlem ya sonradan meydana gelmiştir (hâdistir) ya da ezelîdir (kadimdir). Ezelî olması mümkün değildir, öyleyse hâdis olması zorunludur, dediğimizde olduğu gibi." Gazzâlî iki öncülden veya asıldan zorunlu bir sonucun çıkarılmasını, bu "metod"un nasıl sağladığını açıklar. Gazzâlî burada sonucun ortaya çıkması için iki öncül olmasının şart olduğu, tek bir öncülden bir sonuç çıkamayacağı konusunda ısrar eder. Şöyle der: "Her bilgi ancak iki temel bilgiden, yani öncülden elde edilebilir. Bu öncüller arasında da özel bir gereklilik ilişkisi olması gerekir." İkinci metoda bir isim vermemekle birlikte onu şöyle tanımlar: "İki öncülü farklı bir şekilde düzenleyerek, meselâ: 'içinde hâdis varlıklar bulunan her şey hâdistir.' Bu bir asıl (öncül)dır. 'Âlemde hâdis varlıkların olmadığı bir an söz konusu değildir.' Bu da diğer asıl (öncül)dır. Bu ikisinden

---

[58] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi usûli'l-fıkh*, 10. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî kelâmî mukaddimeleri fıkıh usulünden çıkaran ilk âlim idi. bkz. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, fakat onun yerine yeni bir metot koymamıştır.

[59] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Miyâru'l-ilm*, Nşr. Süleymân Dünyâ, (Kahire, Dâru'l-maarif, 1961), 59-60.

bizim iddiamızın doğruluğu zorunlu olarak çıkar ki, o da âlemin hâdis olduğudur." Bu da yüklemli kıyastaki birinci şekle karşılıktır. Üçüncü metoda da bir isim vermeyip "iddiamızı ispatlamaya değil de, hasmımızın iddiasının imkânsızlığını ve imkânsızlığa yol açacağını, imkânsızlığa götüren her şeyin de imkânsız olduğunu ispatlamaya çalışmak" olarak tanımlıyor. Meselâ şöyle dersek: "Hasmımız, feleğin dönmesinin sonu yoktur derse, bundan zorunlu olarak, sonsuz olan şeyin sona erip tamamlandığı anlamı çıkar. Bu ise imkânsızdır. Buna göre, bu sonuca götüren önerme imkânsızdır (saçmadır) ve bu da hasmımızın iddiasıdır."[60]

Böylece Gazzâlî Eş'arî kelâmının özetini, kıyas şeklini verdiği önermeler biçiminde sıraya koyuyor. Buradaki kıyasta öncüllerden zorunlu olarak ortaya çıkan sonuçlar Eş'arî kelâmının iddialarıdır. Dolayısıyla hasımla yapılan tartışma öncüllerin doğruluğuyla, bunların duyulara mı, tecrübeye mi yoksa aklın inkâr ettiği önermelere mi dayalı olduğuyla ilgilidir. Bu öncüllerden delile ihtiyaç duyanlar için ayrıca kıyaslar yapmış ve böylece devam ettirmiştir.

Burada dikkati çeken şey, Gazzâlî'nin kelâmcıların akıl yürütme metotlarının barındırdığı yanlışlık ve eksikliklerin tamamıyla farkında olmasıdır: Bir taraftan, kelâmcıların düşüncesindeki hatalardan birinin, dili kaynak otorite olarak kabul edip lafza öncelik vererek manayı ikinci sıraya itmeleri olduğunun farkındaydı. Şöyle diyor: "Eğer iyice inceleyip düşünürsen, bir çok hatanın, lafızlardan anlam çıkarmaya çalışanların işi karıştırmalarından çıktığını kesinlikle görürsün. Yapılması gereken ise önce manaları belirleyip, lafızlara sonra bakılması ve terimlerin makulâtı (aklın çıkarımlarını) değiştiremeyeceğinin bilinmesidir."[61] Aynı düşünceyi "sıfatların hükümleri"ni ve özellikle kelâmcılardaki "hâl" meselesini ele alırken yeniden vurguluyor. Burada zatın (öznenin) "ilim" sıfatıyla sıfatlanmasıyla "âlim" olması arasında bir ayrım yapmanın anlamı olmadığını, çünkü ikisinin de aynı şey olduğunu belirtiyor. Aynı şekilde: "Şu kişinin ayağı ayakkabısının içindedir" dememizle "o kişi ayakkabılıdır" dememiz arasında bir fark yoktur." diyor. Sonra şöyle ilave ediyor: "Bir zatta ilim sıfatının bulunması sebebiyle o zatın 'âlimlik' sıfatıyla vasıflanmasının salt indî, yani sebepsiz bir niteleme olduğu zannedilmesin. Çünkü burada ilmin kendisi bir hâldir. Kişinin âlim olmasının anlamı, sadece o kişinin bir sıfata ve hâle sahip olması demektir. Bu sıfat ve hâl ilimden başka bir şey değildir. Fakat kim manaları lafızlardan elde etmeye çalışırsa yanılması kaçınılmazdır. **Eğer lafızlar türetme yoluyla tekrarlanırsa, âlim sıfatının ilim lafzından türetilmesi** bu yanlışın da aktarılmasına

---

60 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, Nşr. Âdil el-Avâ, (Beyrut, Dâru'l-emâne, 1979), 78-79.

61 *A.g.e.*, 81.

yol açar ki buna aldanmamak gerekir. Böylece, illet ve malul konusunda söylenen her şeyin yanlışlığı ortaya çıkar, (kelâmcılarda illet: ilim bir kişinin âlim olmasının illetidir. Öyleyse Allah da bir ilim sebebiyle âlimdir). Bunun yanlışlığıysa bu lafızları tekrarlayıp durmayan herkesin en basit akıl yürütmesiyle bilinebilir."[62]

Açıktır ki, kelâm ilmindeki illet görüşü, yani kelâmcıların hâl görüşüne dayanarak uyguladıkları "ta'lil" (illetlendirme) görüşü geçersiz olursa onların bütün metotları da geçersiz olur. Bu metot görünenden hareketle görünmeyene delil getirme (istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib) metodu olup, bu metodun geçersiz olmasıyla Eş'arî kelâmcılarının Allah'ın sıfatlarının ispatıyla ilgili delilleri de geçersiz olur. Doğrusu Gazzâlî'nin mantığın beyân dairesine sokulmasındaki rolü sadece mantık lehine dinî fetvalar vermekle ve mantık sahasında anlaşılır, kolaylaştırılmış bir dille fıkhî misallerle uygulamalı eserler vermekle sınırlı kalmamış, **buna ilaveten tatbik aşamasını geçerek, görünenin görünmeyene kıyası yoluyla aklî ilimlerde (kelâmda) çıkarım yapılamayacağını, çünkü bunun doğru bilgiyi sağlamayacağını, bu tür kıyasın sadece fıkıh dairesi içinde geçerli olabileceğini, çünkü fıkhın yakînî bilgiyi aramayıp zannî bilgiyle yetindiğini beyân etmiştir.**

Gerçekten de Gazzâlî, kelâmcıların duyu alanındakinden (şahit) hareketle duyu alanı dışındakini (gaibi) çıkarsamalarını, fıkıh âlimlerinin kıyas olarak isimlendirdiği, mantıkta ise "temsil" (benzetme) olarak adlandırılan şeylerin aynısı olduğunu tespit eder. Gazzâlî'ye göre temsil: "Belli bir cüz'î'de (tekil unsurda) bulunan bir hükmün, o cüz'îye bir şekilde benzeyen başka bir cüz'î'ye aktarılmasıdır. Aklî konulardaki örneği şu sözümüz gibidir: Gök hâdistir, çünkü bitki ve hayvanlara kıyasla cisimdir. Bu cisimlerin meydana gelişleri (hudusları) gözlenebilir." Sonra şöyle devam ediyor: "Bu çıkarım, bitkilerin cisim olmalarından dolayı hadis olduğu ve cisim olmalarının da hudus sonucuna götüren orta terim olduğu açıkça ortaya çıkmadıkça doğru değildir. Eğer bu durum kesinleşirse cisim hâdis olduğu için canlıların da hâdis olduğunu anlarsın. Bu ise tümel bir hükümdür. Bu da kıyasın şekillerinden birincisidir. Şöyle ki: Gök cisimdir, her cisim hâdistir, sonuç; gök hâdistir. Dolayısıyla hükmün küllîden cüz'î'ye nakledilmesi bu kıyas şekline dahil olup kıyas doğrudur ve aşikâr görünenin etkisi kalmamıştır. Burada canlıdan bahsedilmesi de fazlalıktır. Aynı şekilde bir insana: "Niçin deniz yolculuğuna çıktın" dense, o da "zengin olmak için" diye cevap verse, ona; "Niye deniz yolculuğuna çıkarsam zengin olurum dedin" dense, o da cevap olarak: "çünkü şu Yahudi deniz yolculuğuna çıktı ve zengin oldu"

[62] *A.g.e.*, s 151.

dese, biz de ona: "Sen Yahudi değilsin, bir durumun onun için gerçekleşmesi senin için de gerçekleşeceği anlamına gelmez" denirse, buna ancak şöyle cevap verebilir: "O Yahudi olduğu için değil, tüccar olarak deniz yolunu kullandığı için zengin oldu." Sonuç olarak şöyle deriz: "Öyleyse Yahudiden bahsetmen fazlalıktır. Senin şöyle demen gerekirdi: "Deniz yolunu kullanan herkes zengin oldu. Ben de zengin olmak için deniz yolunu kullanacağım." Burada "Yahudi" kelimesinin hiç bir etkisi olmaz. Gazzâlî şöyle devam ediyor: "Öyleyse gaibin şahidin hükmünü almasında ancak bir şartla fayda vardır. O şart ne zaman gerçekleşirse, belirlenmiş (muayyen) görünenin etkisi kaybolur."[63] Bununla beraber, şahit aracılığıyla gaibin varlığına delil getirmek ancak orta terimin bilinmesiyle, yani kendisiyle şahidin içinde bulunduğu bu belirli durumda olmasının sebebi olan illetin bilinmesiyle doğru olur. Bu orta terim, yani gaibin içinde bulunduğu bu belirli durumun sebebi bilinse, şahidin yani duyu alanındakinin zikredilmesine gerek kalmaz. Fakat eğer orta terim bilinmezse bu durumda şahit ile gaibin bir araya getirilmesine imkân yoktur.

Mesele, ifadenin konuluş biçimi veya fazladan kelimelerle şişirilmesi değil, orta terimin tam bir bilgiyle bilinmemesi, şahitten gaibi çıkarma işleminde zikredilmemesidir. Bu çıkarımda aranılan şey illet, yani orta terim olup, bu illet sadece bir tahmin ve zan konusudur. Bir vasıf seçilerek illet olarak kabul edildiğinde, bu illetin gerçekten illet olup olmadığını garanti edecek bir şey yoktur. Dolayısıyla sonuç sadece zanna dayalı olacaktır. Gazzâlî şöyle diyor: "Bu şart (illet) da hata konusu olabilir. Belki genel anlamda sonuca etki edecek ve ağırlık koyacak bir etken olup kararın uygun olup olmadığını belirler. Çünkü karar tek başına bu şartı gerektirmez. Tek tek olguların gizli özellikleri (sıfatları) vardır. Bu yüzden belirlenmiş bir bilinenin atılması (çıkarılması, ıttırah) gerekir. Sen gökyüzü yaratılmıştır derken onu canlılar gibi yaratılmışlarla karşılaştırıyorsun. Burada hayvan lafzını devreden çıkarmak gerekir. Çünkü sana şöyle denir: "Hayvana diğer yaratılmışlara benzediği için yaratılmıştır diyoruz. Hayvanı yok kabul et ve de ki: Yaratılmışlara her benzeyen yaratılmıştır. Gök yaratılmışlara benzer. Öyleyse gök yaratılmıştır. Bu durumda senin hasmın büyük öncülü atlamış ve özel bir durum (vecih) dışında yaratılmışlara her benzeyen yaratılmıştır. Bu durum ise gökyüzünde değil hayvanda vardır. Bunu öğrendiğin zaman, gösterip benzeyene ekleyerek tümel öncül hâline getir ve de ki: "yaratılmışlara şu özelliğiyle benzeyen her şey yaratılmıştır. Göz şu özelliğiyle benzer, o hâlde yaratılmıştır." Gazzâlî şöyle devam ediyor: **"Her ne olursa olsun akıl yürütme ile ilgili konularda belli bir şahidin (duyu alanındakinin) belirlenmesinin hiçbir faydası yoktur."**

---

[63] Gazzâlî, *Miyâru'l-ilm*, 165-166.

Durum böyle ise gaibin hükmünü şahide bakarak vermenin ne faydası vardır?

Gazzâlî buna şöyle cevap verir: "Şahitten gaibi çıkarma işini iki tür insan yapar. İlki bu tür çıkarımın zaafını bilen ve dolayısıyla bu çıkarımı muhatabının ilgisini, küllî (tümel) önermeye yani büyük öncüle çekmek için kullanan insandır. Bu insan örnek olarak şöyle der: Allah zatıyla değil, bir ilimle bilir. Çünkü eğer bilen ise insana kıyasla bilendir. Bu kıyasla "bilen"den anlaşılan şeyin o bilenin bilgi sahibi olması" olduğuna dikkati çekiyor. Burada sanki her bilen bir bilgi ile bilir, Allah bilendir. O hâlde Allah da bir bilgi ile bilir demek istiyor. İkinci tür insan ise konunun hakikatini bilmeyip "belli bir şahidin delil olduğunu zannedendir. Onun bu zannının kaynağı iki meseledir: Birisi, inşaat ustasını faaliyet hâlinde (fail olarak) ve tabiatıyla **cisim hâlinde** görürse; **Fail cisimdir (el-fâilu cismun)** diyebilir. Burada fail (failinin başındaki eliflam belgilik takısı) özellikle Arap dilinde istiğrak ifade eder, yani türünün bütün fertlerini içine alır. Oysa bu eliflamın özel bir anlamı yoktur (mühmeldir). Bu tür özel anlamı olmayan harfler/edatlar hususunda zaman zaman insanlar hataya, dikkatsizliğe düşer. Meselâ sanki failin başındaki eliflam, bu örnekteki gibi tümel bir önerme yani "bütün failler" anlamına alınır ve bu anlama göre bir kıyas düzenlenerek şöyle denilir: Tüm failler cisimdir. Âlemin yaratıcısı faildir. Öyleyse o cisimdir. Buradaki hatayı keşfetmenin yolu, bunu söyleyene şöyle demektir: Bütün failler mi yoksa sadece bazı failler mi cisimdir? Onun belli bir şâhidin zikredilmesinde delil olduğuna inanmasının ikinci sebebi ise şudur: Onun bütün failleri teker teker ele almasından sonra kendince başka bir fail kalmadığı fikrine varmasıdır. Sonra da: "Her fail cisimdir" der. Hâlbuki şöyle demesi gerekirdi: 'Gördüğüm ve incelediğim her fail cisimdir.' Bu durumda ona: 'Sen Âlemin failini (yaratıcısını) görmedin. Bu yüzden onunla ilgili bir yargıda bulunamazsın' denir. Fakat o 'gördüm' şeklindeki sözünü iptal etmiştir."[64]

Şüphesiz ki bu şiddetli eleştiriler, aynı zamanda kelâmcıların kıyasının aynısı olan fakihlerin kıyaslarını da kapsamaktadır. Gazzâlî bu durumu bilir ve vurgular. Fakat dinî akıl alanıyla fıkıh alanını birbirinden ayırır. Buna göre aklî alanda, konu akide ile ilgili olduğu için kesin bilgi (yakîn) aranır. Akide zan üzerine değil yakînî bilgi üzerine bina edilir. Fıkıhta ise zannî bilgi yeterlidir. Çünkü konu Allah'ın bir şeyi helal veya haram kılmadaki maksadıyla ilgilidir. İnsanın Allah'ın maksadını bilmesi mümkün değildir. Bu konuda sadece zanna dayalı bir tercihte bulunması söz konusudur. Bir işi zanna dayanarak da olsa yapmak hiç yapmamaktan veya ibadetleri terk etmekten daha hayırlıdır. Burada fakihin zan-

[64] *A.g.e.*, 169-170.

nının öylesine bir zan olmayıp ölçü kabul edilen kaynaktan, kıyaslama yoluyla elde edilen işaretlere dayandığını belirtmek gerekir.[65] Gazzâlî "belli bir cüz'înin hükmünün diğer bir cüz'îye nakledilmesini mümkün kılan" fıkhî illetin türlerini açıkladıktan sonra sözlerine şöyle son veriyor: "Aklî ilimlerde zikrettiğimiz incelemelerin fıkhî konularda baştan terk edilmesi lâzımdır. Yakînî bilgiye götüren yol ile zannî bilgiye götüren yolun birbirine karıştırılması iki alanda da başarısız olma sonucunu doğurur. Bilinmesi gerekir ki nazarî konularda ulaşılan yakînî bilgi yüce bir şeydir, zannî bilgi ise en kolay ulaşılan bilgidir. Fıkıh alanında makbul görülen zanlar iki görüşten birini kabul veya reddetmekte tereddüt hâlinde olan kişilerin seçim yapmasını sağlayan zanlardır. "[66]

–7–

Eğer yukarıdaki bölümlerde açıkladığımız, mantığın Arap-İslâm kültürü içinde temellendirilmesinde uygulanan metodu özetlememiz gerekirse, tereddütsüz şöyle diyebiliriz: Aristoteles mantığı, bu kültür içinde tesis edilirken beyânî metodun problematiklerinden ve özellikle de lafız -mana ve kıyas- ta'lil problematiklerinden etkilenmiştir. Bu normal bir durumdur. Bir metot olarak Aristoteles mantığının başka bir metodun yerini alması hedeflenmiştir. Dolayısıyla önceki metodun çözmekte yetersiz kaldığı bazı zor problemleri çözmede en uygun alternatif olma özelliğini ispatlamak zorundaydı. Daima vuku bulduğu üzere, herhangi bir metot, önündeki problemin tabiatıyla uyum sağlamadıkça o problemi çözemez. Tercümeler döneminde Aristoteles mantığı, genel olarak o dilin ilimlerinin, özelde de nahiv ilminin gerisinde yerleşmiş olan beyânî "mantık"la çatışmıştır. Lafızla mana arasındaki ilişki meselesi beyân mantığının ana problemi olduğu için, bu yeni mantığın da kendi kuruluşunu gerçekleştirmek için lafızla mana arasındaki ilişkiyle alakalı kendi tasavvurunu ortaya koyması ve mevcut tasavvurun da zaaf ve eksikliğini açıklaması gerekiyordu. Bunun için ise konunun olabildiğine geniş bir şekilde ele alınması zorunluydu. Gerçekten de lafızlar ve mantıksal delâletleri bölümü özel bir önem kazanıp Fârâbî'den itibaren mantığın bütün bölümlerinin önde gelen iki konusundan birini (:Tasavvur bölümü) oluşturdu.

Diğer taraftan Fârâbî'nin, beyân ehlinin "gaibi şahide irca etme metodunu ele almayışının sebebi sadece öncelikle, mantıkla ilgili sıkıntılarını dile getirip onu reddeden nahivcilerin saldırılarına cevap verme endişesi değildi. Bunun yanında diğer bir sebep de beyânî akıl yürütme tarzının o dönemde hâlâ revaçta olması

---

[65] Bu konuyla ilgili olarak bkz. Bu kitap, 1. Kısım, VI. bölüm.
[66] Gazzâlî, *Miyâru'l-ilm*, 175-176.

ve Bâkıllânî'nin ortaya çıkışıyla başlayacak olan krize daha elli yıl olmasıydı (Fârâbî Hicrî 339'da, Bâkıllânî ise 403'de vefat etti). Bu krizi Bâkıllânî'nin söylemeye mecbur olduğu şu söz başlattı: "Hakkında delil olmayan şeyin varlığının reddedilmesi gerekir." Buna göre gaip (bilinmeyen) olup da kendisine şahit (bilinen)'den bir delil getirilemeyen her şey batıldır. Bu prensibin kelâm ilminin konuları için çok tehlikeli olduğu açıkça ortadadır. Çünkü gayp âleminin, uluhiyet, ahiret, hesap günü vb. şeyleri duyu alanındaki âlemle; tabiat ve insanın âlemiyle illet malul ilişkisiyle birbirine bağlıyor. Veya en azından birinin diğerinin varlığı için şart olması ilişkisiyle, yani görünen âlemin gayp âleminin varlık şartı olması gibi bir ilişkiyle birbirine bağlıyor. Bu, dinin savunulması için bir yol olmaktan çok doğrudan dinî inanç sistemini olumsuz etkileyen bir yaklaşımdır. Bundan sonra "hâl" problemi gündeme gelerek kelâm ilminde ciddi çalkantılara sebep olacaktır. "Hâl" görüşünün ortaya çıkışı Fârâbî döneminde olduysa da (Hâl görüşünü ortaya atan Ebû Haşim el-Cübbâî 321 h. senesinde vefat etmiştir) bu görüşün ortaya atılmasına sebep olan krizin boyutları açıkça belirginleşmeye ancak Bâkıllânî ve öğrencisi Cüveynî döneminde başlamıştır. Bu iki Eş'arî âlim, ahvali kimi zaman kabul kimi zaman da reddetmişlerdir. Daha önce de ele aldığımız üzere[67], Eş'arîlerin "hâl" meselesinde tereddüde düşmelerine sebep olan şey, kelâm ilmindeki ta'lil işleminin bu meseleye bağlı olduğunu ve bu tür bir illetlendirme olmaksızın Allah'ın zatına zait sıfatlarının ispatlanmasının mümkün olmazlığını, dolayısıyla da akidelerindeki en temel esasın ortadan kalkacağını fark etmiş olmalarıdır.

Bildiğimiz üzere Gazzâlî Cüveynî'nin öğrencisi olup hocasıyla beraber Eş'arî kelâmının en krizli dönemini yaşamıştır. O dönemde iki görüşten birini seçmek gerekiyordu: Ya hâl görüşünü benimsemek, ki o da "ne varlık ne de yokluk vardır" görüşünü, yani iki zıddın aynı anda kabulünü benimsemekti. Bu ise kelâm ilmini ve akla dayalı bilgileri kökünden tahrip edip imkân dışı bırakmak anlamına geliyordu. Diğer seçenek ise "hâl" görüşünü reddetmek olup kelâm ilmindeki "ta'lil"in temeline saldırı anlamına geliyordu ki bu da kelâm ilminin bütününün yıkılması demekti. Bu çıkmaza bir de Bâkıllânî'nin "hakkında delil olmayan şeyin reddedilmesi gerekir" görüşünü de eklersek kelâm ilminin krizinin kendi içinde çözülmesinin imkânsızlığını, dolayısıyla da Gazzâlî'nin Aristoteles mantığını bu derece benimsemesinin en temel nedenlerinden birini idrak etmiş oluruz.

Gazzâlî mantıksal açıdan "hâl" görüşüne götüren problemin çözümünü "küllî" kavramında buldu. Bu problem "benzerliğin ve farklılığın sebebi"[68] ile

---

[67] bkz. Bu kitap, 1. kısım, VI. bölüm.
[68] *A.g.e.*

ilgiliydi. Aynı şekilde mantığın üzerine bina edildiği, "mananın lafza önceliği" prensibinden de sıfatla hâl arasındaki, "ilim" ile "âlim" arasındaki farkın mana seviyesinde değil de lafız (:iştikak, türetme) seviyesinde olduğunu -yukarıdaki alıntıdan gördüğümüz üzere- tespit etti. Aynı şekilde Gazzâlî, içinde orta terimin birinci öncülle ikinci öncülü bir köprü gibi birbirine bağladığı ve sonucun da zorunlu olduğu câmi kıyasta, beyânî kıyasın sıkıntısını çektiği ta'lil probleminin de köklü çözümünü buldu. Beyânî kıyastan, yani şahitten hareketle gaibi çıkarmadan, câmi kıyasa yani Aristoteles kıyasına geçilmesi, metot problemini akıl yürütme mekanizması seviyesindeki problemden, kıyasta esas alınan öncüller seviyesindeki probleme taşıdı. Buna bağlı olarak tartışma da sonucun mantıksal zorunluluğu açısından doğrulanabilirliği tartışması olmaktan çıkıp, öncüllerin kendileriyle ilgili tartışmaya, yani öncüllerin doğru mu yanlış mı olduğuyla ilgili tartışmaya dönüştü. Öyle ki bu konuda ya aklın ya da deneyin verilerine baş vurmak mümkündür. Her hâlükârda konu artık düşünce yapısında bir kriz teşkil etmeyecek, aksine "esas alınan kaynaklar" çerçevesindeki bir tartışma hâline dönüşecektir. Bu tartışma ise akılla ilgili olmayıp, çoğunlukla ideolojik olan başka varsayımlarla ilgilidir.

Burada Gazzâlî'nin mantığa ve özellikle de mantıksal kıyasa tutkusunu alevlendiren diğer bir etkeni de ilave etmek gerekir. Burada konu Gazzâlî'nin döneminde Bâtınî İsmailîlerin dayandığı irfânî bir prensip olan "talim"in geçersizliği görüşü ile bağlantılıdır. Gazzâlî İsmailîliği (:Bâtınîliği) reddetmek üzere seferber oldu -veya seferber edildi- ve bu konuda birçok eser telif etti. Bunların en meşhuru, Bâtınîlerin İslâm akidesine zıt olan inançlarının açıklandığı, özellikle de imamet teorilerinin ve onun üzerine bina edilen bir "muallim" (öğretici) veya imamın varlığının zorunlu olduğu inancının reddedildiği *Fedâihu'l-Bâtıniyye* (Bâtınîlerin rezaletleri) kitabıdır. Bu kitabın ikinci kısmında açıkladığımız üzere "muallim" veya "imam"a olan ihtiyacı, bilgisel seviyede Kur'an'da zâhir ve bâtın arasında yapılan ayrım ve bâtının ancak bir "muallim" imam aracılığıyla bilinebileceği görüşü meşru gösterir. Gazzâlî bu iddiayı çürütmek için *el-Kıstâsu'l-müstakîm* adlı eserinde, Kur'an söyleminin çıkarımlarında insan aklının ölçülerine dayandığını belirtir. İnsan aklının bu üç ölçüsü de mantıksal kıyasa indirgenebilir. Dolayısıyla Kur'an'ın zâhirinin arkasında bilinmesinde "muallim"e ihtiyaç duyulacak bir bâtın yoktur. Gazzâlî bu düşünceyi "öğretici" (sahibü't-ta'lîm)ye seslenirken şöyle ifade ediyor: "Doğru yol ölçünün nasıl kurulduğunu (:kıyasın nasıl oluşturulduğunu) öğrenmen ve şartlarını tamamlamandır. Bir

problemle karşılaştığında onu ölçüye vurup, şartlarını berrak bir düşünce ve ciddiyetle uygularsan sen derin ve yüce bir kavrayışa sahipsin demektir."[69]

Öyleyse Arap-İslâm kültürünün objektif ihtiyaçları, Gazzâlî'yi Aristoteles kıyasını hararetle benimseyip, bu metodun meşru kılınması, insan aklının ölçüsü sayılması ve bilginin yegâne elde edilme yolu olması için bütün gücünü kullanmaya sevkeder. Görülen o ki, Aristoteles kıyas sistematiği Gazzâlî'nin zihnine öylesine hakim olmuştur ki bilginin hangi alanda olursa olsun ancak iki öncülün özel bir şekilde düzenlenmesi sonucu elde edilebileceğini iddia edecek duruma gelmiştir. Yine onun aynı sistematiği sûfîlerin "keşf"ine de uyguladığını ve keşfin özel bir yolla bir araya gelmiş iki asıl (temel) üzerine kurulduğunu savunduğunu görüyoruz. Birinci asıl, büyük öncüle karşılık gelir. Bu, "Allah'ın kıyamet gününe kadar seyrinin nasıl olacağını bildirdiği olayların nakşedildiği levh-i mahfuzun" aynasıdır şeklinde formüle edilir. İkinci asıl ise küçük öncül mesabesindedir. Bu her durum ve konuda gerçeğin belirdiği yer olan kalbin aynasıdır. "Keşf"in gerçekleşmesi için ise bu iki ayna arasındaki "örtünün kaldırılması" ve ikisi arasında doğrudan bağlantı sağlanması gereklidir. Bu ise kalbin aynasını cilalayarak levh-i mahfuzun karşısına koyan ve böylece ondaki "hakikatlerin" kalbin aynasında yansımasını sağlayan, mücahedeler ve riyazetler temeli üzerine kurulu özel bir yolla mümkün olur.

Gazzâlî bu işlemi, tek bir "asıl"ın "keşf" sahasında bile nasıl yeterli olmayacağını; bunun için "iki asıl" (iki ayna) ve bu ikisinin özel bir şekilde düzenlenmiş olması gerektiğini bir örnekle açıklıyor: "Meselâ bir insan ensesini aynada görmek istese aynayı yüzüne tuttuğunda ensesini göremez, ensesi tarafına tuttuğunda bu sefer de aynayı göremediğinden ne aynayı ne de ensesinin aynadaki aksini görebilir. Bu durumda birisi kafasının arkasında birisi de gözünün önüne olmak üzere iki aynaya ihtiyaç duyar. Böylece o insanın ensesinin görüntüsü kafasının arkasındaki aynaya yansır ve o aynadaki görüntü de gözünün önündeki aynaya yansıyarak gözün ensenin görüntüsünü görmesi sağlanır. Aynı şey gariplikler içeren ilimlerde de söz konusudur.[70]

Burada konu sûfî "keşf"in üzerine "burhânî" özelliğin giydirilmesiyle mi ilgilidir, yoksa mesele geçen bölümde gördüğümüz irfânî örneklemelerden biri olmaktan ileri gitmemekte midir?

Durum nasıl olursa olsun, ideolojik itkiler ve içgüdüsel yönelimler bir tarafa, buradaki genel özet Aristoteles'in bir "analiz" ve önceki kesin bilgilerden "i-

---

69 Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-müstakîm*, 79.

70 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Beyrut, Dâru'l-marife, tsz.), III, 14-19.

lim"in elde edilmesini sağlayan burhânî bir yol olmak üzere ortaya koyduğu ve mantık olarak isimlendirilen bu metot Gazzâlî tarafından güdük, bir çok problemin ve çelişkili görüşlerin kaynağı hâline gelmiş olan başka bir zihnî mekanizmanın, "gaibin şahide kıyası" mekanizmasının yerini alacak biçimsel zihnî bir mekanizmaya çevrilmiştir. Bu dönüşüm İbn Haldûn'un tabiriyle Kelâm ilmindeki "müteahhirîn yolundaki" (son dönem kelâmcıların yolundaki) "metodolojik" yönü temsil eder. Diğer taraftan, dünya görüşü ve kavramlar yönüne gelince bu yönü önümüzdeki bölümde göreceğimiz üzere İbn Sînâcı söylem temsil eder.

İkinci Bölüm

Vacib ve Mümkün - Nefs ve Meâd

–1–

Daha önceki bir çalışmamızda[1] Yunan felsefesi veya modern Avrupa felsefesinin aksine İslâm felsefesinin, neden "kendi tarihinin kesintisiz ve sürekli yenilenen bir okuması" olmadığını izah etmiştik. Bu kısmın girişinde gördüğümüz üzere Aristoteles, kendisinden önceki filozofların felsefelerini eleştirip aşmak suretiyle Yunan Felsefesini zirve noktasına ulaştırmıştı: Hepsini gözden geçirmiş, fakat onları metot ve bakış açısında aşarak düzenli-sistemli, muhtevaları bakımından önceki felsefeleri içinde barındıran bir felsefe meydana getirmişti. Bu anlamıyla, Aristoteles felsefesinin Yunan felsefesinin bütüncül bir "okuması" olduğunu söylüyoruz: Burada "okumak" yapı bozum (de-construction), yorum ve yeniden kurma (re-construction) demektir. Aynı şey yeni çağ Avrupa felsefesi için de söylenebilir. Descartes'la başlayıp Kant, Hegel, Husserl ve diğerleri tarafından devam ettirilen, kendi tarihinin sürekli olarak ve çeşitli eleştirel veya düşünceye dayalı söylemler yardımıyla tekrar tekrar okunması, her bir okumanın belli bir felsefî ekol temelinden (Descartescılık veya diğerleri) doğrudan veya dolaylı olarak hareket etmesi yoluyla yapılmıştır. Bütün bunlar gerek Yunan felsefesinin, gerekse Yeniçağ Batı felsefesinin hitap ettiği kitleye, çıkış noktaları, hedefleri ve genel çerçevesi bir, fakat canlı; görüş açılarını sürekli yenileyen, kendi içindeki farklı unsurların görüşlerini dikkate alan bir Dünya görüşü sunmasına imkân vermiştir.

Arap İslâm kültüründe ise durum farklıdır. Felsefe bu kültürde kendi özel tarihinin bir okuması olmayıp, başka bir felsefenin; Müslüman filozofların tanı-

---

[1] Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Nahnu ve't-türâs: Kırâetün muâsıratün fî türâsina'l-felsefî*, 2. bs. (Mağrib, ed-Dâru'l-beydâ, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî, 1982), Giriş, bend. 5-c, 44.

dığı şekliyle Yunan felsefesinin birbirinden bağımsız olan okumalarından oluştu: Sonradan gelen öncekini okumak suretiyle onu tamamlayıp aşmaya çalışmıyordu. Bilakis hepsi "tek" bir filozofu; Aristoteles'i, tanıdığı veya tanımak istediği şekliyle okuyordu. Hepsi Aristoteles'in "üstünlüğünü" kabul ediyor, onu saygı ve takdir hisleriyle anıyorlardı. Müslüman filozoflar metodu ilk muallim (Aristoteles)'den, önemli bir ekleme yapmaksızın ve tartışmaksızın alıp, yine onun tabiat ilmi (fizik) ile ilgili görüşlerini prensipleriyle, öncülleriyle ve sonuçlarıyla fazla bir ekleme veya değiştirme yapmaksızın kabul ettiler. Buna rağmen, her bir filozofun ortaya koyduğu dünya görüşü, Aristoteles'in ortaya koyduğu ve bu bölümün girişinde zikrettiğimiz dünya görüşünden, genel çizgisinden ve yapısından bağımsız bir kaç unsur dışında pek bir şey almamıştı. Bu unsurları da taşıdıkları anlamlar dışında münferit anlamlar yüklemek suretiyle almışlardı. Burada, özellikle İslâm dünyasının doğu kısmından bahsedersek, Aristotelesçi evren telakkisinin içeriğinin ve yönünün, hatta hareket noktalarının bile değiştiğini söyleyebiliriz.

Kindî İslâm inancının temel ilkelerini ve özellikle de "yoktan var etme" ilkesini koruyup İslâmî görüşü Aristoteles'in bilimleri ve kavramsal sisteminden yaptığı alıntılarla zenginleştirmeye çalışırken, Fârâbî'nin kurduğu metafizik yapı Kindî'nin yaklaşımının ne devamı, ne geliştirilmesi ve ne de aşılmasına yönelik bir çaba idi. Fârâbî'nin metafiziği, Harran'daki hocalarından öğrendiği Hermetik ilâhîyatla Platon'un erdemli devleti arasında yaptığı uzlaştırmadan ibaretti. Fakat bu devlet de Akademinin kurucusu Platon'un planladığı devlet değil Fârâbî'nin, İslâm toplumunun kendi dönemindeki şartları ve o toplumdaki değişimi sağlayan güçlerin hedefleri[2] ışığında okuduğu devlet idi. Dolayısıyla bu devlette en çok kendini hissettiren unsur İslâm toplumunun siyasî endişeleriydi.

İbn Sînâ ise Fârâbî sistemindeki Hermetik metafiziğin yapısını benimsemiş olmasına rağmen, bu yapıya dayandırdığı öte dünyacı (eskataloji) görüşü, ne Fârâbî'nin erdemli devletinin bir okuması (yorumu) ne de onun yeniden ele alınmasıydı. İbn Sînâ Hermetizm ile İsmailîlik ve onların propagandistleri aracılığıyla ilişki kurmuştu. Her ne kadar onlara siyasî olarak bağlanmayı reddettiyse de[3], onların öte dünya felsefesinin tamamını kabul etti. Bu "Kurtuluş" felsefesi birbirine bağlı iki konu etrafında dönüyordu, "nefs" ve "meâd" (ruh ve ruhun

---

2 Bu konuyla ilgili olarak bkz: Aynı eser içinde: *"Meşrûu kırâetin cedîdetin li felsefeti'l-Fârâbî es-siyâsiyyeti'd-dîniyye"* 1975 yılında Bağdat'ta yapılan Fârâbî Sempozyumuna sunulan bir tebliğ.

3 Burada şuna işaret etmek gerekir ki Fârâbî Harran'da Hıristiyan âlim Yuhanna İbn Haylan'dan ders almış; İbn Sînâ ise eğitimini İsmâilî dâîlerinin toplanma mekanı hâline gelen babasının evinde almıştı. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Câbirî, *A.g.e.* içinde: "İbn Sînâ ve felsefetühü'l-meşrıkiyye".

ölümden sonraki durumu). Böylece İbn Sînâcı yaklaşım Fârâbî'nin ilâhîyatıyla İsmailî eskatolojiyi bir araya getirdi. Ayrıca kendi döneminde İslâm düşüncesini, özellikle de kelâmcıları ve mutasavvıfları meşgul eden problemleri de yansıtıyordu. İşte İbn Sînâ'nın felsefesi bütün yönelim ve akımları meşgul eden konulara örtülü veya açık cevaplar veren bu eklektik (syncretic) felsefelerden[4] doğmuştur. Bu yüzden İslâm kültürü içindeki bütün unsurlar bir şekilde İbn Sînâ felsefesiyle irtibatlandırılmış, bu felsefe tartışmasız olarak İslâm âlemindeki kelâm, tasavvuf ve felsefenin "burhânî" formu ve dolayısıyla da burhânın İslâm kültüründeki "resmî" temsilcisi hâline gelmiştir. İbn Sînâcı "burhân"ı ayrıntılarıyla tanımadan önce Fârâbî'nin sistemini ve temel fikirlerini ele alarak ikinci muallim (:Fârâbî)'in "burhân"ı ile Şeyh er-Reis Ebû Ali İbn Sînâ'nın "burhân"ının nerede birleşip nerede ayrıldıklarını tespit etmeye çalışalım.

–2–

Eğer İbn Sînâ felsefesinin geneline bakarsak, bu felsefenin Fârâbî felsefesinin aynı anda hem devamı hem de bu felsefeden bir sapma olduğunu görürüz. Onun devamı olması, genel yapısını benimsediği için ondan farklılaşması ise bu yapıyı Fârâbî'den farklı bir yöne çevirmesinden dolayıdır. Bunu, bu yapının bazı yönlerine yoğunlaşıp bunları en son noktalarına kadar vardırarak yapmıştır. İbn Sînâ, Fârâbî'nin kendisi üzerindeki etkisini inkâr etmez. Bilakis Fârâbî'yi bu derece takdir ve yüceltme cümleleriyle öven yegâne "takipçi"dir. Aristoteles'in *Metafizik* kitabını anlamasını ona borçlu olduğunu itiraf etmesinin[5] yanında, Fârâbî'yi, Bağdat okuluna mensup diğer meşşaîlere[6] "nefs ve akıl" konusundaki "tereddüt ve anlayış kıtlıklarından" dolayı yönelttiği eleştirilerin dışında tutmuştur. Hatta onu Meşşaîlerin önde gelenlerinden İskender, Themistius, Yahya en-Nahvî gibi Aristoteles şârihi oldukları hâlde, "mantık üstadının" nefs ve nefsin ölümsüzlüğü konusundaki felsefesini anlamada zorlanan bu filozoflardan bile üstün sayar. İbn Sînâ şöyle der: "Fârâbî'ye gelince, düşüncesine büyük saygı duyulmalı, diğer

[4] Burada eklektik (telfik, syncrétisme) terimini felsefî anlamıyla: "Bazı görüşlerin eleştirel ruhtan yoksun ve tutarlı bir sistem seviyesine ulaşamayacak şekilde şu veya bu derecede mezcedilmesi" anlamıyla kullanıyorum. Uzlaştırma anlamındaki eklektiklik ise farklı felsefe sistemlerinden alınan görüşlerin sistemli bir şekilde bir araya getirilmesi demektir.

[5] Bkz. Hayat hikayesi, Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*; Zevzenî, *el-Muhtasar*, (Leipzig, 1903) ve İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, (Göttingen, 1884).

[6] Ayrıntılı bilgi için bkz. Câbirî, "İbn Sînâ ve felsefetühü'l-meşrıkiyye", *Nahnu ve't-türâs*'ın içinde.

insanlarla birlikte değerlendirilmemelidir. O öncekilerin neredeyse en üstünüdür."[7]

İbn Sînâ Fârâbî'nin kendisi üzerindeki etkisini itiraf etmesine ve onu olabildiğince övmesine rağmen, bu durum, bu bölümde göreceğimiz üzere, onun Fârâbî'nin felsefî sisteminin çizdiği sınırları aşmasına ve bu felsefeye tamamen farklı yönlerde içerik vermesine engel olmamıştır.

Fârâbî'nin sistemi, kainatın birliğini, nizamının güzelliğini[8] ve erdemli devletin bu nizama benzer şekilde kurulmasının zorunluluğunu vurgulamak gayesiyle "metafizik" ile "erdemli devlet"i birbirine sağlam ve zarif bir bağla bağlar. Böylece Fârâbî, hâdis olan ve dolayısıyla varlığı mümkün olan varlıklardan yola çıkıp **zorunlu varlığı (vâcibu'l-vücud)**, ispatlanmamış ve ispata da ihtiyaç duymayan bir konu olarak ortaya koyar. Çünkü bu konu aklın, varlığı zorunlu ve mümkün diye ikiye bölmesine ilişkindir. Yine Fârâbî İlk sebep gibi, varlığı da, Zorunlu var olan olarak ortaya koyar. Bu Zorunlu Varlık var olduğunda "varlığı insanın iradesine ve seçimine bağlı olmayan diğer varlıklar zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu varlıkların bazısı duyularla bazısı da aklî ispat yoluyla bilinir." Bunun gibi, hâdis varlıkların Vâcibu'l-vücud (Zorunlu Varlık) ile ilişkisi malulün illetiyle ilişkisi gibidir. Onun için ikisinin arasında bir üstünlük ilişkisi yoktur. Bu ilişki ise **feyz** yoluyla olur: Bir şeyin Vâcibu'l-vücud'dan meydana gelmesi onun varlığının başka bir şeyi meydana getirmek üzere feyz etmesiyle olur. Onun dışındaki şeylerin varlığı da onun varlığından feyz eder. Varlığı zorunlu olan şey tarife göre basit, tam ve bütün noksanlardan arınmış olduğuna göre var olmak için ne maddeye ne de başka bir şeye ihtiyaç duyar. Maddesi olmayan şey de, tanım gereği mufarık akıl (yanı saf aklî form) olduğuna göre bu durumda O'nun varlığından feyz eden şey de aynı şekilde O'nun gibi bir ve saf olan akıldır.[9]

İşte vâcibu'l-vücuddan feyz eden semavî (göksel) akıllar zincirinin başında bu İlk Akıl bulunur. Bu noktada kadim kozmoloji sistemi, mantığı ontolojiye dönüştürmek ve fizik alanla metafizik alanı, birinin diğerini tefsir etmesini ve tamamlamasını sağlayacak şekilde mezcetmek üzere devreye girer.[10] Böylece İlk Aklın, kendi zatını ve kendisini meydana getiren ilkeyi (:Vâcibu'l-vücud, Allah)

---

7 Bkz. Kiyâ'ya yazdığı mektup; Abdurrahmân Bedevî, *Aristo inde'l-Arab* içinde (Kahire, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1947).

8 Fârâbî'nin sistemini anlatmak üzere buraya koyduğumuz bu dört sayfadaki alıntı *Nahnu ve't-türâs*'ın 1. kısmından alınmıştır.

9 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıle*, Nşr. Albert Nadir, (Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, 1959) ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, diğer ismiyle; *Mebâdiu'l-mevcûdât*, Nşr. Fevzî Mıtrî Neccâr (Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, 1964), Bölüm 1.

10 Aşağıdaki dipnota bakınız.

akletmesi sonucunda, bu akılda çokluk meydana gelir ve bu itibarî çokluktan da ontolojik düzeyde çokluk meydana gelir. Dolayısıyla da "bir'den yalnız bir çıkar" ilkesi aşılmış olur. Bu ilke yüzünden gündeme gelen yaratma probleminin; birliğin temel hakikatini teşkil eden "Tanrı'dan çoklu âlemin nasıl meydana geldiği" probleminin aşılması için feyz görüşüne ihtiyaç olmuştur. Bu ilk aklın kendi zatını akletmesi sonucunda ondan bir **semavî küre** (:felek), **cirm** (cisim, madde) ve **nefs,** bir defada, nefsin feleğin cirminin ilkesi, yani hareket ettiricisi olmasıyla feyz ederler. Daha sonra göreceğimiz üzere İbn Sînâ işin bu bölümünde Fârâbî'den farklı düşünür. Diğer taraftan bu akıl kendi ilkesini yani vâcibu'l-vücudu düşünür (idrak eder), bu idrak sonucu ondan ikinci bir akıl feyz eder, bu ikinci akıl kendi özünü düşünür ve ondan başka bir semavî küre, bir cirm ve bir nefs feyz eder. Kendi ilkesini düşünmesiyle de ondan üçüncü bir akıl meydana gelir. Bu sudur zinciri birbiri ardınca onuncu akla kadar gelen akıllar ve onlara tekabül eden birinci sema (en uzak gök), sabit yıldızlar küresi (göğü), Zuhal (Satürn), Müşteri (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Utarit (Merkür) ve Ay küreleri meydan gelinceye kadar devam eder. Bu onuncu akılda[11] "özünde akıllar ve akledilenler olan mufarık varlıkların suduru" sona erer. Ay küresiyle de "tabiatı gereği dairesel hareket yapan semavî cisimler" sona ererler. Bunların yerine onuncu akıldan artık dünyevî nefisler ve bütün cisimler için ortak olan heyulâ (ana madde) meydana gelir. Bu heyulâ, feleklerin etkisiyle değişime uğrayarak dört unsuru (ateş, hava, su ve toprak) oluşturur. Bu dört unsurdan da yeryüzündeki cisimler meydana gelirler. Bu şekilde bir cisim oluşur oluşmaz onuncu akıl bu cisme uygun olan formu meydana getirerek o cisme bu formu giydirir (Bu yüzden bu akla formların vericisi veya "faal akıl" denir). Böylece bu cisim bir şekil kazanarak yeryüzü varlıklarından biri olur.

Öyleyse bütün yeryüzü varlıkları suret (form, şekil) ve madde'den oluşur. Bir yeryüzü varlığı olarak insanın maddesi bedeni ve sureti de nefsi (ruhu)dir. Cisim rahimde ruhu kabul etmeye hazır hâle gelince, formların vericisi (vâhibü's-suver) olan faal akıldan ruh sudur eder. İnsan ruhu belli güçlere sahiptir. Bunlardan beslenme, büyüme ve üreme güçleri bitkiler, hayvanlar ve insanda ortaktırlar. Arzu güçleri (şehvet ve gazap) ise sadece hayvanlar ve insan

[11] Eğer Vâcibu'l-vücudu aralarından çıkarırsak Semavî Akıllar on tane olurlar. Fakat onu akıllar zincirinin başlangıcı sayarsak bu durumda sayıları on bir olur. Fârâbî de *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıle*'da aynı şeyi yapmıştır. Feleklerin sayısının on olarak kabulü Pythagorasçılara kadar gider. Onlara göre on sayısının özel bir önemi vardır. On sayısı tam (mükemmel) sayıdır ve Âlem nizamının kâmil olması için de feleklerinin sayısı on olmalıdır. Aristoteles onlarla ilgili bilgi vermiştir. Ayrıca Afrodisiaslı İskender de bu fikirlerini şerh etmiştir. bkz: Piére Duhem, *Le systéme du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, (Paris, Herman, 1954), I, 16.

için söz konusudur. İdrak güçlerinden olan duyu ve hayal güçleri insan ve hayvanda ortak, düşünme gücüyse sadece insana özgüdür. Güçlerin çeşitliliğine ve fonksiyonlarının çokluğuna rağmen nefs daima tek kalır. Nefsin hakikati insanda natıka (düşünme) gücüyle mükemmelliğe ulaşır. Diğer taraftan nefsin bütün güçleri bedene bağlı olup ondan ayrılamazlar. **Nefs bu güçlerden oluştuğu için bedenin formudur.** Bundan dolayı varlığı bedenin varlığına bağlıdır. Aşağıda göreceğimiz üzere İbn Sînâ bu görüşün tam tersini savunur ve kendi "özel" felsefesini, nefsin cevherliği ve bedenden bağımsızlığı üzerine bina eder. Diğer taraftan Fârâbî, düşünce kuvvetlerine, yani akla özel bir önem verir. Özellikle de üç ayrı mertebeye ayırdığı nazarî aklı dikkate alır. Bu mertebeler:

- **Heyulânî akıl: Bilkuvve (potansiyel, güç hâlindeki) akıl da denir.** "Bu bir tür nefs veya nefsin bir parçası veya kuvvetlerinden biri, veya zatı eşyanın mahiyetlerini ve formlarını maddelerinden soyutlayarak kavramlaştırmak üzere hazırlanmış bir şeydir."

- **Bilfiil akıl:** Bu, heyulânî aklın maddeden bir takım makulleri (formları) çıkarması sonucu oluşan akıldır. Bu makuller bu akıl sayesinde bilkuvve makul iken bilfiil hâle getirilmişlerdir.

- **Müstefâd akıl:** Kendisi aracılığıyla makullerin maddeden soyutlama yoluyla elde edildiği bilfiil akıldır. Böylece bu akıl maddeden tamamıyla soyutlanan makulleri, yani mücerret suretler adını verdiğimiz semavî akılları idrak edebilecek hâle gelir. Bu müstefad akıl mertebesi, insan aklının ulaşabileceği en yüksek mertebedir. Bu mertebede "artık bu akılla faal akıl arasında hiç bir engel kalmaz ve bu akıl makulleri faal akıldan doğrudan alabilecek hâle gelir."[12]

Bu mertebe Filozofun mertebesi olup Peygamberin mertebesine denk, hatta daha yüksektir. **Çünkü filozof faal akıldan hakikatleri kendi aklıyla alırken peygamber bu hakikatleri muhayyilesi (hayal gücü) yoluyla elde eder.** faal aklın filozofun aklına verdiği (ilka ettiği) veya Peygamberin Allah'tan hayal gücüyle aldığı bu akıldır: Böylelikle "Şanı yüce Allah insana faal akıl aracılığıyla vahyeder. Yüce Allah'tan faal akla feyz eden şeyi, faal akıl da müstefad akıl aracılığıyla önce münfail (edilgen) aklına, sonra da hayal gücüne aktarır. Münfail akla feyz etmesiyle kişi hakîm, filozof ve mükemmel akıl sahibi olurken, hayal gücüne feyz etmesiyle de kişi bu dünyada ve öte dünyada olacakları bildirip uyaran Peygamber olur... Bu insan, insanlığın en yüksek derecelerinde olup en yüksek mutluluk seviyesine ulaşmıştır."[13] (Fârâbî, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi

---

[12] Fârâbî, *Risâle fi'l-akl.*
[13] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıle*, 104.

geçen bölümde ilimlerin ve bilgilerimizin oluşumunu analiz etmek yoluyla belirlemişken bu yolla da bu ilişkiyi bilgi teorisi seviyesinde düzenlemektedir.)

Böylelikle Fârâbî mutluluğu aklî bilgiye bağlar. İnsan nefsi bu bilgiyle kendi gerçekliğini tamamlayıp var olmak için maddeye ihtiyaç duymayacak hâle gelir. Sonunda da maddeden bağımsızlaşır, yani ne idrak etmek için bir organa ne de idrak etmek istediği formun maddesine ihtiyaç duyar. Buna göre mutluluk, nefsin aklî bilgi aracılığıyla "maddeden ayrı olan cevherlerden biri hâline gelmesi ve bu hâlde sonsuza kadar kalmasıdır. Fakat bu nefsin derecesi faal aklın altındadır." Çünkü faal akıl tabiatı icabı ruhanî bir cevher iken, nefs bu özelliği ilim ve bilgiyle kazanır. "Eğer ... kendi gerçekliğini tamamlayamaz ve ona mükemmelliğini veren aklî fiilleri de yapmazsa, bu güçleri potansiyel hâlinde kalır ve aynı görme özelliğinin kullanılmamasından dolayı hiçbir işe yaramaması durumundaki hâli gibi olur."[14]

İşte Fârâbî'ye göre mutluluk budur. Bu mutluluğun yolu da gördüğümüz gibi akıl ve nefsin kendi hakikatini, varlıkların varoluş ilkelerini, âlemdeki nizamı, mufârık akılları vb. içeren teorik bilgiler yoluyla tamamlamasıdır. İbn Sînâ ise ileride göreceğimiz üzere mutluluğu nefsin bedenden kurtulmasıyla elde ettiği lezzete bağlar. Fârâbî mutluluğun gerçekleşmesi için başka bir unsurun da mevcut olmasını şart koşarken İbn Sînâ ayrı unsurdan bahsetmez. Bu unsur insanın toplumsal doğasıdır. Erdemli bir toplum içinde yaşamadıkça insanın mutlu olması mümkün değildir. Çünkü "her insan yaratılışı gereği en mükemmel durumuna ulaşmak için tek başına gerçekleştiremeyeceği bir çok faaliyette bulunmak zorundadır. Bunun için bu faaliyetlerin bir bölümünü paylaşabileceği insanlardan oluşan bir topluma ihtiyacı vardır. Bu toplumun bütün fertleri için bu durum geçerlidir. Bu yüzden insanın mükemmelliğe ulaşması ancak birbirleriyle yardımlaşan çok sayıda insanın bir araya gelmesiyle mümkündür. (...) En üstün iyilik ve en yüce mükemmellik devlette gerçekleşir. (...) İnsanların içinde mutluluğa ulaştıracak eylemlerde yardımlaşmak üzere bir araya geldikleri devlet de erdemli devlettir."[15] Başka bir ifadeyle "mutluluğun sağlanması, kötülüklerin devletler ve milletlerden uzaklaştırılmasıyla mümkün olur. Sadece iradeli kötülüklerin değil doğal kötülüklerin de ortadan kalkması, bunların yerine doğal ve iradeli iyiliklerin gelmesi gerekir."

Devletler bu şekilde nasıl erdemli olabilirler acaba?

Bu durum ancak devletin düzeninin, kendisini oluşturan unsurların birbirine bağlılığı ve bütün bölümlerinin belli bir düzenle aşamalı olarak sıralanması ba-

---

[14] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, diğer adıyla; *Mebâdiu'l-mevcûdât*, 27.

[15] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıle*, 16-17

kımından Evrendeki düzenin bütününü aynen yansıtması durumunda mümkündür. Devletin erdemli olması ancak "bölümlerinin birbiriyle uyum içinde olması ve bazıları daha önde, bazıları da daha geride olmak üzere düzenlenmesiyle mümkündür". Bu sayede "tabiî varlıklara benzerler. Bunların mertebeleri de ilk varlıktan başlayarak ilk maddeye ve unsurlara kadar inen varlıklara benzerler: Bu devletin unsurlarının birbirleriyle bağlantıları ve uyumları da varlıkların birbirleriyle bağlantı ve uyumları gibidir. Bu devletin yöneticisi ise bütün varlıkların varoluş sebebi olan ilk sebebe benzer."[16] Öyleyse, varlıkların mertebelerini bilmek sadece ferdin mutluluğunu sağlamak için zorunlu değil, aynı zamanda mutluluğun diğer bir şartı olan ve düzeninde âlemdeki düzeni örnek alan erdemli devletin kurulması için de zorunlu bir şarttır. Bu yüzden Fârâbî'nin sistemi erdemli devletin ideal örneğini sunmak üzere düzenlenmiştir. Bu örnek, sisteminde ve kendisini oluşturan cüzlerinin ilişkilerinde insanoğlunun ulaşabileceği en yüce akıl mertebelerinin özelliklerini yansıttığı akıl devleti idealidir.

Şüphesiz ki devletteki her ferdin bu akıl seviyesine ulaşması mümkün değildir. Öyleyse elit tabakanın azınlığı teşkil ettiği bir toplumdan bu tür bir devletin meydana getirilebilmesi nasıl mümkün olur?

Fârâbî'nin sistemi cevabı kendi içinden verir. Bu sistemin belli bir topluma, bir erdemli devlet modeli sunması amaçlanmıştı. Bu toplum da Fârâbî için, dönemindeki Arap-İslâm toplumuydu. O toplum ki, dinin öğrettikleriyle aklın ortaya koyduğu hakikatler arasındaki uyumsuzluktan (bu uyumsuzluğu fakihler ve toplumdaki otorite sahipleri görüyorlardı) doğan fikrî, toplumsal ve siyasal gerginlikler yaşıyordu. En azından bir kısmına göre böyle idi. Daha önce de işaret edildiği gibi, filozof edilgen aklı aracılığıyla faal akıldan varlıkların hakikatlerini, sebepleri ve ilişkileriyle beraber alırken, peygamber hayal gücünün yardımıyla aynı hakikatleri çoğunlukla yine faal akıldan semboller ve kıssalar biçiminde alır. Öyleyse dinde semboller biçiminde olan şeyler, felsefede dinin bildirdiği tek tek bütün hakikatleri tamamen içeren küllî (evrensel) hakikatler biçiminde ifade edilirler. Buna göre "felsefe, faziletli dinin ihtiva ettiği hakikatlerin delillerini sağlayan şeydir". Bunun sebebi "bütün üstün dinlerin amelî felsefedeki küllî kanunlar altında yer almasıdır". Bu aynı "dinde delili olmaksızın benimsenen nazarî görüşlerin bu delilleri nazarî felsefede bulması gibidir".[17]

İşte bu genel hatları itibarıyla Fârâbî'nin sistemidir. Bu sistemi genel hatlarıyla ortaya koymak suretiyle "İbn Sînâ'nın" sisteminin gizli yanlarına nüfuz edebilmeyi hedefledik. İbn Sînâ'nın sistemi Fârâbî'nin Erdemli devlet projesini

---

16 *A.g.e.*

17 Fârâbî, *el-Mille*, Nşr. Muhsin Mehdî, (Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1967), 47.

geri plana itmiş ve **bu proje yetim kalmış, hiçbir İslâm düşünürü tarafından yeniden ele alınmamıştır.** Buna karşılık özellikle İslâm dünyasının doğusundaki herkes, kendi döneminde ve sonraki asırlarda İslâm düşüncesinin farklı yönelimlerine "burhânî" bir kalıp sunduğu için İbn Sînâcılıkla bağlantı kurmuştur. Öyleyse İbn Sînâcı "delilleri" daha ayrıntılı olarak ele alalım.

–3–

İbn Sînâcılığı eklektik bir felsefe ekolü olarak tebarüz etmesi özelliği ile ele alırsak bu ekolün iki temel düşünce eksenine sahip olduğunu görürüz: Birincisi Allah-âlem ilişkisini merkeze alır ve **kelâmî problemlerle** uğraşır. İkincisi ise insanın semavî âlem ile ilişkisi üzerine olup **meşrıkî-irfânî yönelimi** yansıtır. Öncelikle İbn Sînâ'nın kelâm ilâhîyatının "delillerini" içeren ilk düşünce eksenini ele alalım.

Zihnî varlık ve görünür varlık: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinden anlaşıldığına göre, kelâma dayalı ilâhîyatını bina ederken "varlık" kavramını irdelemekle işe başlar ve en başta varlıkların iki sınıf olduğunu tespit eder: Duyularla idrak edebilen varlıklar ve sadece akıl yoluyla idrak edebilen varlıklar. Meselâ Zeyd isimli herhangi bir "insan"ı ele alırsak, bu insan duyuları olan, bir mekan işgal eden, zaman içinde yer alan, duyular aracılığıyla idrak edebilen, azlık-çokluk, nasıllık vb. hâl ve sıfatlara sahip bir varlıktır. Fakat "insan" sadece şu veya bu şahıs değil, Zeyd'de, Amr'da ve diğer bütün insanlarda ortak olan küllî bir anlamdır. Bu küllî mananın duyular tarafından kavranabilecek, nefs dışında bir varlığı yoktur. Onun varlığı zihnî bir varlık olup sadece akıl yoluyla kavranabilir. Fakat küllîlerin bu zihnî varlığının Platon'un "ideaları" ile aynı şey olduğu sanılmamalıdır. İbn Sînâ küllîlerin Platon'un iddia ettiği türden reel ve somut varlıklar olduğunu kabul etmez. Ona göre genel kavramların ancak akılda varlığı söz konusudur. İbn Sînâ şöyle der: "(Dış) varlıkta genel küllîler yoktur. Genel küllîlerin varlığı sadece akıldadır". Bu küllî'nin akılda varlığı olması onun "akıldaki form olup Bir'e bilfiil ve bilkuvve olarak sadece bir nispetinin olması anlamına gelir."[18]

Bu durumda varlıklar iki sınıfa ayrılabilir: Duyularla kavranan varlıklar ve sadece akılla kavranabilen varlıklar. Başka bir ifadeyle iki türlü varlık vardır. Görünen varlık (duyularla bilinen) ve zihindeki varlık (akılla bilinen: makul). Eğer her görünen varlık, idrak edildikten sonra zihinde varlık hâline geliyorsa bunun tersi doğru olamaz. Çünkü zihindeki varlık tasavvur edilen bir manadır. "Sadece

[18] Ebû Alî Hüseyin b. Abdullâh İbn Sînâ, *Necat*, gözden gçr. Mâcid Fahrî, (Beyrut, Dâru'l-âfâk, 1975), 257.

tasavvur edilen bir mananın varlık alanında karşılığı olması söz konusu değildir. Meselâ geometri kitaplarındaki bir çok şekil, var olmaları imkân dahilinde olsa da aslında sadece zihinde mevcut olan varlıklardır. Aynı şekilde anlamlarının varlık alanına çıkması mümkün olmayan kavramlar vardır. Meselâ "halâ" (boşluk) kelimesinin kavramı, sonsuz kavramı gibi. Var olmaları imkânsız olmasına rağmen bu kelimelerin kavramları tasavvur edilebilir. Tasavvur edilemeselerdi var olmadıkları da söylenemezdi. Çünkü tasavvur edilemeyen bir şey için var olma veya var olmama şeklinde bir hüküm verilemez.[19]

Mahiyet ve vücut (varlık): Varlığın ilk olarak görünürde varlık ve zihinde varlık olmak üzere ikiye ayrılması mahiyet ve vücut ilişkisini gündeme getirir. İbn Sînâ, bu ikisini birbirinden ayırmayan Aristoteles'in aksine, mahiyet ve vücudun birbirinden farklı olduğunu savunur. İbn Sînâ mahiyetin varlıktan farklı olduğunu düşünür, çünkü "her şeyin kendine has bir hakikati vardır ve buna o şeyin mahiyeti denir. Malumdur ki her şeyin kendisine has hakikati, ispata bağlı olan varlık gibi bir şey değildir. Çünkü eğer şu şeyin hakikati vardır, bu hakikat ya görünürde ya nefislerde (zihinde) ya da ikisini de kapsayan mutlak anlamda vardır dersen, bu şeyin anlaşılır muhassal bir manası olur."[20] Bu demektir ki biz bir şeyi var olup olmadığını dikkate almaksızın mahiyetiyle tasavvur ederiz. Çünkü varlık ne bir şeyin mahiyeti, ne de varlık dışında mahiyeti olan şeylerin mahiyetlerinin bir parçasıdır.[21] Başka bir ifadeyle varlık, farklı mahiyetlere sahip şeylerin sıfatı olup onlara yüklem olurken, onların mahiyetlerinin oluşmasının dışındadır. Mahiyet yaratılmıştır, dediğimizde, İbn Sînâ'ya göre bu, mahiyetin mahiyet olarak yaratılmış olması anlamına gelmez, "aksine, varlığın ona bağlı olması anlamında kullanılır: Eğer mahiyet, mahiyet olması açısından ele alınırsa, başlangıçtan beri mahiyetle varlığın bir araya gelmesiyle var olan bir şey değildir. Aksine varlık daha sonradan mahiyete katılan bir şeydir.[22]

Bu, mahiyetin varlıktan daha önce olduğu anlamına gelir mi acaba?

Varlığın mahiyete ilave bir şey, "ona eklenen bir şey" olduğu sözü mahiyetin varlıktan önce olduğu anlamına gelir. Bu görüş İbn Sînâ'nın bakış açısına göre doğrudur, fakat bu durum sadece zihnî tasavvur düzeyinde söz konusudur. Gö-

---

19 Ebû Alî Hüseyin b. Abdullâh İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrıkiyyîn*, Takdim: Şükrü Neccâr, (Beyrut, Dâru'l-hadâse, 1982), 64.

20 Ebû Alî Hüseyin b. Abdullâh İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: İlâhîyat, Takdim: İbrâhîm Medkûr, Nşr. Anavâtî ve Saîd Zâyid, (Kahire, el-Hey'etü'l-âmme li şuûni'l-metâbii'l-emiriyye, 1960), 295.

21 Ebû Alî Hüseyin b. Abdullâh İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, şerh: Nasîruddîn Tûsî, Tahkik: Süleymân Dünyâ, Silsiletü zehâiri'l-Arab: 22, (Kahire, Dâru'l-maârif, 1958-1968), IV, 59.

22 Ebû Alî Hüseyin b. Abdullâh İbn Sînâ, *Şerhu Esulucya*, Abdurrahmân Bedevî'nin, *Aristo inde'l-Arab*'ı içinde, (Kahire, Mektebetü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1947), 61.

rünür âlemde, yani somut gerçeklik dünyasında ise bu ikisinden birinin diğerine önceliğinden söz etmek mümkün değildir. Görünen (müşahhas) bir şeyde varlık ve mahiyetin birbirinden ayrılması veya farklılaşması söz konusu olmayıp, bu ikisi tek bir öz oluştururlar. Bu yüzden bir şeyin **mahiyetiyle hüviyeti** birbirinden ayrı değerlendirilir. Bir şeyin mahiyeti onun zihnî varlığıdır. Onun hüviyeti ise dış varlığı (somut varlığı)dır. Binaenaleyh bir şeyin hüviyeti yönünden, yani dış dünyada meydana gelmesi açısından varlığı, o şeyle ilgili bilgimizden daha öncedir. Çünkü bir şeyle ilgili olarak bize ulaşan ilk veri, o şeyin dış dünyadaki varlığıdır. Daha sonra o şeyin hakikatini, yani mahiyetini kavrarız. Ama eğer bir şeyi önce dış dünyada bir varlığı olup olmadığını dikkate almaksızın bir fikir veya bir tasavvur gibi sadece zihindeki varlığı yönünden ele alıp daha sonra kendi mahiyetinden yola çıkarak onun dış dünyada var olması mümkün müdür yoksa imkânsız mıdır diye araştırmaya kalkarsak, bu durumda bizim bilgimize göre o şeyin mahiyeti varlığından önce gelir. Öyleyse varlıkla mahiyetin öncelik sonralık açısından yer değiştirmesi sadece zihinde söz konusudur. Fakat bu durum bütün varlıklar için geçerli midir? Başka bir ifadeyle bütün varlıklar, bizim mahiyetleriyle varlıkları arasında ayrım yapmamızı sağlayacak şekilde "imkân" dairesi içinde midirler? Bu soru bizi zorunlu olarak başka bir varlık sınıflamasına götürüyor.

Vacib (zorunlu) ve mümkün: İbn Sînâ varlık başlığı altındaki bütün konuların akılda iki kısma ayrıldığını belirtir: Birinci kısım kendisi dışındaki her şeyden bağımsız olarak kendi zatında kabul edilen kısım, ki buna Vâcibu'l-vücud (Zorunlu Varlık) diyoruz. Onun Zorunlu Varlık olması demek, yokluğunun düşünülmesinin imkânsız olması demektir. Diğer kısım ise varlığı veya yokluğunun düşünülmesi imkânsızlık veya çelişki yaratmayan varlıkla ilgilidir. Bu kısma mümkinu'l-vücud (mümkün varlık) ismi verilir. Bu varlığın var olmasında veya yok olmasında bir zorunluluk yoktur. Bu sınıflamaya "varlığı imkânsız" olan girmez. Çünkü bu tür için varlık sıfatı kullanılmaz.[23]

Vâcibu'l-vücud (Zorunlu Varlık) kavramını ele alalım: Yukarıda, bu varlığın yokluğunun düşünülmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştik. Şimdi şu soruyu sormak gerekiyor: Bu imkânsızlık, onun kendisinden zorunlu olarak mı çıkıyor, yoksa başka bir şeyden dolayı mı söz konusu? Eğer onun yokluğunun imkânsızlığı, kendi zatından dolayı ise varlığının zorunlu olmasının sebebi kendisi olacaktır. Bu durumda ona **Vâcibu'l-vücud bi Zatihi (Kendinde Zorunlu Varlık)** denir. Fakat eğer yokluğunun düşünülmesinin imkânsız olmasının sebebi kendi zatından başka bir şeyle ilgiliyse, meselâ ikiyle ikinin toplamının dört

---

[23] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 19, *en-Necat*, 261.

olmasının imkânsız olması gibi bir durumda veya pamuğun ateşe tutulmasına rağmen yanmamasının imkânsız olması gibi durumlarda, bu varlığın varolması kendi zatı nedeniyle değil de kendi dışında başka bir etken sebebiyledir. Bu yüzden buna **Vâcibu'l-vücud bi gayrihi (kendisi dışındaki bir etkenden dolayı varlığı zorunlu olan)** denir. Açıktır ki aynı şeyin hem Vâcibu'l-vücud bi Zatihi (kendinde Zorunlu Varlık) ve hem de Vâcibu'l-vücud bi gayrihi olması mümkün değildir. Çünkü dış etken kaldırıldığında o varlık ya zorunlu olarak kalır ya da kalmaz. Eğer zorunlu varlık olma özelliği devam ediyorsa o varlık Vâcibu'l-vücud bi Zatihidir (Kendinde Zorunlu Varlık). Eğer bu özellik devam etmiyorsa bu, o varlığın kendinde Zorunlu Varlık değil, kendi dışında bir nedene bağlı olarak Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-vücud bi gayrihi) olduğu anlamına gelir.

Diğer taraftan Vâcibu'l-vücud bi gayrihi bu hâle gelmeden önce kendi zatında mümkündür. Çünkü kendi dışındaki bir nedenden dolayı zorunlu olan varlığın zorunluluğu bir bağıntıya veya ilgiye tâbidir. Dolayısıyla o şeyin özüyle ilgili değildir. Çünkü zatın dikkate alınması ya varlığın zorunluluğunu gerektirir -ki bu kendi dışında bir nedenden dolayı zorunlu olan varlık için mümkün değildir- ya da varlığın imkânsızlığını gerektirir -ki bu da mümkün değildir. Bunun sebebi, varlığı kendinden kaynaklanmayan her şeyin bir başka şeyden var olmasının mümkün olmamasıdır. Bu durumda mümkün varlığın mümkün olmasından başka bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla kendi dışındaki bir nedenden ötürü Vâcibu'l-vücud (Zorunlu Varlık) olan her şey, kendinde mümkün varlık (mümkinu'l-vücud bizatihi) olur.[24]

Eğer daha önce açıkladığımız üzere mahiyetle vücut (varlık) arasındaki farklılığı dikkate alırsak, mümkün olan varlığın salt mahiyet olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü bu varlıkta göz önüne alınan şey bu varlığın diğer şeylerle bağlantısı veya nispeti değil, o şeyin kendi varlığıdır. Kendinde Zorunlu Varlık ise ancak varolan olarak tasavvur edilir. Onun varlığı zorunludur. Dolayısıyla onda mahiyetle varlık (vücut) arasında bir farklılık yoktur. Onun mahiyeti varlığı, varlığı mahiyetidir: O varlığını kendi dışında bir şeyden almaz, böylece varlık onun mahiyetine katılan bir şey olmaz. Mahiyeti de onun varlığı için bir sebep olamaz, "çünkü sebep varlıktan önce gelir, kendinde Zorunlu Varlık için ise varlıktan önce bir varlık olması mümkün değildir".[25] Öyleyse Zorunlu Varlık için varlık ve mahiyet arasında bir ayrım veya farklılık söz konusu olamaz. "Kendinde mümkün olup, kendi dışındaki bir şeye göre zorunlu olan varlık" için ise durum farklıdır: "O bir taraftan kendi zatında mümkün, yani mahza (salt) mahiyettir; diğer taraftan ise vacib bigayrihi (kendi dışındaki bir şey dola-

[24] İbn Sînâ, *Necat*, 262.
[25] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 34.

yısıyla zorunlu), yani meydana getirilmiş herhangi bir varlıktır. Dolayısıyla, daha önce açıkladığımız üzere, ondaki mahiyet ve varlık farklı şeylerdir.

Zorunlu Varlığın ispatı: Yukarıda açıklandığı üzere varlık fikrinin düşünülmesi yoluyla "Zorunlu Varlık" fikrine ulaşmamız mümkündür: Şimdi bir adım daha atarak İbn Sînâ'yla beraber şöyle diyebiliriz: Mümkün varlık, sadece imkân alanında olduğuna göre, varlığı yokluğundan daha olası değildir. Binaenaleyh, bu durumlardan birinin vuku bulması, bir şeyin varlığından veya yokluğundan dolayıdır. Dolayısıyla her mümkün olan şeyin varlığı kendi dışındaki bir nedene bağlıdır. Bu dış neden ya zorunludur ya da mümkündür. Zorunlu ise bu zaten hedeflenen şeydir. Eğer mümkünse, o da var olmak için başka bir şeye muhtaçtır. Bu suretle zincirleme olarak sonlu veya sonsuz bir çok imkân karşısında buluruz kendimizi. Bu mümkünler topluluğu ya kendinde zorunlu ya da kendinde mümkündür ki, kendinde zorunlu olmaları mümkün değildir; çünkü bu topluluğun her bir teki mümkündür. Açıktır ki Zorunlu Varlık, mümkün varlıklara dayanmaz ve onlardan oluşmaz. Öyleyse geriye bu mümkünler grubunun kendinde mümkün olmaları durumu kalıyor. Bu durumda bunların kendilerine varlık verecek bir şeye muhtaç olması gerekir. Bu ilke, ya bu mümkünlerin dışında, ya da içinde olacaktır. Eğer dışında olursa burada bir problem yoktur. Ama eğer içinde olursa bu, bunlardan birinin zorunlu olduğu anlamına gelir ki bu da mümkün değildir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere her bir tekinin varlığı mümkündür. Öyleyse onların dışında olması durumundan başka bir durum söz konusu değildir, ki arzu edilen de budur.[26]

Zorunlu Varlığın Birliği (Vahdaniyet): Zorunlu Varlığın mümkünler dışındaki varlığı sabit olduğuna göre, onun varlıkta olması (taayyünü) gereklidir. Çünkü varlığa gelmemiş Zorunlu Varlığın kendisinden başka bir şeyin illeti olması da mümkün değildir. Zaten varlığa gelmemiş bir şeyin de zihin dışında varlığı yoktur. Zihin dışında var olmayan bir şeyin de başka bir şeyi meydana getirmesi söz konusu olamaz. Zorunlu varlığın taayyünü ise ya sadece kendisinin Zorunlu Varlık olması dolayısıyla olur -ki bu durumda kendisinden başka Zorunlu Varlık yoktur ve bizim ulaşmak istediğimiz sonuç da budur -ya da belirlenmesi Zorunlu Varlık olması dışında başka bir sebepten dolayıdır. Bu ise imkânsızdır, çünkü bu durumda belirlenmiş Zorunlu Varlık bu durumunu kendisinden başka bir şeye borçlu olacaktır. Başka bir ifadeyle: "Zorunlu varlığın türünün onun zatından başka bir şey olması doğru değildir. Bunun sebebi onun bizzat türünün varlığının ya o türün kendisi tarafından gerektirilmesi, ya da tür tarafından gerektirilmeyip bir illetle gerektirilmesidir. Eğer onun türünün anla-

[26] *A.g.e.*, 20-27; *en-Necat*, 271-272.

mı, sadece ona ait olan türün anlamının aynısıysa ve bu bir illete bağlı olarak oluyor ise bu durumda, eksik illetli olup Zorunlu Varlık olmaz."[27] Kendinde Zorunlu Varlık düşüncesi bu varlığın bir ortağı olmadığı anlamına gelir. Çünkü birbirinden farklı olan iki şeyin oluşturduğu düalist ilişkide ya biri diğerinden zaman bakımından öncedir ya da bir sebeplilik ilişkisi vardır. Zorunlu Varlık kavramı ise düalist veya farklı olma ilişkisine ne zamansal öncelik bakımından ne de başka bir bakımdan sokulmayı kabul etmez. Çünkü varlığının zorunluluğu onun mahiyetidir. Dolayısıyla eğer iki Zorunlu Varlık olduğunu farz edersek her ikisi de birbirinin aynı, her ikisinin mahiyetleri de Zorunlu Varlık hüviyetinde oldukları için mahiyetleri de aynı olacaktır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık eşi, benzeri ve zıddı da olmayan tek bir varlıktır.[28]

Ayrıca kendinde Zorunlu Varlık, zatı gereği prensiplerin madde ve suret şeklinde veya başka şekillerde birleşmesinden meydana gelmez. Çünkü bu durumda olan her şeyin her bir cüz'ü hem diğer cüzden hem de ikisinin toplamından farklıdır. Böylece her bir cüz'ün münferit (bağımsız) bir varlığı olur. Fakat bu ikisinden meydana gelen şeyin varlığı bunlardan farklı olur. Bu durumda da ne bu cüzlerin toplamının ne de tek tek cüzlerin Zorunlu Varlık olması mümkün olmaz. Eğer bu cüzlerin varlıktaki bütünlüğü terk etmesi ve bütünlüğün de cüzleri terk etmesi mümkün değilse, her birinin varlığı diğerine bağlı olup bu durumda hiç biri diğerinden zatı gereği önce olmaz. Dolayısıyla hiç biri Zorunlu Varlık olamaz. Yani Zorunlu Varlık basit olup terkibi (karışım ve çokluğu) kabul etmez. O ne cisimdir ne de cisimde bir maddedir. Ne surettir, ne akledilir bir suretin akledilir bir maddesidir, ne de akledilir bir maddedeki akledilir bir surettir. Ne kemmiyet, ne mebadi (keyfiyet) ne de tanımı açısından bölünebilir bir şeydir. O bu üç yönden Zorunlu Varlıktır.[29] O her yönden Zorunlu Varlıktır. Çünkü eğer bir yönden Zorunlu Varlık olsaydı, bir zorunluluğa bağlı olması durumu olurdu ki bu durumda zatında mutlak olarak Zorunlu Varlık olamazdı. İbn Sînâ sadece varlık düşüncesini teemmül etmek suretiyle Zorunlu varlığı ve o varlığın birliğini (vahdaniyetini) ispatlamış olmasıyla iftihar eder ve şöyle der: "Düşün, bu beyânımızla ilk varlığın varlığını, onun birliğini, onun sıfatlardan münezzeh olduğunu ispatlamada varlığın kendisinden başka bir şeyi nasıl delil göstermediğimizi düşün. Aynı şekilde onu yaratan varlığı ve o varlığın fiilini de dikkate almaya gerek olmadı. Fakat bu yol daha güvenli ve şereflidir. Yani eğer

27 İbn Sînâ, *en-Necat*, 266.
28 *A.g.e.*
29 *A.g.e.*, 264-265.

varlığın durumunu dikkate alırsak, onunla varlık, varlık olarak tasdik edilir. Varlık da daha sonra kendisinden sonraki varlıklara işaret eder."[30]

Zorunlu Varlığın ilmi: Öyleyse Zorunlu Varlık zatı gereği madde ve arazlardan soyutlanmıştır. Akıl tanım gereği maddeden soyutlanmış öz (hüviyet) olduğuna göre, Zorunlu Varlık da akıldır. O aynı zamanda hem akleden (âkil) hem de akledilen (makul)dir. Yukarıda söylediğimiz gibi o soyutlanmış öz olduğu için akıldır. "Eğer onun mücerret özünün onun zatına ait olduğu kabul edilirse o özünde makuldür. Eğer zatının bir mücerret özü olduğu kabul edilirse o zaman zatında akıl sahibi değildir."[31] Bu durumda mücerret mahiyeti olan her şey -akıl olan her şey- akleden (âkil)dir. Herhangi bir şey için mücerret mahiyet olan her şey de makul (akledilir)dir. Eğer bu mücerret mahiyet kendinde akletmeyse, her mücerret mahiyetin kendinde akletmesi bu mahiyetle ilişkili olup ondan kopmaz. Bu yüzden bu mahiyetin kendisi hem akleden (âkil) hem de akledilen (makul)dir. Zorunlu varlığın aynı zamanda akıl, akleden ve akledilen olması bu sıfatıyla hiçbir şekilde çokluğu gerektirmez. Çünkü akıl olması kendisini akletmesi yani âkil olması ve kendi akletme faaliyetinin konusu olması, başka bir deyişle makul olması onu hiçbir zaman kendi mücerret özü olan mahiyetinin basitliği dışına çıkarmaz.[32]

Zorunlu Varlık kendi zatını akletmesinden dolayı hiçbir şekilde çokluk gerektirmediği gibi, kendi dışındakileri akletmesinden dolayı da kendisinde herhangi bir çokluğun olması gerekmez. Bu da Zorunlu varlığın nesnelerden hiçbir şeyi akletmesinin mümkün olmadığı anlamına gelir. Bu durumda zatı aklettiği şeyden oluşacaktır ve dolayısıyla da nesnelerden oluşmuş olacaktır, yani dış dünyadaki nesnelere bağlı olacaktır, ki onlar olmazsa o da olmayacaktır; bu ise mümkün değildir. Eğer zatı aklettiği şeylerden oluşmayıp bu şeylerin varlığıyla beraber akletmesi söz konusuysa, bu durumda kendi zatından kaynaklanmayan, hatta kendi zatı dışındaki bir unsurdan kaynaklanan bir hâl içinde olması durumu söz konusu olur ki bu durumda kendi dışındaki bir şeyin etkisi altında kalmış olur; bu ise aynı şekilde imkânsızdır.[33]

Zorunlu varlığın nesneleri nesneler aracılığıyla akletmesi mümkün olmadığına göre onları nasıl akleder acaba?

Daha önce belirlediğimiz üzere Zorunlu Varlık, bütün varlık âleminin ana prensibidir ve yukarıda söylediğimiz şekilde, zatını aklettiğine göre, kendi za-

[30] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 54.
[31] İbn Sînâ, *Necat*, 280.
[32] *A.g.e.*, 281, ve İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: İlâhîyat, 358.
[33] İbn Sînâ, *Necat*, 283, ve *eş-Şifâ*: İlâhîyat 359.

tından yola çıkarak kendi mebdeinin (aslının) ne olduğunu anlar. Zorunlu Varlık varlığın oluşturucusu ve sebebi olduğuna göre onları, onların varlık sebebi olarak akleder: O varlıklardan mükemmel olup değişmeye, oluş ve bozuluşa tâbi olmayan varlıkları doğrudan ve olduğu gibi akleder. Oluş ve bozuluşa tâbi olanlara gelince, Zorunlu Varlık bunların türlerinin doğrudan sebebi, tek tek fertlerinin ise dolaylı olarak sebebidir. Başka bir ifadeyle onları türler olarak doğrudan akleder, eşhâs (tek tek nesneler) olarak ise dolaylı olarak akleder. Zorunlu Varlık değişime tâbi olan varlıkları dolaylı olarak akleder. Onları değişme hâlindeyken zamana bağlı bir akletmeyle akletmesi mümkün değildir, çünkü bu durumda onları akletmesi onların değişmesiyle değişime uğrar: Zira aklettiği şeyler bazen var olur, bazen de yok olurlar. Her iki durum için de kendi başına bir aklî suret söz konusudur. Biri olunca diğeri olmaz, bu durumda da Zorunlu varlığın zatının değişken olması gerekir ki bu da imkânsızdır. Öyleyse "Zorunlu Varlık her şeyi küllî bir şekilde akleder. Bununla beraber hiç bir müşahhas nesne ondan gizli değildir. Göklerde ve yerdeki zerre kadar şey bile ondan gizli değildir."[34] Başka bir ifadeyle "Zorunlu varlığın cüz'îlerle ilgili ilmi zamana bağlı bir ilim olmamalıdır ki onda şu an, geçmiş ve gelecekten bir şey bulunmasın, yoksa zati sıfatı değişime uğrar. Bunun için onun cüz'iyyatla ilgili ilmi zaman ve dehrden yüce olan mukaddes bir ilim olmalıdır."[35]

İbn Sînâ bunu açıklarken şöyle diyor: Vâcibu'l-vücud (Zorunlu Varlık) zatını akletiğinde ve kendisinin bütün varlığın ilkesi olduğunu kavradığında, kendisinden türeyen varlığın ilkelerini ve onlardan ortaya çıkanları akleder. Böylece o her şeyi bilir. Çünkü zorunluluk özelliği kazanan her şey bu özelliği bir şekilde onun sebebiyle kazanmıştır. Cüz'î olaylar sebeplerin çatışmasından meydana gelir. O sebepleri ve neye sevk ettiklerini, aralarındaki süreleri ve yinelenmelerini zorunlu olarak bilir. Çünkü sebepleri bilip de onlardan çıkan sonuçları bilmemesi mümkün değildir.[36]

Diğer taraftan bizde meydana gelen aklî suret, mevcut sınai suretin sebebi olur, çünkü sandalyeyi yapanın zihnindeki aklî suret sandalyenin duyularla algılanan suretinin (formunun) -sûrî- sebebidir. Buna kıyasla (:gaibin şahide kıyası) Zorunlu varlığın küllü düşünmesi küllün var olmasının, yani yaratılmasının sebebidir. Öyleyse Zorunlu varlığın iradesi ve kudreti ilminden ayrı değildir. Bilakis onun kudreti zatını küllün (her şeyin) ilkesi, küll'den çıkarılmamış ve irade gibi bir maksada dayanmayan zati bir ilke olarak akletmesidir.

---

[34] İbn Sînâ, *Necat*, 283.
[35] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c III, 295.
[36] İbn Sînâ, *Necat*, b 283.

Burada şu konuyu vurgulamak gereklidir. Zorunlu Varlık için kullandığımız bu "sıfatlar" hiçbir şekilde onun zatına yapılmış ilavelermiş gibi anlaşılmamalıdır. Bilakis onun zıddının nefyi (olumsuzlaması) için kullanılmışlardır: Onun bir olması, ondan sayıya ve söze dayalı çokluğun ve ortaklığın nefyedilmiş olması anlamına gelir. O, akıl, akleden ve akledilendir, yani ona maddenin ve maddeye bağlı şeylerin karışması mümkün değildir. O evveldir, yani sonradan olma ondan nefyedilmiştir. İrade sahibidir, yani akıl olmakla birlikte bütün iyilik nizamının da sahibidir. O cûd sahibidir (cömerttir) yani keremiyle kendi zatı için bir gayeye yönelmesi ondan nefyedilmiştir. Sonuç olarak sıfatları onun zatında hiçbir fazlalık meydana getirmez.[37]

Zat bakımından kadim, zaman bakımından hâdis: Zorunlu varlığın her şeyin ilkesi olduğunu söylemiştik. Burada şunu da ilave etmeliyiz: Ondan sudur etmesi caiz olan şeyin meydana gelmesi zorunludur. Âlem de bu esasa göre meydana gelmiştir. Bunun anlamı şudur: Âlem Zorunlu Varlığın aklettiği şey olduğuna, yani onun tarafından yaratıldığına göre, zaman açısından başlangıcı yoktur: Çünkü eğer bir zat her yönden Bir ise ondan çıkan bir şeyin daha önce de çıkmamış olması mümkün değildir. Çünkü eğer Ondan daha önce çıkmamış bir şey yeni çıkıyor olsa bu durumda, bu şeyin varlığını yokluğuna tercih etme durumu söz konusu olabilir, bu durum ise Zorunlu Varlık için doğru değildir, çünkü o belirttiğimiz üzere her yönden Bir'dir: Zatında birdir, dolayısıyla tercih ettiricinin (müreccih) onun zatı içinden olması mümkün değildir, aksi taktirde onda çokluk olurdu. Ortağı olmaması manasında birdir. Dolayısıyla tercih ettiricinin onun zatının dışından olması mümkün değildir, aksi taktirde ortağı (şeriki) olurdu. Öyleyse Zorunlu Varlık için bir tercih ettiricinin varlığının mümkün olmamasından, aslında ondan bir şeyin var olamayacağı sonucu çıkar. Fakat âlem karşımızda mevcut olduğuna ve bu âlem kendi zatında mümkün, kendisi dışındakiler için Zorunlu bir varlık olduğuna göre onu Zorunlu Varlık meydana getirmiştir. Yani Zorunlu Varlık onun illeti olup ondan zaman açısından da önce değildir. Ondan zatı açısından öncedir, çünkü o kendinde Zorunlu Varlıktır. Bu yüzden âlem zaman açısından kadim, zat açısından hâdistir: Zaman açısından kadimdir, çünkü varlığının başlangıcı yoktur. Zat açısından hâdistir, çünkü varlığı ilk sebebe yani Zorunlu Varlığa bağlıdır. Bilindiği üzere illet malulden zaman açısından değil zat açısından öncedir. İbn Sînâ bu durumu yüzüğün hareketiyle parmağın hareketi ilişkisini örnek vererek izah eder: Yüzüğün hareketi zaman açısından parmağın hareketiyle aynı anda gerçekleşir. Fakat parmağın hareketi zatı açısından yüzüğün hareketinden öncedir, çünkü onun illetidir. Açıktır ki "zat açısından hâdis, zaman açısından kadim" kavramı "kendinde müm-

---

[37] *A.g.e.*, 287-288.

kün, kendi dışındakine göre zorunlu" kavramıyla tam bir mutabakat hâlindedir. Âlem zatı açısından mümkün olup gene zatı açısından hâdistir. O, kadim olan Zorunlu Varlıktan dolayı zorunlu olup, zaman açısından da kadimdir.[38]

Feyz ve aracılarla yönetme (tedbîr): Kendinde Zorunlu varlığın her yönüyle Bir olduğunu söylemiştik. Bu yüzden ondan ancak bir çıkar. Çünkü eğer ondan zatlarında ve hakikatlerinde farklı olan iki şey çıkarsa, bunun manası, onların zatında farklılık ve dolayısıyla çokluk olan iki yönden çıkmış olması demektir ki biz bunun yanlışlığını zikretmiştik. Dolayısıyla Zorunlu varlığın zatı, içinde hiçbir şekilde çokluk olmayan tek bir zattır. Öyleyse ondan ancak sayısal olarak bir olan çıkar. Zorunlu Varlıktan çıkan bu sayısal Bir, nesnelerin ondan meydana gelmesinde vasıtadır.[39] Bu aracı Bir, ondan nasıl çıkmıştır? Nesneler ondan bu vasıta aracılığıyla nasıl çıkmıştır?

Zorunlu Varlık yukarıda belirttiğimiz gibi akıl, akleden ve akledilendir. Kendi zatını akletmiş ve ondan kendisi gibi bir akıl çıkmıştır. Bu akıl, bir taraftan kendisini meydana getireni, yani Zorunlu Varlığı akledérken diğer taraftan da kendi zatını iki itibarla akleder: Zatını kendi dışındakine göre Zorunlu Varlık olarak ve kendi zatına göre de mümkün varlık olarak akleder. İşte Zorunlu Varlıktan sudur eden bu varlık sebebiyle kesret (çokluk) ortaya çıkmıştır. Aslında bu çokluk ilk varlık sebebiyle değildir. Çünkü varlığının imkânı kendi zatından olup ilk sebepten gelmez. İlk sebepten ise varlığının zorunluluğunu alır. Diğer taraftan ondaki çokluğun sebebi ilk varlığı, kendi zatında ilk varlık, dolayısıyla Zorunlu Varlık olması itibarıyla akletmesidir. Buradaki çokluk onun varlığına ilk varlıktan dolayı zorunlu olarak girer, fakat çokluk ilk varlıkta yoktur. Bu yüzden bu çokluk zati olmayıp itibaridir.[40] Bununla beraber eğer çokluk olmasaydı ondan ancak bir çıkabilirdi ve varlık salt aklî birlerin zincirinden ibaret olurdu. Dolayısıyla cisim hiç bir zaman var olamazdı. Öyleyse çokluk aklen ve cismen, suret ve madde olarak nasıl var olur?

Dedik ki: Zorunlu Varlıktan çıkan bu akıl kendi ilkesini ve kendi zatını iki itibarla akleder: İlkesini, yani Zorunlu varlığı akletmesiyle kendisinden bir akıl çıkar. Kendi dışında bir ilkeye göre, yani ilk varlığa göre Zorunlu Varlık olması itibarıyla zatını bilmesiyle de ondan feleğin sureti ve kemâli olan nefs çıkar. Kendi zatını, kendinde mümkün varlık olması itibarıyla akletmesinden dolayı da en yüce feleğin (:muhit) cismi ortaya çıkar. Ondan çıkan bu ikinci akıl da kendisini meydana getireni, yani Zorunlu varlığı akleder ve ondan üçüncü bir akıl

---

38 *A.g.e.*, 288 vd; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 84 vd.
39 İbn Sînâ, *Necat*, 311-312.
40 *A.g.e.*, 313.

çıkar, kendi dışında bir şeye bağlı olarak Zorunlu Varlık olması itibarıyla kendi zatını aklettiği için ondan bir felekî nefs çıkar. Kendi zatında mümkün varlık olması itibarıyla kendi zatını akletmesi sonucunda da ondan bir felekî cisim çıkar, bu böylece bizim nefislerimizi yöneten onuncu akla kadar devam eder."[41] İşte bu onuncu akıl Fârâbî'de de gördüğümüz faal akıldır, suretlerin vericisidir.

Semavî kürelerin, yani feleklerin sayıları tamamlandığında, kendisinden yeryüzü cisimlerinin oluştuğu ustukussât, yani dört unsur meydana gelir. Yeryüzü cisimleri oluş ve bozuluşa tâbi oldukları için onları meydana getiren prensiplerin de değişken olması gerekir. Saf aklın tek başına bu varlıkların varlık sebebi olması mümkün değildir. Bütün yeryüzü cisimlerinin tek bir maddesi olup sadece büründükleri suretler değişir. Madde birdir çünkü feleklerin hareketinden çıkar. Onların hareketi ise dairevî ve basit olup değişikliğe uğramaz. Suretler ise hareketin çeşitlerinin farklılaşmasıyla birlikte farklılaşırlar. Bu farklılaşmadan da maddenin farklı suretlere hazır hâle gelmesi mümkün olur. Böylece maddenin bir parçası herhangi bir sureti taşımaya hazır hâle geldiğinde o sureti verecek olan faal akıl onun üzerine feyz eder.[42]

İbn Sînâ şöyle diyor: "İlk varlıktan çıkan bütün varlıklar derece olarak ondan aşağı olup, varlık dereceleri de aşağıya indikçe daha da düşer: Bunların ilki mücerret ruhanî melekler derecesi olup bunlara akıllar denir. Sonra ruhanî melekler derecesi gelir ki nefsler denen bu melekler amelî meleklerdir. Sonra semavî (göksel) cisimler mertebesi gelir ki bunlar da en aşağıdakine varana kadar farklı dereceler alırlar. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa tâbi olan suretleri alan madde meydana gelir. Bu madde önce dört unsurun suretlerini alır, bunlar derece derece yükselirler. Buna göre ilk varolan, kendisinden sonra gelene göre daha aşağı bir mertebededir. Burada maddenin en aşağı seviyesi (belirsiz madde: heyulâ)dir. Daha sonra unsurlar, sonra cansız bileşikler, sonra bakteriler (nâmiyât), sonra da canlılar meydana gelir ki bunların en üstünü de insandır. İnsanların da en üstünü ise nefsi kemâle ererek bilfiil akıl mertebesine ulaşan ve amelî faziletleri mümkün kılacak bir ahlâkı elde edendir. Bunların en üstünü ise nübüvvet mertebesine ulaşmaya hazır olandır."[43]

İlâhî inayet, iyilik ve kötülük problemi: Allah'tan bu derecelenme ve düzenle çıkan bu âlem ilâhî inayetin konusudur. İbn Sînâ inayeti şöyle tarif eder: Zorunlu varlığın ilmiyle her şeyi ve her şeyin nasıl olması gerektiğini irade etmesi ve böylece en güzel düzene göre meydana gelmesini mümkün kılmasıdır.

---

41 *A.g.e.*, 314.
42 *A.g.e.*, 316-317.
43 *A.g.e.*, 334.

Veya inayet "İlk varlığın varlık âleminin iyilik düzeni açısından durumunu bilmesi ve imkân bakımından iyilik ve kemâlin illeti olmasıdır."[44] Aklettiği şey nizam ve iyilik olarak en güzel şekilde ondan feyz eder, bu feyezan varlığa mümkün olan en mükemmel nizamı verir. Bu da "mevcut olandan daha mükemmelin olması mümkün değildir" kaidesine uygundur.

Evet, âlemde hem iyilik hem de kötülük vardır. İyiliğin varlığı âlemin Allah'tan çıkmış olması ve Allah'tan da sadece iyilik çıktığı için anlaşılır bir şeydir. Fakat âlemde kötülüğün varlığı nasıl izah edilebilir?

İbn Sînâ kötülüğün sadece yeryüzünde bulunabileceğini, çünkü semavî âlemin, yani maddeden uzak olan mufârık akıllar âleminin tamamıyla iyilik âlemi, hatta mutlak iyilik ülkesi olduğunu belirtir. Zorunlu varlığı ve mebdeini sürekli olarak taakkul eden aklî varlıklar âleminde kötülüğün olması nasıl mümkündür! İbn Sînâ yeryüzünde hayrın kötülüğe baskın çıktığını, âlemde az bulunan kötülüğün çok olan iyilik için olduğunu, hayırlı olanın az miktarda şer için çok miktarda iyiliğin terk edilmemesi olduğunu belirtir. Dolayısıyla iyilik ilâhî kazada bizzat mevcuttur, ama kötülük ancak arazî olarak, yani çok miktarda iyilik uğruna mevcuttur. Meselâ ateş, ekinleri ve ağaçları yakabilir; fakir bir dervişin elbisesine dokunduğunda onu tutuşturabilir veya güzel yüzleri yakarsa çirkinleştirir vb. İşte bu açıdan ateş kötüdür, fakat bununla beraber âlem ve insan için zorunludur da. Kâinat, içinde bulunan ateş sayesinde kemâle erer. Eğer kainatta ateş olmasaydı, insanların ihtiyaçları dolayısıyla âlemdeki kötülük fazla olacaktı. Öyleyse sürekli ve çoğunlukla olan şey, ateşten iyilik çıkmasıdır. Onun sürekli olmasının manası, bir çok canlının varlığını sürdürebilmesi için ateşe (ısıya) ihtiyaç duymasıdır. Çoğunlukta olmasıysa şahısların ve türlerin yanmaktan uzak olmalarıdır. Öyleyse sürekli ve ekseriyette olan faydaların az sayıdaki kötü arazlardan dolayı terk edilmesi doğru değildir.

Semavî âlem ise salt iyilik âlemidir. Bu Semavî akıllar âlemi ilk akıldan onuncu akla, yani faal akla doğru bir iniş çizgisi izler. Yeryüzü âleminde ise çok iyilik az kötülük vardır. Buradaki varlıklar aşağıdan yukarıya doğru bir yükselişle belirsiz maddeden başlayıp, madenlere, bitkilere, hayvanlara ve insana doğru yükselir. Yeryüzündeki varlıkların en üstünü insandır. İnsan için de en şerefli durum bilfiil akıl hâline gelmek suretiyle istediği anda faal akılla ittisal ederek mutlak iyilik olan sema âlemine yükselebilmesidir.[45] İşte insanın misyonu burada başlar, bu misyon onun kaderidir, o misyon için yaratılmıştır ve onu gerçekleştirmek için çabalaması gerekir. Bu görev kendisini yeryüzüne, maddeye, be-

---

44 *A.g.e.*, 320.
45 *A.g.e.*, 320-326.

dene ve onun arzularına çeken kötülükten kurtulma görevidir. Bu sayılanlar ruhun kendi asıl âlemine, semavî cisimler ve nefsler âlemine dönüşünü engeller. Bu konunun araştırılması "ruh ve ruhun ölüm sonrası durumu" konusunun temelini oluşturduğu **"meşrıkî hikmet"**in ihtisası içindedir.

Nefsin hakikati: İbn Sînâ'ya göre nefs her insanın **"ben"** sözüyle kastettiği şeydir. İbn Sînâ bu lafızla işaret edilen şeyin "bir çok insanın ve kelâmcıların çoğunun zannettiği gibi" beden olmadığını, bu zannın yanlış olduğunu, aksine burada işaret edilenin nefs (ruh) olduğunu vurgular: Nefs, "Bu kalıba feyz ederek ona can veren, onu bilgileri ve ilimleri kazanmak için bir alet olarak kullanan, böylece cevherini mükemmelleştirerek Rabbini tanıyan, onun verdiği malumatın hakikatlerini kavrayan, bunun sonucunda da onun huzuruna dönmeye hazır hâle gelerek onun meleklerinden bir melek olup sonsuz mutluluğu elde eden ruhanî cevhere denir"[46]

Şeyh er-Reis (İbn Sînâ) bu tanımıyla âdeta bütün Nefs teorisini özetlemektedir. Doğrusu İbn Sînâ'nın nefs, güçleri, varlığının, birliğinin ve bedenden bağımsızlığının delilleri konusundaki görüşleri; ayrıca akıl, bilgi ve kutsî nefsler vb. gibi konulardaki görüşlerinin hepsi, bu gnostik nefs teorisinin "aklî" olarak oluşturulmasını hedefleyen görüşlerdir. İbn Sînâ kendi nefs teorisinin gnostik-irfânî-hermetik yöneliminin tamamıyla farkındaydı. Bu duruma yukarıdaki tanımına ilave ettiği ibaresinde açıkça işaret ederek şöyle diyor: "Bu ilâhî filozofların ve rabbani âlimlerin görüşü olup, bu konuda riyazet ehli ve keşif sahipleri de onlara Muvâfakât etmişlerdir. Onlar ruhlarının cevherlerini bedenlerinden sıyrılarak ilâhî nurlarla birleşmeleri sırasında müşahede etmişlerdir." Sonra devamla şöyle diyor: "Bizim, bu mezhebin inceleme ve fikir bakımından doğruluğu konusunda delillerimiz vardır."[47]

Burada İbn Sînâ bu gnostik ve irrasyonel ekolün doğruluğunu "aklî delillerle" ispatlamak istiyor. Öyleyse onun "meşrıkî hikmet" olarak isimlendirdiği projesinin özünü teşkil eden bu "delillerini" ve nefs teorisinin ayrıntılarıyla ruhanî ve semavî uzantılarını teker teker inceleyelim.

Nefsin Varlığının İspatı: İbn Sînâ şöyle der: "Bir nesneyi, o nesne konusunda yeterli bilgi almadan önce tanımlamaya ve sonra da varlığını ispata kalkışan kimse -ki böyle yapan bir çok filozof vardır- izah usulünden sapmış olur." Öyleyse yapılması gereken şey, öncelikle nefsin varlığının ispatlanmasıdır. İbn Sînâ'nın bu konuda bir çok delili vardır. Bunlar:

---

[46] İbn Sînâ, *Risâle fî marifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ*, Albert Nadir'in *İbn Sînâ ve'n-nefsi'l-beşeriyye*, (Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, tsz.), 30-31.

[47] *A.g.e.*, 31.

- Cisimler cisim oldukları için değil, onların cisimliğine ilave bir takım sebepler dolayısıyla hareket ederler. Hareket bu sebeplerden, etkiden sonucun doğması gibi doğar. Cisimlerin iki türlü hareketleri olduğuna göre, bunların sebepleri de iki türlüdür: Birincisi cisimlerin aşağıya düşmesi gibi zorunlu bir harekettir. Bu hareketin illeti de cisimlerin kendilerine aittir, yani muhtevasının tabiatına ve bir unsurunun diğerine üstün gelmesine bağlıdır. Diğeri ise zorunlu olmayan harekettir. İnsan cisminin, tabiatı gereği durması gerekmesine rağmen yürüyerek hareket etmesi gibidir. Diğer taraftan kuşlar da, cisimlerin ağırlığı gereği yere düşmeleri gerekirken uçarlar. Bu tür hareket cisimlerin tabiatıyla ve yapısıyla ilgili olmadığına göre, burada bu cisimlerin unsurlarına ilaveten başka bir hareket ettiriciye ihtiyaç vardır ki bu da nefs (ruh)tir.

- Cisimlerin bazıları idrak sahibi olan, bazıları da idrak sahibi olmayan olarak sıfatlanırlar: İdrak edenlerin bu gücünün cisimlerine atfedilmeleri mümkün değildir, aksine cisimlikleri dışında başka güçlere sahip olmaları gerekir. İşte bu güçlere nefs (ruh) denir.

- Eğer bir insan bir konuya çok dalmışsa kendi kendine, şu vakitte, şunları yaptım diye konuşur ve o anda bedeninin diğer bütün azalarını unutmuştur. Öyleyse o insanın zatı bedeninden başka bir şeydir ki bu zat nefstir.

- İnsan bedeninin organları çocukluğunda, gençliğinde, orta yaşlılığında ve ihtiyarlığında sürekli olarak değişikliğe uğrar. Buna karşılık o, çocukluğundaki ve hayatının değişik aşamalarındaki hâllerini hatırlamaya devam eder. Bu durum insanda, bedenindeki değişmelere rağmen değişmeyen ve sabit kalan bir şey olduğu anlamına gelir ki işte bu şey insanın nefsidir.

- İbn Sînâ'nın günümüz araştırmacıları arasında en meşhur olmuş delili ise "uçan adam delili" olarak isimlendirdikleri delildir. Delilin metni şöyledir:

"Şöyle farz edelim: Bir kişi bir defada ve yetişkin olarak yaratılmış olsun. Fakat bu insan dış dünyada olup bitenleri de göremez durumda olsun. Bu insan havada veya boşlukta yüzer durumda olsun, ve böylece hiç bir duyu algısı olmasın. Organları da hiçbir şekilde temas etmeyecek şekilde birbirinden ayrı ve bağlantısız olsun. Önce kendi benliğinin var olup olmadığını düşünür ve kendi benliğinin var olduğundan şüphe etmez, bununla beraber hiç dış veya iç organını göremez. Kendi benliğinin farkındadır ama onun uzunluğu, genişliği veya derinliği var mıdır bilemez. Bu hâldeyken bir el veya başka bir organı hayal etme imkânı olsa, bunları kendi benliğinin bir parçası veya kendi varlığı için gerekli bir şey olarak algılamaz. Bilindiği üzere idrak eden etmeyenden, tasdik eden

etmeyenden farklıdır. Böylece kişi kendine özgü ve idrak etmediği cisminden ve organlarından farklı bir varlığı olduğunu bilir."[48]

Eskilere göre İbn Sînâ'nın ruhun varlığıyla ilgili en muteber delili ise insanın madde ve arazlarından soyut kavramlara ulaşmasıyla ilgili tespitidir. Bu, ya kavramın "ilim" kavramında olduğu gibi madde ve arazlarından zatında ayrı olmasından, ya da "ağaç" kavramında olduğu gibi aklın onu maddenin arazlarından soyutlamış olmasından dolayıdır. Bu soyut kavramlar, madde ve arazlarından soyutlanarak elde edilmişlerdir. Fakat alındıkları konulara göre değil, alan özneye kıyasla elde edilmişlerdir. Başka bir ifadeyle bu soyut kavramlar akılda varlık bulmalarıyla maddeden soyutlanmış olurlar. Aklın cisimde hulul etmesinden söz edilemez. Çünkü akıl makulattan yani kavramlardan ibarettir, bunlar ise soyutlanmıştırlar; soyutlanmış bir şeyin de soyutlanmamış bir şeyde hulul etmesinden söz edilemez. Öyleyse makulatın yerinin başka bir şey olması gerekir ki bu da nefs (ruh)tur.

Makullerin yeri cisimde olamaz, çünkü cisim bölünebilir, makul ise bölünemez; bölünemeyen bir şey ise bölünebilir bir şeye hulul edemez (giremez). Çünkü eğer hulul ettiğini farz etsek, ya içinde olduğu şeyin bölünmesiyle beraber de bölünür ki bu imkânsızdır, çünkü makul bölünemez. Ya da bölünme sırasında bazı bölümleri hulul eder, bazıları etmez; bu durumda parçasıyla ilgili hükmü bütününe teşmil etmiş oluruz ki bu da imkânsızdır.[49]

Ruh-Beden İlişkisinin Tabiatı: İbn Sînâ'ya göre bu deliller ruhun bedenden farklı ve ondan bağımsız olduğuna işaret ederler. Ruh bedenden farklı olduğuna ve varlığında ona muhtaç olmadığına göre ondan bağımsızdır. Beden ise aksine ruh olmaksızın var olamaz, bunun en açık delili ruhun ayrılmasıyla birlikte bedenin değişikliğe uğrayıp yok olup gittiğini görmemizdir, ki bu da hareket ve idrak güçlerinin temelinin ruh olduğuna işarettir.

Ruh bedenden bağımsızdır ve aynı zamanda onun idrak ve hareket güçlerinin temelidir. Bu durumda bu ikisi arasındaki ilişki nasıl belirlenir?

Ruh-beden ilişkisi çeşitli problemler ortaya çıkarır: Bu ilişkinin tabiatı, Aristotes'in söylediği gibi, suretin maddeyle ilişkisi gibi midir, yani biri diğerinden ayrılmaz mıdır, yoksa Platon'un söylediği gibi kaptan ile geminin ilişkisi gibi midir? İbn Sînâ her iki teoriyi de aralarındaki karşıtlığı göz ardı etmek suretiyle benimsemeye çalışır. Böylece bir taraftan ruhun cevherliğini ve ruhanîliğini, yani bedene feyz etmiş olan ruhanî bir cevher olması durumunu vurgulu-

---

48 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: Tabiiyyat, 241.
49 İbn Sînâ, *Necat*, 213. Ayr. bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* içinde Tabiiyyat bl. 3. kısmı.

yor, diğer taraftan da suretlerin vericisi olan faal aklın onu almaya hazır durumda olan cisme feyz ederek onun sureti olduğunu vurgular. İbn Sînâ şöyle der: "Ruh aynı anda hem cevher hem de surettir: Kendi zatında cevher olup cisme bağlantısı nedeniyle de surettir."[50] Ruh faal aklın cisme feyz ettirdiği bir surettir. Böylece cisim ruhun kalıbı olacak, ruh onu bilgiyi ve ilimleri elde etmede ve cevherliğini tamamlayarak kendi asıl âlemine, semavî âleme yeniden dönmede bir alet olarak kullanacaktır.

Böylece, eğer "ruh"u, cevherliğini bedende kemâle erdiren bağımsız bir ruhanî cevher olarak kabul edersek, bu durumda ruhun bedene girmeden önce var olmadığı sonucu ortaya çıkar. Çünkü onun bedenden önce var olduğunu farz edersek insanî nefisler, ya bedende hulul etmeden önce bir çok benlikler içinde defalarca var olacaklar ya da tek bir zat (benlik) olacaklardır. Çok sayıda bulunmaları doğru değildir, çünkü çokluk madde yoluyla ve maddenin varlığıyla beraber söz konusu olur. Ruh ise salt mahiyettir. Bu durumda bir ruhun başka bir ruhtan sayı olarak farklı olması, soyut mahiyet durumunda oldukça mümkün olmaz. Bununla birlikte, ruhların bedende hulul etmeden önce sayı olarak çokluk kazanması mümkün olmadığı gibi tek bir zat olmaları da mümkün değildir. Çünkü iki veya daha fazla beden olması durumunda ruhun bütün bedenlerde tek bir ruh olması gerekir ki bu mümkün değildir, çünkü bu durumda bütün insanların psikolojik, fikrî ve vicdanî konularda aynı davranmaları söz konusu olurdu. Birden fazla beden olması durumunda diğer bir durum da ruhun bedenlerde hulul etmeden önce bilkuvve, bedenlerde hulul ettikten sonra da bilfiil bölünmüş olması durumudur ki bu da batıl olur. Çünkü bilkuvve bölünen şeyin kütlesi ve hacmi vardır. Hâlbuki ruhun kütlesi ve hacmi yoktur. Eğer ruhun bedene girmeden önce sayı olarak tek veya çok olması batıl olursa, bu onun bedene girmeden önce hakikatini tamamlamış bir cevher olmadığı anlamına gelir. O, kemâline ancak sağlıklı bir bedene girerek onu kullanmak suretiyle ulaşır.[51] Bununla beraber İbn Sînâ ruhun bedene girmeden önce var olduğunu ifade eden kelimeleri kullanmaktan da geri durmuyor. Meselâ ruhla ilgili meşhur Ayniyye kasidesinin girişinde "düştü" kelimesini kullanıyor: "Yücelerden yer yüzüne düştü... vd" Bu kullanım İbn Sînâ'nın konuyla ilgili tavrını anlamayı daha da güçleştiriyor. Eğer İbn Sînâ'nın tavrındaki bu bulanıklığı biraz gidermek için ruhun meydana gelişiyle bedenin meydana gelişi arasında bir karşılaştırma yapmamız gerekirse, nasıl ki cisim kendisine bir suret girmeden önce belirsiz madde veya ilk madde (heyulâ) ise ruhun da bedene girmeden önce belirsiz suret ya da ilk suret (ruhanî heyulâ) olduğunu söyleyebiliriz. Bedene girdiği zaman onu

---

[50] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 285.
[51] İbn Sînâ, *Necat*, 222.

faaliyete geçirip onu kullanışı, durumlarıyla ilgilenişi ve kendisine çekmesi sonucu bedeni diğer cisimlerden kendine çevirir. Tabiatı bedenin tabiatından farklı olduğu için onunla bir çatışmaya girer ve bu yolla teşahhüs eder, yani "bir takım hâllere girerek şahıslaşır". Ruh nasıl şahıslaşır veya başka bir ifadeyle cevherliğini nasıl tamamlar?

Bilgi, türleri ve elde edilme yolları: Ruh, faal aklın bedene cevherliğini tamamlaması için gönderdiği suret olduğuna göre, onun bir taraftan bedene, diğer taraftan faal akla bağlantısı vardır. Bu yüzden iki kuvvete ayrılmıştır; birincisi "bedeni harekete geçiren prensip" yani amelî nefs, diğeri de "bilgiyi elde etmeye yarayan prensip" yani nazarî (teorik) nefstir. Birincisi aşağı doğru yani cisme doğru yönelir, ikinci kuvvet ise yukarıya yani yüksek prensiplere, soyut suretlere yönelir; bunlar semavî akıllardakine benzer şekilde kendinden soyut suretler olabileceği gibi, nefsin duyulur nesnelerden soyutlama yoluyla elde ettiği suretler de olabilir. Amelî kuvvetin görevi "bedenin diğer güçlerini kontrol altına almaktır" böylece bedenden kötü ahlâkın çıkmasını engellemeyi hedefler. Nazarî kuvvet ise nefsin cevherliğini tamamlamasını ve bilgilerle ilimleri elde etmesini sağlamakla görevlidir.

Peki bu nasıl gerçekleşir?

Nefsteki nazarî kuvvetin işi maddeden soyutlanmış küllî suretlerle tabiat sahibi olmaktır. Bu soyutlanma ya doğrudan zatında olur ya da nefsin onu soyutlaması yoluyla olur. Bu kuvvetin üç seviyesi vardır: Önce bilgilerin elde edilmesi için hazır hâlde (istidat) olur, ki bu durumda heyulânî akıl olarak adlandırılır. Bu güç insan türünün bütün fertlerinde vardır. Heyulânî olarak isimlendirilmesi kendi zatında bir suret olmayan ve her suretin konusu olan ilk heyulâya benzetmeyle yapılmıştır. Eğer onda ilk akledilirler yani "bütün parçadan büyüktür" türünden önermelerin yer aldığı ikinci akledilire ulaştıran aklî öncüller meydana gelirse bu nazarî kuvvete "bilmeleke akıl" yani eşyanın mahiyetleri olan ikinci akledilirleri akletme gücü olan akıl ismi verilir.

Eğer onda bu mahiyetler oluşur ve depolanırsa bu güç ne zaman isterse onları akleder. Bu durumda bu nazarî kuvvet bilfiil akıl hâline gelir. Böylece isimlendirilmesi onun istediği anda hiçbir zorlanma ve bilgi edinme ihtiyacı hissetmeksizin akletmesinden dolayıdır. Bu akledilen suretlerin akılda hazır hâle gelerek onun tarafından bilfiil kavranması ve onun aklettiğini de bilfiil akletmesi sonucunda akıl, "müstefad akıl" seviyesine ulaşır. Böyle isimlendirilmesi kendisinde, dış dünyadan alınan bazı suretlerin faal akıl yoluyla oluşmasından dolayıdır. Bu müstefad akıl seviyesinde insan türü kemâle erer ve insanî kuvvet varlığın tü-

münün ilk prensiplerini idrak eder.[52] Böylece nefs cevherliğini tamamlamış ve istediği anda faal akılla ittisal etme kudretini elde etmiş ve artık ilâhî âleme dönüp onun meleklerinden bir melek olarak ebedî bir mutluluk içinde yaşamaya hazır hâle gelmiştir. Bu durumu biraz ileride ayrıntılı olarak açıklayacağız.

Bundan önce İbn Sînâ'nın Aristoteles sonrası filozofları oldukça meşgul etmiş bir konudaki bakış açısını bilmek gerekmektedir. Bu problem nazarî kuvvetin, heyulânî akıldan, bi'l-meleke akla, ondan da bilfiil akla ve sonra da müstefad akla nasıl intikal ettiği meselesidir. Bütün bu hâller kendisinden sonraki hâl için bilkuvve akıl, kendisinden önceki için ise bilfiil akıldırlar. Bilkuvve (potansiyel) olan akıl bilfiil hâle, gene bilfiil olan başka bir gücün etkisiyle gelir. Öyleyse nazarî kuvvetin bu durumlarını kuvve hâlinden fiil hâline çıkaran şey nedir?

İbn Sînâ, sadece istidat durumunda olan heyulânî (maddî) akılda ilk prensiplerin (evveliyat) oluşması ve dolayısıyla kuvve hâlinden fiil hâline geçmesinin, "fonksiyonu aydınlatmak olan cevher" ile mümkün olduğunu belirtir. Sonra şöyle devam eder: "İşte bu, nefse yarayan ve onda kendi cevherinden akledilirlerin suretini oluşturan şeydir. (...) Bu şey bilkuvve olup bilfiil hâle geçen akıllara kıyasla "faal akıl" olarak isimlendirilir. Heyulânî akıl da ona kıyasla münfail akıl olarak isimlendirilir. Gene hayal gücü de ona kıyasla diğer bir münfail akıl olarak adlandırılır. Bu ikisi arasındaki akıl ise müstefad akıldır." İbn Sînâ bu faal aklın tabiatını açıklarken şöyle diyor: "Bu şeyin bilkuvve akıl olan nefslerimize ve bilkuvve akledilirler olan akledilirlere göre durumu, güneşin bilkuvve gören gözlerimize ve bilkuvve görülen renklere göre durumu gibidir. Eğer bilkuvve görülenlere onun etkisi yani ışığı ilişirse görülenler bilfiil görülür, göz de bilfiil görür. Aynı şekilde faal akıldan da bilkuvve akledilir olan hayal edilen şeylere doğru bir güç taşarak akar ve onları bilfiil akledilir hâle, bilkuvve aklı da bilfiil akıl hâline getirir. Nasıl ki güneş kendinden görülür ve bilkuvve görüleni bir fiil görülen hâle getirir, aynı şekilde bu cevher de kendi zatında akledilirdir ve bilkuvve akledilirlerin de bilfiil akledilir hâle gelmelerinin sebebidir."[53] Öyleyse, 'bütün parçadan büyüktür', 'üçüncü bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir', şeklindeki aklın ilkelerinin kaynağı faal akıldır. Yani bu ilkeler insanî akılda ilâhî nurun aydınlatması sonucu oluşurlar.[54] Aynı durum bilfiil akıl ve müstefad akıl için de söz konusudur. Her ikisi de bilkuvve durumdan bilfiil duruma ancak faal aklın müdahalesi sonucu çıkabilirler.

---

[52] *A.g.e.*, 204-205.

[53] *A.g.e.*, 231.

[54] *Risâle fi's-saâde*, Nadir'in *İbn Sînâ ve'n-nefsi'l-beşeriyye*, 22.

Bunun gibi faal aklın bedene onun sureti olmak ve onu yönetmek üzere feyz ettirdiği nefs de sürekli olarak faal aklın etkisi altındadır. Nefsin bedeni alet edinmek suretiyle kendi cevherini tamamlama yolunda katettiği her merhalede faal akıl onu bir üst merhaleye taşır. Nefs müstefad akıl merhalesine ulaştığında faal akılla, istediği zaman ittisal edebilecek hâle gelir. Çünkü İbn Sînâ'nın belirttiği gibi faal akıl asla kaybolmaz ve o "meşrıkîlerin" söylediği gibi daima mevcuttur. Şeyh er-Reis şöyle diyor: "Meşrıkîlerin dediğine göre ilimde kemâl derecesi faal akılla bilfiil ittisal etmek yoluyla olur. Eğer biz bu yeteneğe sahip olursak ve arada bir engel de yoksa faal akılla ne zaman istersek ittisal edebiliriz. faal akıl bir kaybolup bir görünen bir şey değildir. O sürekli olarak mevcuttur, fakat biz başka işlerle uğraşmaktan dolayı onu kaybederiz ve ne zaman arzu edersek onu yeniden bulabiliriz."[55]

Nefsin heyulânî akıldan müstefad akla doğru bi'l-meleke akıl ve bilfiil akıl aşamalarını katederek ulaşması süreci bütün nefisler için zorunlu değildir. Bazı insanların akledilirleri alma potansiyeli o kadar güçlüdür ki faal akılla ittisal etmek için fazla bir çabaya gerek duymazlar. Aksine onlar, sanki her şeyi kendiliğinden bilirler: "İnsanlardan bazılarının nefsleri o derece saf ve aklî prensiplerle o derece yoğun bir ilişki hâlindedir ki çok güçlü bir sezgiye sahip olurlar ve faal aklın ilhamını her şeyde görürler. Böylece, faal aklın her şeydeki suretleri onlarda tesir bırakır; bu ya bir anda olur, ya da bir an derecesinde bir zamanda olur. Bu etki taklid biçiminde değil orta terimlere sahip bir düzen içinde olur. Sebep sonuç ilişkileri aracılığıyla bilinen konularda taklit etmeye dayalı metotlar aklî kesinlik ifade etmezler. İşte bu bir tür nübüvvettir ve hatta nebevî kuvvetlerin en yücesidir. Bu kuvvetin kudsî kuvvet olarak nitelendirilmesi daha uygundur, ki bu insanî kuvvetlerin en yüksek mertebesidir."[56]

Bu durumda nefsin cevherliğini tamamlaması için iki yol söz konusudur: Birincisi talim yolu, yani bilgi ve ilimlerin aklın nazarî gücü yoluyla elde edilmesidir ki bu yol herkese açıktır. Diğer yol olan sezgi ve işrak (aydınlanma) yolu ise Kudsî kuvvet veya **"kudsî akl"**a sahip olan kişiler içindir ki bunlar da çok az sayıda olan Peygamberler ve vâsıl olan mutasavvıflardır. Eğer nefs bu yolla veya diğer yolla cevherini tamamlarsa, faal akılla daimî bir ittisale ve bir tür ittihada ulaşır. Böylece de ilâhî huzura varmaya hazır hâle gelerek "hakikatin nurunun" üzerine doğması ile nimetlenir. İşte mutluluk budur.

Meâd (ölüm sonrası) Mutluluk ve Bedbahtlık (Elem): İbn Sînâ nefs teorisinin zirvesine mutluluk teorisini yerleştirir. Bu iki teori, bağımsız birer yapı

---

[55] İbn Sînâ, *Talîkât alâ Havâşî Kitâbi'n-nefs li Aristo*; Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, 95.
[56] İbn Sînâ, *Necat*, 206.

oluşturmayıp, biri diğerinin öncülüdür. Daha teknik bir ifadeyi tercih edersek, İbn Sînâ'nın nefs teorisinin, mutluluk teorisine zemin hazırlamak gayesiyle, tıpkı ruhun bedenlerin varlığının hakikatini kemâle ulaştırmak ve "ilâhî huzur"a dönerek "ebedî mutluluğa" ulaşmak gayesine yönelik olması gibidir.

İbn Sînâ'ya göre ruhun mutluluğu, ister ruh bedeni ölüm sonrasında tamamen terk etmeden önce olsun, ister onu geri dönmeksizin terk ettikten sonra olsun, tek çeşit bir mutluluktur. Mutluluk her iki durumda da ruhî bir haz olup, bunun karşıtı olan acı da ruhi bir elemdir. İnsanlar gerek bu dünyada gerekse öbür dünyada nail oldukları mutluluğun veya acının derecesine göre farklılık gösterirler. İbn Sînâ öbür dünyadaki mutluluk ve acının derecelerini belirlemek suretiyle bazı ruhların bu dünyada elde ettiği mutluluğu bunun üzerine bina etmeye çalışır.

Biz de onun başladığı yerden başlayalım.

İbn Sînâ ölüm sonrasına (meâd) şeriat açısından yaklaşırken, "onun ispatı ancak şeriat açısından ve peygamberlerin bildirdiği üzere bedenin yeniden dirilmesinin (ba's) tasdik edilmesiyle olur" der. Diğer yandan meâdı, ruhların "akıl ve burhânî kıyasla idrak edilen mutluluğu ve acısıdır"[57] diye tarif eder. İbn Sînâ ayrıca, mutluluğu, nefsin kendine has kemâline ulaştığında, yani akılla bilgi sahibi olup, her şeyin suretinin kendisinde resmedildiği ve mutlak güzellik ve iyiliği müşahede etmek suretiyle bir tür ittihadı sağladığında elde ettiği haz ile irtibatlandırır. Acıyı ise nefste, bu hazzı kaybetmesi sonucunda oluşan elem ile bağlantılandırır. Eğer nefs bedendeyken bu hazzı kaybetmesi sonucu elemi hissetmiyorsa bunun sebebi, bedenin nefsle o haz arasına girmesinden dolayıdır. Bu engel ölümle birlikte ortadan kalktığı zaman ruh hazzı kaybettiğini idrak eder ve acı duyar. Bu durum tıpkı uzuvlarından birinde ağrı olan birisinin durumuna benzer. Bu kişi uyuşturucu gibi bir şey aldığı için acı duymaz. Uyuşturucunun tesiri ortadan kalktığı zaman ise şiddetli bir elem hissetmeye başlar. Öyleyse beden burada birbirini tamamlayan iki rol oynar: Bir taraftan ruhun cevherliğini tamamlamasını ve en büyük hazza ulaşmasını engellerken, diğer taraftan hazzın kaybedilmesinden dolayı oluşabilecek elemi ruhtan uzak tutar. Eğer insan dünya hayatında beden ve onun meşguliyetlerinden kurtulursa onlardan kurtulma derecesi nispetinde haz duyar, fakat bedenin etkisinden kurtulmazsa sadece haz duygusunu değil, hazzın kaybedilmesinden doğan elem duygusunu hissedemez. Ruh bedeni ölüm yoluyla terk ettiği zaman engel ortadan kalktığı için bedenle beraberken onun meşguliyetlerinden ne derece kurtulabilmişse o derecede tam veya eksik bir mutluluk içinde yaşar. Aynı şekilde beden içinde bulunduğu sıra-

---

[57] *A.g.e.*, 326.

da onunla ne kadar meşgul olmuşsa o derecede tam ve ebedî veya geçici bir acı çeker.[58]

Buna göre ruhların ölümden sonraki durumları sınıf sınıftır:

Alim ve faziletli ruhlar: Bu nefsler ölümle bedeni terk etmeden önce kendine has kemâlini elde eden ve varlık, varlığın prensipleri, sebepleri ve mertebelerini idrak ederek, "tümü mevcut olan âleme denk makul âlem olur ve mutlak hakikati, mutlak iyiliği ve mutlak güzelliği müşahede eder."[59]

Eğer bu nefsler henüz bedende iken bu hâlde olmaya devam ederler ve duyusal bir meşguliyette bulunmazlarsa aynı şekilde ölümden sonra da sonsuz lezzet (haz) duymaya devam ederler ve dünyadayken bedenlerinde duydukları haz ile ruhlarının bedenlerini terk ettikten sonra ahiret hayatında duydukları haz birleşerek, kıyas kâbil olmayan ve tanımlanması imkânsız olan büyük ve güçlü bir mutluluk duyarlar. Bu mutluluk başka bir mutlulukla karşılaştırılamayacak, kâmil bir mutluluktur. Kâmil olan şey daha eksik olanla karşılaştırılarak değil de kendisiyle bilinebilir.

Başka bir tür, âlim olmakla beraber faziletli olmayan ruhlardır. Bunlar beden içindeyken kendi kemâlini farketmiş, var olduğunu bilfiil akledererek kemâlini arzulamaya başlamış, bununla beraber onu elde edememiştir; çünkü bedenle meşgul olması ona kendini ve arzuladığı varlığı unutturmuştur. Bu tıpkı, hastalığın insana tatlıdan zevk almayı ve ona iştah duymayı unutturması ve hastanın hoş olmayan şeylere iştah duyması gibidir. Bu ruh bedeni terk ettiğinde iki durumla karşılaşır: Birincisi kendi kemâlini bilmesiyle ortaya çıkan haz, ikincisi ise acıyla meşgul olmasından dolayı bu hazzı kaybettiği için duyduğu elem. Bu yüzden ölüm yoluyla bedeni terk ettiğinde büyük bir acı duyar. Çünkü beden onun için acı duygusuna mani olan bir engel durumundadır. Bu büyük acı, benzeri olmayan bir eziyettir. Bununla birlikte bu acı ebediyen devam etmeyip o ruhların arınması için gereken süre sonunda ortadan kalkar. Böylece bu ruhlar bir süre sonra mutlu olurlar.

Diğer bir grup ruh ise kemâle ulaşmak için bir takım şeylerin yapılması gerektiği şeklindeki görüşleri dinleyen, fakat bedenlerinin içindeyken bu şeyleri yapmayan ruhlardır. Bunlar bu eksik durumdayken bedenlerini terk ederlerse sonsuz bir acının içine düşerler. Çünkü ilmî kâbiliyetler ancak beden içindeyken kazanılabilir. Onlar ise artık bedenlerini terk etmişlerdir. Bu durumda olanlar ya insanî kemâli elde etmede gayret göstermeyenler (mukassırûn), ya da inatla

---

58 *A.g.e.*, 328 vd.
59 *A.g.e.*, 328.

yanlış görüşlerin peşinden koşan inkârcılar (câhidûn)dır. İnkârcılar ebedî azap görmede gayretsizlerden daha kötü durumdadırlar.

- Diğer bir grup ise fıtrat üzerine olan sağlıklı ruhlardır. Bunlar kemâle ulaşmanın yollarını duymamış ve öğrenmemiş, aynı zamanda kötü inançlarla da kirlenmemiş olan insanların ruhlarıdır. Bu ruhlar "ruhanî varlıkların hâllerine ilişkin sözler duyduklarında, yani kendilerine cennet ve cehennemi hatırlatan bir dinle karşılaştıklarında içlerinde bir arzu uyanır, şiddetli bir vecd içinde büyük bir haz duyarlar."[60]

Kim kemâli kendisinden dolayı arzularsa, yani kendi beninin kemâlle ilişkisini isterse, ancak ona varmakla ikna olur ve dolayısıyla en yüce mutluluğu elde eder. Kim de kemâli, övülmeyi isteme ve rekabet gibi başka şeyler için arzular ise sadece o tür zevklerle yetinir.

Son grup ise kemâle ulaşmak için ne bir arzusu ne de bilgisi olan budala insanların ruhlarıdır. Bu ruhlar bedenlerini terk ettiklerinde ne kötü bedeni hâller kazanmış ne de bunların dışında bir hâl edinebilmişlerdir. Zıddı veya olumsuzluğu da yoktur. Bu ruhlar bedeni ve bedenle ilgili şeyleri terk ettikten sonra büyük azap çekmeye başlarlar. Kendilerinde bir istek de uyanmaz, çünkü arzunun aleti olan beden ortadan kalkmış buna karşılık bedene bağlılık huyu ise devam etmektedir.[61]

İbn Sînâ bu ruhlarla ilgili olarak kendisinin de tercih ettiği başka bir görüşü zikreder. Bu görüşe göre bu budala insanların tamamıyla bedensel olup bedenden daha yüce bir şey tanımayan ruhları bedenlerini terk ettiğinde bu ruhların gök cisimleri olarak kullanılmaları söz konusudur. Bunlar o cisimlerin ruhları olup onları yönetmezler, fakat o cisimleri hayal etmek için kullanırlar, yani onlar aracılığıyla dünyada kendilerine ahiret hakkında söylenilenleri hayal ederler: Bu ruhlardan dünyada iyilik düşünüp o iyilikle amel etmiş olan temiz ruhlar cenneti müşahede eder ve bundan zevk alırlar. Fakat dünyada fena işler yapmış olan kötü ruhlar cehennemi görür ve bundan azap çekerler. Bu durum birinci gruptakiler için hakikî mutluluk, ikinci gruptakiler için de hakikî azap durumudur. Çünkü hayalî suretler duyusal suretlerden daha az açık değildir. Hatta rüyalarda insan ruhunun kötü şeyler görmesinden dolayı şiddetli azap duymasında olduğu gibi hayalî suretler daha güçlüdür.[62]

---

60 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 34.

61 *A.g.e.*, IV, 35; İbn Sînâ; *Necat*, 329 vd.

62 İbn Sînâ; *Şerhu Esulucya*, 72, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 35

İbn Sînâ'nın ölüm sonrası ile ilgili bu teorisi, gördüğümüz üzere onun ruh görüşü üzerine bina edilmiştir. Vakıa onun ruh görüşü sadece meâd (ölüm sonrası) teorisini temellendirmez, bilakis onun, bazı ruhların bedenlerini bu dünyada tamamen terk etmeden önce elde ettikleri mutlulukla ilgili teorisini de temellendirir. Bu durumda konu, İbn Sînâ "tasavvufu" veya daha doğru bir ifadeyle İbn Sînâcı tasavvuf teorisiyle ilgilidir. Öyleyse İbn Sînâcılıkla ilgili sunuşumuzu onun kendi felsefî sistemini en olgun eserlerinden olan *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta bitirdiği şekliyle noktalayalım. Bununla onun sûfî bilgi teorisini ve onunla bağlantılı olarak mucizeleri, kerametleri ve diğer benzer konuları "tefsir" etmesini kastediyoruz.

Arifler ve makamları: İbn Sînâ şöyle der: "Eğer sana uygun olan kemâline arzu duymazsan veya onun tersinin oluşması durumunda acı duymazsan bil ki bu durum ondan değil senden kaynaklanıyordur. Sende benim dikkat çektiğim ve bu duruma yol açan bazı sebepler vardır." İbn Sînâ'nın burada işaret ettiği sebepler "bedenin kendisi, meşguliyetleri ve bağlantıları"dır. Çünkü ruhun bedenle, duyulur nesnelerle ve maddî arzularla uğraşması onun aklî konulara yönelmesini ve faal akılla ittisal etmesini engeller. Dolayısıyla onunla ilişki kurarak bir tür birlik (ittihat) oluşturmasına da mani olur. Buradan anlaşılacağı gibi ruhun mutluluğu için teorik akıl kuvvetinin kemâli yanında pratik akıl kuvvetinin kemâli de gereklidir. Çünkü ruhun kemâli onun teorik kuvvetiyle bağlantılı olduğuna göre bu ancak müstefad akıl seviyesine ulaşmasıyla mümkün olur. Kim bu dereceye ulaşırsa "Mukaddes âlemin ve saadetin" bilgisini elde etmiş olur. Bu âleme "ulaşmak", yani onu müşahede edip, onu idrak etmekten haz almak ve onunla "ittihat" etmek, ancak ruhun amelî kuvvetinin kemâliyle olur ki o da ancak cismani bağlardan kurtulmakla gerçekleşir. Her iki kuvvette de, yani hem nazarî hem amelî kuvvette kemâl mertebesine ulaşanlar müstefâd akıl derecesini elde etmiş olan arınmış âriflerdir. "Kendilerinden beden ilişkisinin pisliğini kaldırmışlar maddî meşguliyetlerden kurtulmuşlardır." Böylelikle "mukaddeslik ve mutluluk âlemine ulaşıp en yüce kemâlle bezenmiş, en yüce hazlara gark olmuşlardır."[63]

Her ne kadar "en yüce haz" ruhun bedeni ölüm yoluyla terk etmesinden sonra oluşursa da, bu durum "bu hazzın ruh bedendeyken hiç bir şekilde tadılmayacağı anlamına gelmez. Bilakis Allah'ın kudretini (ceberut) teemmüle dalan ve meşguliyetlerden yüz çevirenler, bedenlerindeyken dahi bu hazdan, kendilerini her şeyden alıkoyacak kadarını elde ederler."[64]

---

[63] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* IV, 32.
[64] *A.g.e.*, 33.

Dünya meşguliyetlerinden ve bedenin kötülüklerinden kaçınma durumunun, birbiriyle iç içe geçebilen üç yolu vardır. Bunlar dereceler veya mertebeler ve hâller olarak isimlendirilirler. Zahid, dünya malından ve nimetlerinden uzak duranlara denir. Abid ise kendisini namaz, oruç ve diğer ibadetleri eda etmeye adamış olanlara denir. Arif ise düşüncesini ceberut âleminin sırlarına yoğunlaştırmış, hakikatin (Allah'ın) nurunun onun sırrında parlamasını takip etmeye adamış kimselere" denir.[65]

Bu hâller bazı insanlarda ya tek tek ya da bir arada bulunabilirler. Zahid âbid ve âbid de ârif olabilir. Bununla beraber ârife göre zühd ve ibadet, zahid ve âbide göre olduğundan farklı anlamdadır. Ârif dışındakilere göre zühd ve ibadet, muamele ve mübadele manasınadır. Zahid âriften farklıdır. "O sanki dünya malıyla ahiret nimetlerini satın alır." Âbid de âriften farklıdır. "O, sanki bu dünyada, ücretini öbür dünyada almak üzere çalışır." Arifin zühd ve ibadetinin hedefi ise nefsin "gurur yönünden kudsiyet yönüne çekilerek, hak tecelli ettiğinde bâtının sırrına uyarak ona karşı durmamasını ve sırrın parlayan bir aydınlığa ulaşarak sabit bir meleke hâline gelmesini"[66] temin etmektir. Ariflerin dünya hayatında iken diğer insanlardan farklı dereceleri vardır. Sanki onların bedenleri elbiseleri olup elbiselerini çıkararak kudsî âleme geçmişlerdir. Onların bu konuda gizli ve açık hâlleri vardır. "O hâlleri bilmeyenler inkâr eder, bilenler yücelirler."[67] Gizli olanlar, dillerin ifade etmede aciz kaldığı, hiç bir gözün görmediği ve hiç bir kulağın duymadığı coşturucu şeyleri müşahede etmeleridir. Zâhir olanları ise onların sözlerinde ve fiillerinde görülen işaretlerdir. Bunlar onların kerametleri ve mucizeleri gibidir.

İbn Sînâ'nın meşrulaştırmak için ve "makullüğünü" savunmak için felsefesini seferber ettiği bu gizli ve açık hâllerin bazıları şunlardır:

Âriflerin gizli ruhî hâllerinin makamlarında ilk aştıkları derece müridlik derecesidir.[68] Bunlar Allah'ı burhân veya iman ile bilir, "ittisal ruhu"nu elde etmeyi arzu ederler. Mürid bu hedefe ulaşmak için önce riyazet yoluyla üç hedefe ulaşmalıdır. Bunlar, nefsin Allah'ın dışındaki şeylere yönelmekten menedilmesi, nefs-i emmarenin nefs-i mutmainneye boyun eğdirilmesi suretiyle hayal ve vehim gücünün kudsî şeylere uygun yönelimlerde bulunmasının sağlanması ve kemâle ulaşma kâbiliyetinin kazanılmasına yöneltmek için sırrın güzel gösterilmesi. Bu hedeflerin gerçekleştirilmesi için bazı şeylerin yapılması gerekir: ibadetin tefekkür ile beraber olması, yani âriflerin ibadeti, nefsi, hayvanî kuvvetle-

65 *A.g.e.*, 58.
66 *A.g.e.*, 60
67 *A.g.e.*, 47-48.
68 *A.g.e.*, 76 vd.

rini kullanmasına engel olan ve onun içindeki uyum ve ahenk aracılığıyla soyut konulara iten nağmeler, hikmetli ve belagatli konuşan biri tarafından söylenen güzel sözler ki bu sözler, nefsi uyarıp onu razı ederek ona sükûn verirler. İrade ve riyazet belli bir sırına ulaşınca **vicdan ve ittisal** dereceleri başlar. Bunlardan ilki, sanki yanıp sönen bir şimşek gibi olan Hakikat nuruna muttali olmaktan duyulan hazlardır. Sufiler bu hâli **"evkât"** diye isimlendirirler. Riyazete devam edilmesiyle parlama ve sönmeler ve müridin kendinden geçmeleri artar ve mürid her bir pırıltıyı gördüğünde ondan kudsiyet tarafına yönelir, "O şeyden bir durumu hatırlamasıyla kendinden öyle geçer ki hakikati (Hakk'ı) her şeyde görür hâle gelir." Bu durum böyle devam etmekle müridde alışkanlık oluşur ve artık önceden yaşadığı kendinden geçme ve coşku hâllerini yaşamaz olur, coşkusu bir sükûn hâline, parlaklık matlığa dönüşür.

Sonunda bilgiler ona sanki sürekli kendisinde mevcutmuş gibi gelirler ve sürekli parıldayan ışıkların sağladığı coşkudan zevk içinde tad almaya devam eder. Bu parıltıları yanında yaşayan dostları gibi görür. Aslında bunlar ondan uzak olup onu Allah'la ittisalden de uzak tutmaktadırlar.

Bu hâller onun Allah'la bu ayrılık ve birleşmeyi (ittisali) ne zaman isterse gerçekleştirebilecek hâle gelmesine kadar derece derece devam eder. Sonra bir derece daha ilerleyip, Allah'la ittisalinin kendi iradesine bağlı olmaması durumuna ulaşır. Hatta düşündüğü her şeyde Allah'ı görecek duruma gelir. Burada riyazeti sona ermiş ve Allah'a ulaşmak için artık ona ihtiyacı kalmamıştır. Onun Allah'tan başkalarından arınmış sırrı riyazetle parlatılmış, iradeyle hakikate yöneltilmiş, üzerine yüce hazlar feyzolunmaya başlamış ve nefsindeki hakikatin etkilerinden dolayı coşku hâline gelmiştir. Kendisinin iki nazarı olmuştur. Birisi kendisiyle sevinç duyulan hakikatin nazarı, diğeri de Hak ile mutluluk duyan kendi zatına olan nazarı. Bu iki nazar arasında gidip gelirken Hakk'a yolculuktaki son derecelere ulaşır ki bu tam vuslat derecesidir. Bu derecede kendinden geçip sadece kudsiyet tarafını (Allah'ı) görür hâle gelir. Eğer kendini görürse aslında Hakk'ı görmüştür. Salik bu makama ulaştığında burada artık ne vasfeden ne vasfedilen, ne sülûk eden ne de sülûk edilen, ne ârif (bilen) ne de maruf (bilinen) vardır... İşte bu makama "vukuf makamı"denir. Arif bu makama âlemdeki her şey yoluyla gidebilir, onda şeriatın sorumluluklarını ihlâl etme gibi hâller görülebilir. İbn Sînâ ârifin bu konuda suçlanmaması gerektiğini düşünür, çünkü o anda ârif mükellef durumunda değildir: Allah'tan başkasını görmez hâle gelen kişi nasıl sorumlu tutulur? İbn Sînâ âriflerin makamlarıyla ilgili olarak ulaştığı bu hükmü akla veya dine dayanarak reddetmeye kalkan inkârcılara şöyle cevap verir: "Allah her şey için bir şeriat koymaktan veya kendisine birbiri ardı sıra ittila edilmesinden yücedir. Bu mesleğin hikmetler (âriflik makamı) ihtiva etmesi gafiller için gülünecek, bilgi sahipleri için ise ibret alınacak bir şeydir. Kim bu

hâlleri duyup da hoşlanmazsa hatayı kendisinde arasın. Belki bu konular ona uygun değildir, her şey kendi tabiatına uygun şeyden hoşlanır."[69]

Kerametler ve Mucizeler: Yukarıda âriflerin makamlarını anlattık. Bunlar özetle âriflerin kendi benliklerinde sülûk ve riyazetleri esnasında yaşadıkları gizli olaylardı. Ama onların zâhirde görülen "işaretleri" ve "kerametleri" ise "olağanüstülük" ve "tabiî işleyişin ters yüz edilmesi" çerçevesi içinde yer alırlar.

Bu yüzden de bu durumların yorumu bunlara benzer olan "sihir", "tılsım" ve "nazar" gibi fiillerin yorumu cinsinden olmalıdır.

İbn Sînâ bunların her biri için kendi felsefesinde bir yer ayırır. Meselâ: Ariflerin "keramet"lerinden biri, yeme ve içmeden normal süreden daha uzun müddet kesilmeleridir. İbn Sînâ bu tavrı doğal kabul eder. Çünkü bazı durumlar vardır ki bazı hastalıklar insan bedeninin "kötü maddeleri" hazmetmesine ve "iyi maddeleri" hazmetmekten kaçınmasına neden olur. Bu durum yiyeceklerin hazmedilmeksizin midede kalmalarına, bu yüzden de cismin yeni yiyeceklere ihtiyaç duymamasına yol açabilir. Böylece cisim, gıdaların içinde parçalanmaksızın uzun süre durmasından dolayı uzun zaman sağlam kalabilir. Öyleyse İbn Sînâ ârifin yemekten mutad süreden daha uzun zaman uzak kalmasının doğal bir şey olduğunu ve "tabiatçı görüşe ters bir şey olmadığını"[70] savunmaktadır.

Âriflerin diğer bir işareti ise onların insanın normal gücünün çok üstünde performans göstermeleridir. Meselâ dağları yerinden oynatmak gibi. Bu da İbn Sînâ'ya göre onlar için anormal olmayan bir durumdur. Çünkü bu durum da "tabiatçı görüşe" ters değildir. İnsanın gücü bazı durumlarda, meselâ büyük bir korku veya üzüntü şoku sonucunda en basit eylemleri bile yapamayacak dereceye kadar düşer. Veya bunun tam tersine insan, meselâ çok öfkeliyken, normal gücünün çok üstünde bir güce sahip olabilir. Bu durum gerçek olduğuna göre diyor İbn Sînâ, normal insanda korku, öfke veya diğer normal hâllerin oluşturduğu güçten çok daha büyük bir gücün ârifin nefsinde oluşmasına da şaşmamak gerekir.[71]

Âriflerin diğer bir kerameti de "gaybı bilmeleri"dir. İbn Sînâ'ya göre bunun da tasdik edilmesi gerekir, çünkü bu durumun da "tabiatçı düşünce ekollerinde" bilinen sebepleri vardır. Bunun açıklaması şöyledir: "Tecrübe" ve "kıyas" ruhun uyku hâlindeyken gayba ait bir takım şeyler müşahede ettiğini kabul ederler. Öyleyse buna kıyasla aynı durumun uyanıklılık hâlindeyken ve özellikle kişinin

---

69 *A.g.e.*, 110.
70 *A.g.e.*, 115.
71 *A.g.e.*, 117.

duyuların etkisinden bağımsızlaştığı durumlarda meydana gelmemesi için hiçbir engel yoktur. İbn Sînâ şöyle diyor: "Bu durumu kendi nefsinde tecrübe etmeyen kimse yoktur."[72] Diğer taraftan, ilâhî ilimle ilgili bahiste cüz'îlerin akıl âleminde küllî bir şekilde nakşedildiğinden bahsedilmişti. Aynı şekilde semavî varlıkların hisseden ve hayal eden nefslere sahip oldukları yani idrak ve cüz'î görüşten çıkan cüz'î irade sahipleri oldukları söylenmişti. Bütün bunlar beşerî ruhların semavî âlemle ittisal etmelerini ve semavî nefslerden, sonradan meydana gelecek gaybî olaylarla ilgili bazı cüz'î bilgiler elde edebilecekleri anlamına gelir. Nefsin hafızada oluşan bu etkiden, uykuda veya uyanıkken olsun, ilham, açık bir vahiy veya rüya ile olsun elde ettiği şeyler te'vile ihtiyaç duymaz. Bunlardan zail olup sadece izleri kalanlar eğer vahiy ve ilham şeklinde olursa te'vile, eğer rüya şeklinde olursa tabire ihtiyaç duyarlar.[73] Bunun gibi gaybı bilmek isteyen kahinler ve benzerleri bazı aletler ve hareketler yardımıyla düşüncelerini ve duyularını meşgul edip hayal güçlerini semadan gaybî bilgileri almak üzere harekete geçirmekte yoğunlaştırabilirler.

İbn Sînâ'nın, kabir ziyareti ve ölülere dua etme sırasında yaşayanların ruhlarının ölülerin ruhlarıyla bağ kurmasının imkânından bahsetmesi de buna benzer bir durumdur. Bu görüşünü Ebu'l-Hayr'a yazdığı risâlede zikreder.[74] Risâlesinin başında felsefî sisteminin bir özetini verdikten sonra şu görüşünü zikreder: "Eğer bir nefs bedenini terk etmişse ve -eğer bu nefs cevherliğini bedeni terk etmeden önce tamamlamış mutlu nefslerden biriyse- kendi âleminde diğer benzerleri olan akıllar ve nefslerle birlikte ebediyete kadar mutlu bir şekilde yaşar ve bu âleme de semavî akıllar gibi etki eder. Dua ve ziyaretin (:kabir ziyaretinin) hedefi ise bedene ittisal hâlinde olup onu terk etmemiş olan ruhlar... ziyaret ettikleri ruhlardan hayırları almayı ve zararları da defetmeyi öğrenirler... ziyaret edilen ruhlar ise (semavî) akıllara benzedikleri ve (onlara) komşu oldukları için ziyaret eden ruhlara büyük bir tesir ve hâllerinin değişikliğine göre tam bir yardım sağlarlar."

İbn Sînâ bu olağan üstü hâller hakkındaki görüşünü şöyle özetler: "Garip durumlar tabiat âleminde üç şekilde ortaya çıkarlar: Birincisi yukarıda zikrettiğimiz nefsanî şekillerde, ikincisi mıknatısın demiri kendine has kuvvetiyle çekmesinde olduğu gibi cisimlerin kendilerine özgü özellikleriyle. Üçüncüsü ise bu semavî güçlerle, tabiî cisimlere konulmuş nitelikler arasındaki semavî kuvvetler veya bunlarla yeryüzündeki nefslerden feleklerin fiil veya infiallerine has olanlarıyla olan münasebetlerinden ortaya çıkan garip etkilerdir. Sihir birinci kısımla

[72] *A.g.e.*, 120.
[73] *A.g.e.*, 121-148.
[74] İbn Sînâ, *Rasâilü İbn Sînâ fi'l-hikmeti'l-meşrıkiyye*, 36-37.

ilgilidir. Mucizeler ve kerametler ikinci kısımla ilgilidir. Tılsımlar ise üçüncü kısma aittir."[75] İbn Sînâ okuyucusuna şu sözlerle öğüt verir: "Zekan ve avamdan üstün olman sakın her şeyi inkâr etmene yol açmasın. Bu, düşüncesizlik ve acziyet demektir..., doğrusu bu, (:zikredilen olağanüstülükleri), zıddına açık bir delil olmadıkça imkân dairesi içinde kabul etmektir. Bil ki tabiat garipliklerle doludur. Yüce ve etken güçlerle aşağı ve edilgen güçler garip olaylarda bir araya gelirler."[76] Sonra şöyle devam eder: "Bil ki halkın en çok kabul ettiği, en çok korktuğu ve hakkında en çok konuştuğu şeyler bu konulardır ve bunlar hakikattir. Filozoflara benzemeye çalışanlar ise bu hakikatin illetlerinin ve sebeplerinin cahili olmaları sebebiyle bu hakikati reddederler."[77]

İrfânî ve eklektik karakter taşıyan felsefî sisteminin sonuna koyduğu bu nasihatten sonra bizim bu bölümün sonuna bir son söz koymamıza gerek yok sanıyoruz.

Öyleyse bu kısmın genel son sözüne geçebiliriz.

[75] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 158-159.
[76] *A.g.e.*, 160.
[77] İbn Sînâ. *Necat*, 337.

Sonsöz
Beyân ve İrfânın Hizmetinde Burhân

Bu kısmın ilk bölümünde genel bir hükme varmış ve bir metot olarak burhânın Arap-İslâm kültüründe Gazzâlî ile beraber şahit ile gaibe istidlâl olarak isimlendirilen bir zihnî ve şeklî mekanizmanın yerini alması istenen zihnî ve şeklî bir mekanizma hâline geldiğini belirtmiştik. Bu durum burhânın Aristoteles'in hedeflediği "analiz" ve "ispat" görevini yapamaz hâle gelmesine yol açmıştır. İkinci bölümde ise bir dünya görüşü olarak burhânın İbn Sînâ ile beraber bir taraftan kelâmcıların problematiğine dahil edildiğini, diğer taraftan da "kayıtsız akl"ın, yani hermetik irfânın ürünlerini benimser hâle geldiğini gördük. Bu durum Aristotelesçi burhânî bakış açısının aklî ve "ilmî" karakterini kaybetmesine yol açmıştır.

Bu genel sonuç kısmında yapmamız gereken şey ise bu iki özet çıkarımı biraz açarak bu bölümün sayfaları arasında zikrettiğimiz mülâhazalara yoğunlaşmak suretiyle, bu kitabın son kısmında ele alacağımız konulara bir giriş teşkil etmesini sağlamak olacaktır.

Gerçek şu ki, Aristoteles mantığıyla sadece bir alet ve ölçü olması özelliğiyle ilişki kurmak, onun bağlı olduğu felsefî sistemden ayrı değerlendirilmesi ve dolayısıyla bölümlerinin düzeninin yeniden ele alınmasını gerekiyordu. Aristoteles'ten sonra "Mantık" diye anılan yaklaşımının hedefi, onu kullanan kişinin kâinat ve görünümleri konusunda doğru ve kesin bir bilgiye ulaşmasını sağlayacak olan burhânî bir ilmin mümkün olduğunu ispat edebilecek ilmî bir metot bulmaktı. Mantığın belli bir inancı savunmak için kullanılacak bir alet olmasını istiyor değildi. Hatta tabiat felsefesi sadedinde ilk hareket ettirici fikrini ileri sürdüğünde, bunu bu "hareket etmeyen ilk hareket ettirici" fikrinin kâinattaki hareketin prensibi olmasının varsayılmasının mantıksal bir zorunluluk olmasından dolayı yapmıştır.

Aynı fikre "ilk felsefe"de yeniden dönmesi ise bu "hareket etmeyen ilk hareket ettirici"nin nasıl hareket ettirdiğini belirlemek ve dolayısıyla onun kendi tabiatını ve âlemle ilişkisinin tabiatını açıklamak gayesine yönelikti. Evet, burada konu gerçekten "metafizik" (ilm-i ilâhî) ile ilgilidir, fakat dinî akide olması anlamında değil, maddeden bağımsız olan varlıkları araştıran bir ilim olması anlamında. Çünkü maddeden bağımsız olan her şey, Aristoteles'e göre ya ilâhîdir veya ilâhî olarak isimlendirilmeye lâyıktır. Burada bizim için önemli olan şey, Aristoteles'in maddeden bağımsız varlıklardan ne dinî bir akide ortaya koymak için ne de dine olumlu veya olumsuz anlamda bir yaklaşım geliştirmek gayesiyle bahsetmiş olmasıdır. Bilakis onun bundan gayesi kendi tabiat bilimini bina etmekti. "İlk prensipler" aracılığıyla yorumlama endişesi -ki bu onun nazarında burhânın hakikatidir- onu "ilk prensipler" teorisini oluşturmaya itmiştir. Bu teori de şüphesiz ki yine "ilk prensip" ile bağlantılıdır. Kendi tabiat bilimini "burhânî" olarak kurmak için gerek başlangıçta mantıkta ve gerek son tahlilde metafizikte olsun "prensiplere" müracaat etmek durumundaydı. Bu yüzden Aristoteles'e göre metot ve bakış açısı, mantık ve metafizik arasında sıkı bir ilişki vardır.

Bu ilişki ilk olarak Aristoteles'in mantık ve ilk felsefe sadedinde ele aldığı "Kategoriler" bahsinde ortaya çıkar. Bu, onun sistemi açısından tamamıyla gerekli bir durumdur. Bu tabiat araştırması, yani somut varlıkların genel ve detaylı incelenmesi, prensiplerin belirlenmesini ve illetlerin açıklanmasını hedefleyip, metodolojik açıdan nesnelerin varlıklarının ve genel şekillerinin bilinmesini, yani onlarla ilgili en genel bilgilerin elde edilmesini gerektirir. Çünkü bu nesneler kendi başlarına bağımsız ve her türlü ilişkiden uzaktırlar. Bunlar, Aristoteles'in mantığın bir bölümü olarak ele aldığı kategorilerdir. Buna göre "kategorilerin" nesnelerin ilk ve en genel şekilleri olması, bu nesnelerin incelenmesindeki ilk metodolojik adım olacaktır: Bu adım, tasnif etme; tabiattaki nesnelerin ve bunların görünümlerinin sabit olanlar (:cevherler) ve değişken olanlar (:arazlar) olarak ikiye ayrılması işlemidir.

Açıktır ki nesnelerin varlığıyla ilgili formların, yani kategorilerin kavranmasına olan ihtiyaç, inceleme konusu tabiat âlemi değil de uluhiyet âlemi olduğunda artık söz konusu olmayacaktır. Çünkü uluhiyet âlemi tanım gereği varlığının nicelik, nitelik, mekan, zaman veya bu tür kategorilerin herhangi birisiyle sınırlanmadığı bir âlemdir. Çünkü bu âlem tabiatı gereği bütün bu sınırlamaların üstündedir. İslâm inancına göre ise bu âlem yaratılmışlara hiç bir surette benzemeyen Allah'ın âlemidir. Bu yüzden "kategoriler" bahsi, mantığı, Eş'arî akidesi gibi kurulu ve hazır inanç sistemlerini savunmak için kullanmak isteyenler için hem tehlikeli kaygan bir zemin ve hem de gereksiz bir faaliyet alanı hâline gelecektir.

Buna ilaveten konu, yeni bir bilgi edinmekle değil de hazır inançların savunulmasıyla ilgili olunca, bu durumda kıyasın öncülleri sadece bu inancı destekleyen türden öncüller olacaktır. Böylece öncüllerin "müteairif (aksiyomatik) ilimler" veya bedihiyat (aksiyomlar) ve "konulmuş usuller" (tezler), yani Aristoteles'in kendi tabiat bilimini matematiksel kesinlik seviyesine yükseltmek üzere üzerine bina ettiği öncüller olarak tasnif edilmesi yerine, kelâm ilminde "burhân"ın öncüllerinin duyular, mütevatir haber, mucizenin imkânı vb. gibi öncüller hâline geldiğini görüyoruz. Bunun sonucu olarak da Aristoteles'in "ikinci analitikler" kitabının ispatın prensiplerinden bahseden birinci makalesi dikkate alınmamıştır. İkinci makale ise tanımlar ve illetten bahseder. Bunlara ihtiyaç ise Aristoteles'in düşüncesine göre burhân (ispat) ile ilgili değildir. Bilakis bunların bazıları, konusu lafızların delâleti olan tasavvur bölümünün bir kısmı olacaktır. Bunun sonucu olarak tanım, bir şeyin mahiyetiyle ilgili olmaktan çok lafzın delâletiyle ilgili olacaktır.

Aristoteles mantığı, beyân dairesine sadece alet olarak girmesi dolayısıyla çok köklü değişikliklere maruz kaldı. İbn Haldûn mantığın sekiz bölümünü (:kategoriler, ibare (önerme), kıyas, burhân (ispat), cedel, safsata, hitabet, şiir) olarak zikrettikten sonra bu değişiklikleri şöyle özetlemiştir: "Bunlar mütekaddimîne göre sekiz mantık kitabıdır. Yunan filozofları mantık ilminin son şeklini alıp düzenlenmesiyle birlikte tasavvuru sağlayan beş küllîden bahsetmenin gerekliliğini fark etmişlerdir. Bunun üzerine bu sanata giriş olmak üzere bir makale (:Porphyrius'un *Medhal*'i) telif etmişler ve mantık bölümlerinin sayısı dokuza çıkmıştır. Bütün bu bölümler İslâm milletince tercüme edilmiş, İslâm filozofları tarafından, Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın, sonra İbn Rüşd'ün ve Endülüs filozoflarının yaptığı gibi şerh ve telhisleri yazılmış ve elden ele dolaşmıştır. Sonra müteahhirûn gelmiş, mantık ıstılahını değiştirerek, beş küllî ile ilgili kısma, onun meyvesi olan hudûd (tanım) ve rusûm (resim) ile ilgili kısmı eklemişlerdir. Bunları burhân kitabından nakletmişler, kategoriler bölümünü hazfetmişlerdir, çünkü bu bölümde mantıkî inceleme zati değil arazîdir. İbare (önerme) bölümünde tam zıddına bir görüş eklemişlerdir. Sonra kıyası da, kıyasın kendisi için değil kendilerine uygun olan sonuçları açısından kullanmışlardır. Mantığa maddesi, yani kitaplar açısından bakmamışlardır. Bu kitaplar beş adet olup: Burhân, Cedel, Hitabet, Şiir ve Safsatadan ibarettir. Bunlardan bazı basit unsurları almakla birlikte, mantık sanatında önemli olan birçok unsuru yokmuş gibi kabul etmişlerdir."[1]

1 İbn Haldûn, *Mukaddime*, Nşr. Alî Abdülvâhid Vâfî (Kahire, Lecnetü'l-beyâni'l-Arabî, 1958), III, 1105-1106.

Evet bu beş kitap, Aristoteles'te olduğu gibi mantığın ana ödevinin burhânî metodu diğer metotlardan ayırdetmek olduğuna inananlar için temel kitaplardandır. Ama mantığı başka bir görüşü ve akımı doğrulamak için bir alet mesabesinde görenler için durum değişir.

Fakat Eş'arîler mantığın görevini sadece alet olmakla mı sınırlı tuttular. Gerçekten de mantığın felsefî zemini ve kavramlarından vazgeçebildiler mi? Çünkü onları mantığa yönelten şey temelde kavramlar krizi idi.

İbn Sînâ'nın felsefesiyle ilgili ayrıntılı sunuşumuzda iki ana çerçeve üzerine yoğunlaşmıştık. Birisi Allah'la evren arasındaki ilişki çerçevesi idi ki burada konu, Allah'ın zatı ve sıfatları, Âlemin kıdemi ve hudusu... vs. etrafında dönüyordu. Bu konular mütekellimleri kelâm ilminin ortaya çıkışından yıldızının sönmesine kadar meşgul eden problemlerin aynıydı. Diğeri ise insanla semavî âlem arasındaki ilişkinin çerçevesiydi. Bu alanda konular insan nefsinin tabiatı, semavî nefslerle ilişkisi, insan nefsinin akıbeti, dünyada ve ahirette mutluluğa ulaşmak üzere nasıl hazırlanacağı gibi konulardı. Bunlara ilaveten mutasavvıfların hâllerinin, makamlarının, kerametlerinin ve mucizelerinin açıklaması yapıldı. Bütün bunlar, yani bu çerçevede ele alınan konular, İslâm tasavvuf literatürünün ana meselelerini teşkil ediyordu. Böylece görüyoruz ki İbn Sînâ'nın felsefesi, "salt" felsefî konuların yanında kelâm ilminin ve tasavvufun meselelerini de ele almıştır. Bu yüzden İbn Sînâ felsefesinin kelâmla felsefeyi, felsefeyle tasavvufu birbirine mezceden eklektik karakterli bir felsefe olduğu söylenebilir. Bu felsefenin hedefine gelince, yukarıdaki sayfalardan da anlaşılacağı üzere kelâm ilmi ve tasavvufun konularının "burhânî" olarak tesis edilmesi, başka bir ifadeyle felsefe ve mantığın kelâm ve tasavvuf içinde görevlendirilmesi idi.

Kelâm ilminin konuları ve tasavvufun problemleriyle bu tür bir "felsefî" teamülün İbn Sînâcı söylemin felsefî yönü üzerine etki etmesi gayet tabiî idi. Bu durumu sunuşumuzda da açıkça ortaya koyduk. Okuyucu bu durumu iki düzeyde algılamış olmalıdır. Problematikler düzeyi ve metot düzeyi. Bir taraftan, İbn Sînâ'nın kelâmcıların problematiklerini benimsediği açıkça ortaya çıktı. Bunlar, Zat ve sıfat arasındaki ilişki, âlemin kıdemi ve hudusu, ölüm sonrası sevap ve ceza problemleri. vb. idi. Bu problemlere İslâm akidesindeki prensipleri belli ölçüde korumaya çalışarak "burhânî" çözümler sunmaya çalışmıştır. Diğer taraftan İbn Sînâ'nın "burhân" metodunu ortaya koyan metinler ve açıklamaları aracılığıyla ortaya koyduğumuz canlı modellerin bize gösterdiği ve onun esasen dayandığı aklî bölümleme (el-kısmetü'l-akliyye) ve gaibin şahide kıyası metotları aynı zamanda kelâmcıların da düşüncelerinin temel umdelerini oluşturur. Evet, İbn Sînâ akıl yürütmelerinde sürekli olarak istintac (sonuç çıkarma) özelliği yükler. Bununla beraber, bu özellik bir çok durumda biçimsel ve yüzeysel kalırken, metodu özünde kelâmî özellik taşır. İbn Sînâ'nın bu özelliğini İbn Rüşd

Tehâfütü't-tehâfüt adlı eserinde gözler önüne sermiştir. Kurtubalı filozofa göre İbn Sînâ'nın kelâmcıların metodunu benimsemesi ve onların problemleriyle meşgul olması Gazzâlî'nin onu meşhur eseri *Tehâfütü'l-felâsife*'de eleştirmesine, delillerini zayıflatmasına ve imajını bulanıklaştırmasına imkân sağladı.

Her ne kadar İbn Sînâ'nın kelâm ilmine açılması onun felsefî söylemine etki ederek uzlaştırma ve eklektiklik adına mantıkî kesinlikten uzaklaşmasına yol açtıysa da, bunun aksi de doğrudur. Yani İbn Sînâ'nın felsefî söylemi de kelâm ilmi üzerinde etki etmiş, bu bölümün birinci kısmında da açıkladığımız üzere, özellikle "müteahhirin metodunun" kurucusu olan Gazzâlî'den sonraki dönemdeki kelâm ilmine önemli ölçüde tesir etmiştir.[2] Şeyh er-Reis kelâmcıların bir çok problemini ele almış, böylelikle de müteahhir Eş'arî kelâmcılarının bir çok felsefî kavramı kelâm ilminde kullanmalarına imkân sağlamıştır. Bunların başında, bir çok meselelerin etrafında döndüğü vacib ve mümkün kavramları zikredilebilir. Böylelikle de Gazzâlî'nin Aristo kıyasına dayanarak başlattığı metotla ilgili faaliyeti tamamlama imkânı buldular. Bütün bunların sonucu olarak, İbn Haldûn'un da mülâhaza ettiği üzere felsefenin meseleleriyle kelâmın meseleleri karışmış, kelâm ilmi felsefenin yerine geçirilmiş, felsefî "kelâm" hâline gelerek, metodunu ve çıkış yollarını burada İbn Sînâcı "kelâmî felsefe" olarak isimlendirdiğimiz anlayışta bulmuştur.

Kelâm ilmiyle felsefe arasında hem metot hem de kavramlar açısından vuku bulan bu geçişlilik, İbn Sînâcılığın özellikle ilâhîyat (Allah'la âlem ilişkisi) alanındaki bariz özelliği olduğu gibi, tasavvufla felsefe arasında, özellikle de ölüm sonrasıyla ilgili olarak (:insanla sema âlemi arasındaki ilişki) bir geçişlilik oluşturmuştur. Böylelikle İbn Sînâ'nın kelâma açılması, nasıl İbn Sînâcılığın ilâhîyatında, her seferinde mütekellimlerin problemlerinin ve metotlarının benimsenmesi sonucunu getirdiyse, buna mukabil olarak kelâm ilmine ve metoduna etki etmesini sağlamıştır. Şeyh er-Reis'in tasavvufa yönelişi de aynı çift taraflı etkiye, İbn Sînâ'nın, öte dünya ile ilgili konularda mutasavvufların problemlerini ve beklentilerini benimsemesine, buna karşılık tasavvufa etki etmesine, konularını tanzim etmesine ve felsefî bir renge büründürmesine yol açmıştır. Sonuç tasavvuf konularının felsefe konularıyla karışması ve felsefî tasavvufun ortaya çıkması oldu. Bu akımın en belirgin temsilcileri İbn Arabî, Sühreverdî el-Halebî'dir.

Bu olayın bir yönü. Diğer yönü ise İbn Sînâcı felsefî söylemde kelâm ilmi ve tasavvufun yanı sıra oluşan "felsefe"nin türüyle ilgilidir. Bu bölümün girişinde Fârâbî'nin felsefî sistemiyle İbn Sînâ'nınki arasındaki organik bağa işaret etmiştik. Doğrusu, İbn Sînâ'yı Fârâbî aracılığıyla okuyan kişi şu sonuca ulaşır: İbn

---

2 Bkz. Bu kitap: kısım 3, bölüm 1.

Sînâ'nın felsefesi Fârâbî felsefesinin şerhi ve ayrıntılandırılmasından başka bir şey değildir. Bu tespit bir yönden doğru olsa da başka bir açıdan bakıldığında yanlıştır. Çünkü Fârâbî'nin sisteminin yapısıyla İbn Sînâ'nın sisteminin yapısı arasındaki uygunluk, yönelim ve hedef açısından bir uygunluk değildir. İbn Sînâ'nın doğrultusu Fârâbî'nin doğrultusunun tamamıyla tersidir. Ayrıca Fârâbî, kelâmcıların konularına girmekten uzak durmuş ve onların metodunu, yani şahit aracılığıyla gaibin istidlâl edilmesi metodunu kullanmamaya özen göstermiştir.

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın sistemindeki felsefî unsurun Fârâbî'yle ilişkisi, hem bağlantı hem de kopukluk ilişkisidir. İbn Sînâ'yı Fârâbî'ye bilgisinin muhtevası bağlar. Nitekim İbn Sînâ bu bölümün başında işaret ettiğimiz üzere Fârâbî'ye bu konudaki bağlılığını itiraf eder.

Ama felsefesinin yönü ve hedefi açısından ondan ayrılır. Nitekim İbn Sînâ bu ayrılığı Meşşaîliği eleştirisi ve "meşrıkî bir felsefe kurma" yönündeki arzusunu belirtirken vurgulamıştır.

Bununla beraber İbn Sînâ'nın düşüncesindeki felsefî yön sadece Fârâbî'yle bağlantılı değildi. O aynı zamanda İsmailî felsefeyle ve onun aracılığıyla da Hermetik felsefeyle güçlü -organik- bir bağla bağlıydı. Bu durumu İbn Sînâ da kabul ediyor. Öğrencisi Cüzcânî'nin kendisinden rivayet ettiği hayat hikayesinde bildirdiğine göre babası İsmailî dâîlerinden olup kendisi de dâîlerin akıl, nefs vb. konularda yaptığı tartışmalara iştirak etmiş ve İsmailî harekete katılması istenmiştir. Şüphesiz ki İbn Sînâ'nın bir İsmailî şahsiyetin evinde büyümüş olması onun gençlik dönemi felsefe faaliyetinin açıkça hermetik köklere sahip olan İsmailî felsefeden etkilenmesine yol açacaktı. Nitekim bilindiği üzere İbn Sînâ gençliğinde hermetik içeriğe ve İsmailî yönelime sahip olan İhvân-ı Safâ risâlelerini okumuştur. *Kuvâ'n-nefs* isimli kitabının girişinden de anlaşıldığı üzere kendisi, hermetik literatürden Hermes ile Asdepios'a nispet edilen eserlerle doğrudan muhatap olmuştur.

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre, İbn Sînâ kasıtlı olarak veya değil, dört akımı birleştirip uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunlar: Kelâm ilmi, tasavvuf, Aristoteles felsefesi ve Hermetik İsmailî felsefedir. Bu özelliğinden dolayı da kelâmcılar, mutasavvıflar ve İsmailî filozoflar arasında özel bir şöhret kazanmıştır.

Yukarıda özet olarak İbn Sînâ'nın eklektik felsefesinin ana unsurlarını vermeye çalıştık. Eğer bu unsurlara, birliğini bir unsurunun diğerine üstünlük sağlamasından alan bir bütün olarak bakarsak, İbn Sînâ'nın felsefesi bu durumda Hermetizmin "İslâmî" kopyalarından biri; en üstün kopyası olarak belirecektir. Doğrusu bu özelliği İbn Sînâ felsefesinin özünü teşkil eder. İnanıyorum ki tarihin İbn Sînâ felsefesiyle ilgili kararını vermek için onun özünü dikkate almalıyız, yoksa tek tek veya toplu olarak çeşitli unsurların değil. Hermetizm hem

temel esasları hem de kazandığı içerik açısından Aristoteles ile zirvesine ulaşan Yunan akılcılığına irrasyonel bir tepki idi. Yunan düşüncesinde "düşüş dönemi" felsefesi Helenistik dönem felsefesiydi. İbn Sînâcılık genel içeriği içinde ruhu ve yönelimiyle, bu tepkiyi İslâm kültürü içinde göstermekte ısrarlıydı. Bu kültür bir taraftan Mutezile ile, diğer taraftan da Kindî, Fârâbî ve diğer mantıkçılar ile Helenistik dönemin ve onun Hermetik ruhundan kurtulmaya başlamıştı.

İbn Sînâcı söylemin bazı görünümleri kendisini oluşturan Hermetik Gnostisizmin derinliğini gizliyorsa da Şeyh er-Reis'in eserlerinin derinine inmiş olan Bâtınî İrfânî ve İşrakî akımlardan olan İbn Arabî irfânîliği ve Sühreverdî işrakîliği gibi akımlar İbn Sînâcılıktaki bu irrasyonel özelliğin hakikî ve tarihî ifadesi olacaklardır.

Aristotelesçi ispatla ilgili durum İslâm-Arap kültüründe İbn Sînâ ile beraber İslâm öncesine dönmüştür. Fakat bu dönüş mantığın terki ve kavramsal mekanizmalarıyla ilmî tasavvurlarının da felce uğratılması sonucunda olmuştur. Bu çözülmüş Aristotelesçi miras İslâm irfâncılığını oluşturan Hermetik karışımla ve bütün imkânlarını tükettikten sonra gelişmesi durmuş olan beyânî miras ile iç içe geçmiş bütün bu bilgi sistemlerinin Arap-İslâm kültürü içinde birbirine girmesi kavramlarının karışması, meselelerinin çakışması, bakış açılarının ve hedeflerinin çatışması sonucunda olmuştur. Bu durum yeniden yapılandırma faaliyetini zorunlu hâle getirmiştir.

Dördüncü Kısım

SİSTEMLERİN PARÇALANMASI VE YENİDEN YAPILANMA PROJESİ

Giriş
Eşzamanlı İki Dönem

Geçen bölümlerde, beyân, irfân ve burhândan oluşan üç bilgi sistemini ayrı ayrı tahlil etmiştik. Her birisini, İslâm-Arap kültüründe müstakil bir bilgi alanı oluşturmaları özelliği ile ele aldık. Bunu yaparken de, aralarındaki olumlu veya olumsuz etkileşimleri görmezden geldik. Bunu iki sebepten dolayı yaptık: Öncelikle, her birisini müstakil olarak ve kendi iç bütünlüğünü dikkate alarak tanımadan, bu sistemler arasında olabilecek etkilenmeleri, ilişkileri ve bağlantıları incelemek en azından metodolojik olarak mümkün değildi. Çünkü her bir disiplini kendine özgü verileri ve sadece kendi iç bütünlüğü açısından tanımak, bağlantı, ilişki, tesir ve alış-veriş noktalarını incelemek amacındaki herhangi bir çabadan önce olmalıdır. İkincisi, biz her üç disiplini de kendi iç gelişmelerini tamamladıkları dönemi dikkate alarak tahlil ettik. Bu dönem, her birisinin kendi iç dengesini oluşturmada (autoreglage) bütün imkânlarını tükettiği ve ister düşünce, isterse dünya görüşü alanında olsun, fiilen kriz aşamasını yaşadığı dönemdir. Her bir sistemini tahlilimizin bizi ulaştırdığı sonuçlar, bu durumu göstermeye yeterlidir.

Bu kriz dönemini her üç sistem de aynı zaman sürecinde, yani hicrî beşinci asırda yaşadığı için, bu dönemden önce bu sistemler arasında yaşanan "etkileşim", Tedvin döneminden itibaren her birisinin iç yapısında aktif hâlde bulunan yapı kazanma etkinliğini değiştirecek şekilde değildi. Kriz devrinden önceki bu "etkileşim," kendi benliğini daha çok tanıma, yani farklılaşma etkinliğinin artması ve çatışmaların derinleşmesine götüren bir etkileşimdi. Buna bağlı olarak da, bağımsızlığı vurgulayarak içe kapanmaya yöneltmiştir.

Evet, her üç sistemde yaşanan kriz sadece iç sebeplerin neticesi olmamıştır. Bu kriz, aynı zamanda, bu sistemlerin oluşmaları ve belirli bir şekilde ortaya çıkmaları yoluyla gerçekleşen sistemler arası bir tür girişikliğin (tedahül) bir uzantısıdır. Tedvin asrının sona ermesiyle, Haris el-Muhâsibî ile Beyân ve İrfân; Kindî ile Beyân ve Burhân; İhvân-ı Safâ ve İsmailî filozoflar ile de Burhân ile

İrfân arasında tedahül (girişiklik) başlamıştır. Şu var ki, bu dönemdeki tedahül, teknik anlamıyla bir tedahül değildi. Bu tedahül, gerçekte, bir takım uzlaştırma ve telfik (derleme) çabaları ile ilişkilidir. Bu çabaların bir kısmı, şu veya bu sistemin kenarında dışlanmış olarak kalmıştır. Buna örnek olarak, kendisinden sonra "sünnî tasavvuf" diye bilinen bir akımı beslemiş olmasına rağmen kelâmcıların sert eleştirilerine maruz kalan Haris el-Muhâsibî'nin çabaları verilebilir. Bazısı ise sisteme dahil olmuş ve sistemin öğelerinden ve özel tezahürlerinden birisi hâline gelmiştir. Meselâ, özellikle İsmailîlerle olmak üzere, aralarında Aristoteles felsefesinin unsurlarının da bulunduğu çeşitli dinî ve felsefî görüşlerle karışık hermetik dinî bir felsefeyi benimsemiş olan Şiî irfânda böyle olmuştur. Bilgi nazariyesini Hermetik kökenli "mutluluk" görüşüyle taçlandıran Fârâbî'nin ve meyvenin ağacın bir parçası olması gibi Hermetik irfânı sisteminin bir parçası hâline getirerek Hermetik irfân ile burhânı demceden İbn Sînâ'nın çabaları, ikinci kısma giren örnekler arasındadır. Bunlar, bizim **"tekvinî (oluşturucu) tedahül"** diye isimlendirebileceğimiz yapının içine girebilirler. Tekvinî tedahül, oluşan şeyin özünü zenginleştiren ve entegre edilenlerle dışlananlara karşı ortaya koyduğu tepkimeyle onu kendisini tanımaya sevk eden bir unsur olarak, teşekkül aşamasında gerçekleşen tedahüldür. Bu çeşit tedahül, burada bizi ilgilendirmemektedir. Bu serinin birinci kitabında Arap aklının oluşumunu tahlil ederken bu tedahülün önemli tezahürlerini ortaya koymuştuk.

Burada konumuz, tamamıyla farklı bir tedahül ile ilgilidir ki, buna **"telfikî (derlemeci) tedahül"** ismini vermemiz mümkündür. Bununla, yapılar arasındaki girişikliği kastediyoruz. Fakat bu yapılar, gerektiğinde iç dengesini yenileme gücü ile kendini koruyabilen, bağımsız yapılar değil, bu özelliklerini kaybetmiş, çözülmüş veya ilk hamlede dağılma istidadı gösteren yapılardır. Şu hâlde buradaki tedahül, bir yapıdaki unsurun sadece bir yapıdan diğerine, o yapının iç mantığı ile sınırlı olarak fonksiyon icra etmek üzere geçmesi veya aktarılması değil, farklı yapılarda bulunup tek bir mantığa tâbi olmayan ve bir bütün (totalite) oluşturmayan parçaların, hatta kâmil parçaların bir araya getirilmesidir. Üstelik bu, kaynaşmaya ihtiyaç duyan salt bir derlemedir (assemblage). Bu kaynaşma, aralarındaki ilişkinin birbirini itme tarzında olmasa da, bir yakınlık ilişkisi olarak kaldığı tedahülün unsurlarının her bir parçasından, birbirinden ayrı cüzler meydana getirir. Bu unsurlardan her birisi, köken itibarıyla ait olduğu bütünden bir parçayı bünyesinde barındırmaya da devam eder.

Kriz devrinden sonra İslâm Arap kültüründe meydana gelen durum budur. Bu kriz, güçlü bir şekilde Gazzâlî'nin tecrübe ve eserlerine yansımaktadır. Gerçekten de Gazzâlî'ye bir düşünce olgusu olarak baktığımızda, onu, "metotların bileşkesi" olarak görürüz. Üç bilgi sistemi Gazzâlî'de bir araya gelmiş ve yapısal, yani çatışmacı tarzda karşılaşmıştır. Bu karşılaşmanın akıl veya düşünce olarak

Gazzâlî'deki neticesi, agnostisizm (metodik değil) diye ifade ettiği ruhî krizdir. Bunun fikrî bir üretim olarak Gazzâlî'deki neticesi ise bahsettiğimiz "telfikî tedahül"dür. Gerçekten de, Gazzâlî, Beyân'ı burhânî metot (câmi kıyas) mekanizmasının faaliyetine açmaya ve özellikle aklî konularda olmak üzere, bu çeşit kıyası, Beyânî kıyas mekanizmasının yerine koymaya çalışmıştır. Aynı şekilde, birazdan açıklayacağımız gibi, seyr-i sülûk kısmından keşfe zemin hazırlayan bir "fıkıh" ortaya koyduğu sûfî irfâna da beyân'ı açmaya çalışmıştır. Gazzâlî, temelde İbn Sînâ felsefesi olmak üzere, felsefeye karşı koymaya da çalışmıştır. Çünkü, öncelikle bu felsefenin meşrikî yönünde İsmailî felsefeyle karşılaşmıştı. Bu felsefe, Gazzâlî'nin yöneticileri ve idareleri adına konuştuğu Selçuklu-Abbasî devletinin en büyük düşmanı olan İsmailîlerin felsefesidir. İkinci olarak bu felsefedeki kelâmî yönelim, kelâm ilmini içermek ve onun önermelerini içselleştirip, yerini almak istiyordu. Üstelik kalıpları da, "burhânî" forma sahiptiler. Bu ise Gazzâlî'nin ve adına konuştuğu devletin resmî mezhebi olan Eş'arîliğin altından zeminin kayması anlamına gelmekteydi. Her zaman olduğu gibi, felsefeye karşı çıkış, istenilen felsefî düzlemde bulunduğunda, felsefeden bir şey almak veya en azından bir şey almak için kapıyı aralamayla neticelenir. Nitekim, bu durum fiilen gerçekleşmiştir. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın kelâmî felsefesine bir filozof mütekellim gibi saldırmış ve bu felsefeyi Eş'arî kelâmı âlimleri olan talebelerinin anlayışına yakınlaştırmıştır. Bunun neticesi de, özellikle Fahreddin er-Râzî'den (544-606) itibaren, bu insanların bu felsefenin kelâmî yönünü benimseyip, ilimlerine dahil etmeleri ve akidelerini meşrulaştırmada işlevselleştirmeye çalışmaları olmuştur.

Şu hâlde Gazzâlî'den başlayarak, üç bilgi sistemi (beyân-irfân-burhân) arasında tedahüller başlamış, "burhân" da bu tedahülün kurbanı olmuştur. Beyân, irfân (sünnî tasavvuf) ve burhânın (bu bölümün ikinci kısmında açıklayacağımız gibi, kelâmî ve felsefî meselelerin birbirine girdiği "müteahhirin metodu") bir kısmına kendini açmıştır; İrfân, beyânın bir bölümüne açılmıştır ("Sünnî" sûfîlerin yanı sıra, İbn Arabî'de şeriat alanında zâhire bağlanmak); irfân, burhânın bir bölümüne de açılmıştır. (Aristoteles sisteminin ve bilimlerinin Hermesçi amaçlarla kullanılması: Bu, baştan beri İsmailî irfânda bulunan bir çabadır. İbn Arabî bunu, bâtınî tasavvufu oluşturmak için irfâna taşımıştır. Çağdaşı Sühreverdî de bu sistemi, günümüze kadar İran'da hayatiyetini korumuş İşrakîliği oluşturmak için kullanmıştır.) Bu ayrıştırma ameliyesinde kurbanın burhân olduğunu söylemiştik ki, bu anlaşılır bir şeydir. Çünkü, burhân Aristoteles'in kullandığı anlamıyla kendi kendine yeten, açılma kabul etmeyen sistematik bir tabiata sahiptir. Açıldığı zaman ise parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya gelir. Nitekim bu da, fiilen gerçekleşmiştir: Fârâbî'nin hermetik unsurları benimsemekle burhânda açtığı gedik, İbn Sînâ ile sür'atli bir şekilde Gazzâlî'nin felsefeye yöneltti̇ği "öldürücü darbe"ye neden olacak şekilde genişlemiştir. İbn Sî-

nâ'nın amaçladığı felsefe, Meşşaîlik, Hermesçilik, Kelâm ve Tasavvufu barındıran telfikî bir sistem idi.

Şu var ki, bu "öldürücü darbe"nin neticesi, iddia edildiği gibi "artık felsefenin belini doğrultamadığı" şeklinde olmamıştır. Felsefe, sadece İbn Arabî'den itibaren batinî tasavvuf, ya da Sühreverdî'den itibaren de işrakî felsefe formunda değil, bu iki insanın çağdaşı İbn Rüşd ile saf Aristotelesçi-burhânî felsefe tarzında da yaşamaya devam etmiştir. Gerçi İbn Rüşd'ün burhânî felsefesi, kendisinden sonra İslâm dünyasında devam etmemiş, geleceğini Avrupa'da bulmuştur. Bununla beraber İbn Rüşd, yegâne takipçisi olan bir filozof değildi, İslâm âleminde de, selefleri kadar, halefleri vardı. Şöyle ki, Gazzâlî İslâm-Arap kültüründe belirtileri kendisinden bir asır veya daha öncesine uzanan kriz devrini somutlaştırırken, İbn Rüşd de aynı kültürde yenilenme dönemini somutlaştırmıştır. Bu yenilenme dönemi de, işaretleri kendisinden yaklaşık bir asır veya daha öncesinde ortaya çıkan bir harekettir. Nitekim, Gazzâlî'nin devri başlangıç noktasını İbn Sînâ'da bulduğu gibi, İbn Rüşd'ün devri de hareket noktasını İbn Hazm'da bulur. Gazzâlî devrinden itibaren Beyân istikbalini, olgunlaşmasını Râzî'yle ve nihaî formunu da İcî ile gerçekleştiren "müteahhirîn (geç dönem kelâmcılar) metodu"nda bulmuştur. Burhânın iç krizlerini aşacak tarzda yeniden yapılanmasına yönelik arzular da, Gazzâlî'den önce İbn Hazm ile başlamıştır. Bu arzular, İbn Rüşd ve onun "menahicü'l-edille (delillerin yöntemleri)" üzerindeki yeni yaklaşımıyla usulü'd-dîn (kelâm); Şâtıbî ve onun "makâsıdü'ş-şeria (şeriatın maksatları)" üzerindeki son derece ciddi yeni yaklaşımı ile fıkıh usulü alanında zirvesine ulaşmıştır. Bu, Endülüs ve Batı İslâm âlemindeki durumdur. Şark-Arap âleminde ise özellikle İbn Rüşd esinlemesiyle yeni-selefî denilebilecek tarzda Beyân'ın yapılandırılmasının mücadelesini veren bilgin, İbn Teymiyye adıyla meşhur Hanbelî fakihtir.

Şu hâlde üç bilgi sistemi arasındaki tedahül ameliyesi, tesis, yani beyânın yeniden yapılandırılması ve beyânla burhân arasındaki ilişkinin yeniden kurulması faaliyetiyle paraleldir. Bu itibarla, bu kitabın bundan sonraki bölümü iki kısma ayrılacaktır: Birinci bölümde, özet olarak, özellikle kelâmda tamamlandığı şekliyle tedahül ameliyesini anlatacağız. İkinci bölümde ise imkân ölçüsünde yeniden yapılanmaya dair çabaların ilkelerini, bir bölümün müsaade ettiği ölçüde ortaya koyacağız. Bu bölüm, tek başına bu kitaptan üçüncü bir cilt oluşturacak yoğunluktaki bir çok bölümün yerini -geçici de olsa- alacaktır. Şimdiden okuyucuya böyle bir söz vermiyoruz, fakat bunu biz veya bir başkası tarafından gerçekleştirilmeyi bekleyen bir proje olarak zikrediyoruz.

Birinci Bölüm

Sistemlerin Çözülmesi ve Kavramların Karışması

–1–

Arap-İslâm düşüncesinin tedvin döneminden günümüze kadar devam eden çizgisini kendisinden öncesi ve sonrası diye bölecek bir an tayin etmek gerekirse, bize göre bu, Gazzâlî'nin devrinden başkası olamaz. Bu devir, Arap-İslâm kültüründe temellerin krizinin ortaya çıkması ve krizin, yani İslâm-Arap aklının krizinin oluşmasının başlangıç dönemidir.[1] **Temellerin krizinin** başlıca tezahürlerini, metot ve bakış açılarını eleştirel açıdan ele alırken tahlil etmiştik. Bu bakış açılarını ve metotları, Arap-İslâm kültüründe üç bilgi sistemi, yani Beyân, irfân ve burhân oluşturmuştur. **Krizin temellendirilmesi** ise bu kısmın başında, zikredilen bilgi sistemlerinin parçaları arasındaki "telfikî tedahül (derlemeci girişiklik)" diye isimlendirdiğimiz şeyde somutlaşmaktadır. Telfikî tedahül, Gazzâlî'den itibaren özellikle Doğu İslâm dünyasında olmak üzere Arap-İslâm düşüncesinde yeni bir aşama kazanmıştır. Bu aşama, gerileme ve çöküş aşamasıdır ki, sür'atli bir şekilde bütün Arap memleketlerine yayılmıştır. Gerçekten de, Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî, ayrıştırma ameliyesi ve Arap-İslâm kültüründeki epistemolojik unsurların yeniden düzenlenmesi için bilinçli ve sistemli bir şekilde çalışmıştır.

Bu bağlamda Gazzâlî, meselâ **irfân alanında**, imamet öğretisine dayanan İsmailî irfân ile, sûfî irfânı birbirinden ayırmış, birincisini reddetmiş ve onlar hakkında fıkhî fetvalar vermiştir. Gazzâlî'ye göre onlar iki sınıftır. Birincisi, "kendilerini suçlamak, dalalette görmek ve bidatçı saymak gerekenler; ikincisi

[1] Gazzâlî'nin döneminin temsil ettiği tarihsel ürünleri hatırlamak için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), bl. 11

ise tekfir edip, uzak durulması gerekenlerdir."[2] Buna karşın sûfî irfânı benimser ve onu, **hakikatin kaynağı, dalaletten kurtaran metot, izzet ve celâl sahibine ulaştıran yegâne yol** olarak kabul ederek, savunur.[3] Gazzâlî, sûfî irfân ile beyân arasında tam bir uzlaşmayı gerçekleştirmek için, irfânı resmî yoldan, yani fıkıh kapısından beyân alanına sokmaya çalışır. Bunun için tasavvufu ayrıştırır ve onu iki ilim yapar: Birincisi, muamele ilmi; ikincisi, mükâşefe ilmidir. Birinci ilmin görevi, "din ilimlerinin ihyası"dır. Bu ilmi, fıkha denk ve eşit tutar: Fıkıh ilmi, zekat, temizlik, namaz, hac ve oruç gibi, bedenî farzların nasıl ifa edileceğini açıklamaktadır. Gazzâlî, muamele ilmini ise bu bedenî ibadetlerin ruhen nasıl ifa edileceğini açıklayan bir ilim olarak görür. Böylece iki türlü fıkıh ortaya çıkmaktadır: Birincisi, bedenî ibadetlerin ve sosyal davranışların, diğeri, ruhanî ibadetlerin ve kalbî hâllerin fıkhıdır.[4] Gazzâlî, "fıkıh alanında araştırmak doğrudur", bunun yanında "sevgilinin elbisesiyle bezenen ise sevilir" diye düşündüğü için, beyân ile tasavvuf girişikliğini gerçekleştirmek amacıyla böyle bir yolu takip etmiştir. Nitekim, kendi ifadesine göre, "kalplerin iknasına özen gösterilerek" *İhyâu ulûmi'd-dîn*[5] kitabı, fıkıh tarzında yazılmıştır. Bu kitaptaki mükâşefe ilmi için ise kendi ifadesiyle, peygamberlerin halkı irşat etmede takip ettiği tarzı benimsemiş, onlar gibi "örnekleme ve kısa anlatım metoduyla, sembol ve ima"yı kullanmıştır.[6] Fakat, *Mişkâtü'l-envâr, Cevâhiru'l-Kur'ân, el-Maksadü'l-esnâ, el-Meârifü'l-akliyye* ve *el-Madnûn bihî ilâ gayri ehlih* gibi, sakındırma ve meraklandırma özelliğindeki cazip adlarla isimlendirdiği diğer kitaplarına bakıldığı zaman, düşüncesini nasıl "empoze ettiği" anlaşılır. Özetle Gazzâlî, tasavvuftan mevcut fıkıhla çatışmayan, aksine kazandırdığı manevî boyut ile onu tamamlayan başka bir fıkıh meydana getirmiş, şeriatın bâtını hükmündeki bu fıkhı, akidenin bâtını mesabesindeki mükâşefe ilmine bir giriş yapmıştır. **Şu hâlde Gazzâlî, tasavvufun amelî ve nazarî kısımlarını, geniş sünnet, yani fıkıh kapısından Sünnet dairesine sokmuştur. Artık tasavvuf, sünnî düşüncenin temel ürünlerinden, hatta bizzat beyânî aklın ürünlerinden birisi hâline gelmiştir.**

---

2 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr, Abdurrahmân Bedevî, Yeni Baskı, (Kuveyt, Müessesetü dâri'l-kütübi's-sekâfiyye), 146

3 *el-Munkiz mine'd-dalâl ve'l-mûsıl ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl*, Gazzâlî'nin, filozof, kelâmcı, bâtınî ve sûfîlerden müteşekkil "ilim taliplerinin sınıfları" hakkındaki görüşünü arz ettiği meşhur kitabının ismidir. Neticede, doğru metodun sadece sûfî metot olduğu görüşüne varmaktadır.

4 Burada Kâdî Numân'ın *Te'vîlu'd-deâim* adlı eserinde şahadet, namaz, oruç gibi İslâm'ın rükünlerini İsmâilî mezhep ve irfâncılığından esinlenerek batinî yorumlamasına işaret etmek gerekir. Nşr. M. Hasen el-Azamî, Yeni baskı, (Kahire, Dâru'l-maârif, 1967-69). Bkz. Bu kitapta, Kısım 2, bl. 3.

5 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Beyrut, Dâru'l-marife, tsz.), I, 4

6 *A.g.e.*

Burhân alanında ise Gazzâlî, İbn Sînâcı sistemi birbirinden bağımsız çeşitli parçalara ayırmıştır. Gazzâlî, **Mantığı** almış, hangi alanda olursa olsun, onu, bütün ilimlerin doğruluğunu sınamaya yarayan salt bir alet veya bir mihenk olarak kabul etmiştir. Özellikle aklî çıkarımla ilgili konularda olmak üzere, mantığın bir metot olarak kullanılmasını savunmuş ve geçen bölümde zikrettiğimiz gibi, bu konuda ısrarlı olmuştur.[7] **Riyazî (Matematik) ilimlerinden** ise şu gerekçe ile çekinmiştir: "Bu ilimleri inceleyen, bunların hassasiyetinden ve delillerinin açıklığından şaşırarak, felsefeciler hakkında olumlu düşünür. Böylece zanneder ki, filozofların bütün ilimleri bu ilimler gibi kesin ve açık delile dayanmaktadır. Sonra olabilir ki, onların inançsızlıklarını, boş vermişliklerini ve şeriat karşısındaki kayıtsızlıklarını kulaktan duyma işitir. Tam bir mukallitlik içinde küfre düşer ve şöyle der: "Eğer din hakikat olsaydı, bu ilimdeki tetkiklerine rağmen bu insanlardan gizli kalmazdı." Bu ise büyük bir afettir. Bunun için, bu ilimlere dalan kimselerin caydırılmaları gerekir. Çünkü, bu ilimler dinî konularla ilgili olmasalar da, ilimlerinin öncüllerinden olmadığı hâlde, kötülük ve uğursuzlukları onları böyle davranışlara sevk etmiştir. Bu ilimlere dalıp da, dinden uzaklaşmayan ve boynundan takva kemendi çıkmayan insanlar ne kadar da azdır!"[8] **Tabiî ilimler ise** tıp ilmi gibidir: "Dinin tıp ilmini inkâr etmesi gerekmediği gibi, belirli meseleler dışında onları (:tabiî ilimler) de reddetmesi gerekmez."[9] Bu belirli meseleler de, dörttür: "Birincisi, bu ilmin mensupları, varlıkta sebep ile sonuç arasında gözüken ilişkinin zorunlu bir ilişki olduğuna hükmetmektedirler. İkincisi, ruhun cisimde yerleşik olmayan, kendi başına var olan bir cevher olduğunu ileri sürmeleridir. Onlara göre ölüm, ölüm hâlinde nefsin bedeni yönetmesinin sona ermesiyle bedenle alakasının kesilmesidir. Üçüncüsü, bu nefislerin yok olmasını imkânsız görmeleri ve bir kez varlık kazandıktan sonra, artık ebedî olduklarını iddia etmeleridir. Dördüncüsü de, bu nefislerin

---

7 Bkz. Bu kitapta, kısım 3, bölüm 1

8 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl ve'l-mûsıl ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl*, Nşr. Cemîl Salîbâ, ve Kâmil İyad, (Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1981), 102. Açıktır ki, Gazzâlî'nin buradaki tutumu çelişkilidir. Bir taraftan mantığı benimsemekte ısrarlı olmak, bir taraftan da riyazî ilimlerden sakınmak, çelişkidir. Matematiksel delillerin güvenirliliği, mantığın da gerçekleştirmek istediği bir şeydir. O hâlde mantığa uygulanan şey, riyazî ilimlere de uygulanmalıdır. Birincisine karşı çekingenlik, daha doğrudur. Çünkü, felsefe ile yapısal ilişkisi olan ilim, matematiksel ilimler değil, mantıktır. Fakat Gazzâlî, bu tutumunda masum değildir. Mantığı bir metot ve ölçü olarak kullanılmasındaki ısrarı, mantığın kendisinden dolayı değil, bilakis İsmâilî talim öğretisine karşı tavrından dolayıdır. İsmâilîler, Pisagorculuğu ve onların matematiksel eğilimlerini dinî felsefelerinin temeli yaptıkları için, Gazzâlî'nin burada riyazî ilimlere karşı tutumunun, İsmâilîlerin ve onların pisagorcu riyazî eğilimlerinin zıddına bir bakış olması mümkündür.

9 Gazzâlî, *A.g.e.*, 105

tekrar bedenlere dönmesinin imkânsız olduğunu iddia etmeleridir."[10] Bunların en önemlisinin ve "burhânî" tabiî ilim için en tehlikelisinin, sebeplilik meselesi olduğu açıktır. Sebepliliği inkâr, ilmi inkârdır. **Metafizik** ise "filozofların en büyük sürçmelerinin gerçekleştiği alandır. Bu sahada, mantıkta şart koştukları tarzda kesin delili ortaya koyamamışlardır. Fakat onların hatalarının toplamı, yirmidir. Bunlardan üç meselede tekfir edilmeleri, diğer on yedi meselede de bidatçılıkla suçlanmaları gerekir."[11] **Siyaset** meselelerinde filozofların "bütün sözleri, dünyevî işlere ve yönetim işlerine ait maslahat hükmüne yöneliktir. Bunları da, peygamberlere indirilen kitaplardan ve onların seleflerinden rivayet edilen hükümlerden almışlardır." Son olarak da "nefsin sıfatları ve huyları"nın tespiti gibi Ahlâk ile ilgili bilgileri değerlendirir. Gazzâlî'ye göre filozoflar, bu bilgileri "sûfîlerin sözlerinden almışlardır."[12]

İrfân ve burhân ilimlerinin bu şekilde parçalara ayrıştırılması ve her birisi hakkında "helaldir veya haramdır" diye hüküm verilmesi, **kuşkusuz etkisini beyânî ilimlere de yansıtacaktır.** Çünkü mantık gibi "mendup" olan veya, siyaset ve ahlâkın yanında ister tabiî ilimlerde, ister metafizikte olsun, yasaklanmayan pek çok mubah ilmin meseleleri, kolayca beyânî ilimler dairesine sunulmuş olacaktır. Böylece, bu daire daha önceden **davranış ve mükâşefeden** oluşan irfân kavramlarına ve ait oldukları âlemin büyük bir kısmına açıldığı gibi, "resmen" burhân ilimlerinin meseleleri ve kavramlarına da açılacaktır. Ortaya çıkan netice ise konumuz olan "telfiki tedahül" olgusudur.

Şu hâlde, bu tedahülün kapsam ve kökü açısından Arap-İslâm kültüründeki en büyük alan olan beyân, yani resmî sahada meydana geldiği açıktır. Bu alan, Mutezile ve önceki Eş'arîlerin oluşturduğu "beyânî akıl" değil, **"geç dönem kelâm metodu (müteahhirîn)" ve bu metodun uzantı ve kanallarıyla bize ulaşan, Gazzâlî'den itibaren de düşünce çatışmalarına ve kavram kargaşalarına maruz kalmış ve kalmaya devam eden "Arap aklı"nın temsil ettiği alandır.** Burada bizi ilgilendiren şey, beş kelâm eserinin mukayesesiyle bu aklın muhtevasını ve yapısını kısaca takdimdir. Bu eserlerden birincisi "ilk dönem kelâm (mutekaddim) metodu"nun olgunluk dönemini; ikincisi intikal dönemini; üçüncüsü ve dördüncüsü "müteahhirin metodu"nun kemâle erdiği dönemi temsil etmektedir. Beşinci eser bu yöntemin sonucunu buna bağlı olarak da, İslâm dü-

10 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Nşr. Süleyman Dünyâ, (Kahire, Dâru'l-maârif, 1966), 235-36
11 Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, 106; *Tehâfütü'l-felâsife*, hatime, 307
12 Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, 109

şüncesinin "entellektüel" kısmının, bugün "inhitat/çöküş asrı"[13] diye isimlendirdiğimiz devrin başlangıcındaki yönelişini temsil etmektedir.

Bu kitapların sunduğu meselelerin tafsilatına veya sundukları kavramları açıklamaya girmemizin gereksizliğini söylemeye hacet yoktur. Çünkü, geçen bölümlerde, ister beyân ister irfân ve isterse burhân alanında olsun, bu kitapların ihtiva ettiği bütün bilgilerin en azından temel esaslarına vakıf olmuştuk. Şüphesiz ki, sıradan okuyucu için detaylı olmaksızın, mukayese edilecek mevzuların ve kavramların hatırlanması bağlamında, bir defa daha geçen bölümlerde zikredilen meselelere dönmek faydalı olacaktır. Böylece, bu mukayesenin nelere delâlet ettiği açıkça ortaya çıkacaktır.

–2–

Ebû Mansur Abdülkahir el-Bağdâdî, (ö. 429 h.) Eş'arî âlimleri ve kelâmcılarının en büyüklerinden birisidir. Muhaddisler arasında *el-Fark beyne'l-fırak* kitabıyla meşhur olmuştur. Bu eserde, İslâm fırka ve mezheplerini kin ve taassuptan uzak olmayan ifadelerle anlatmaktadır. Bunun yanında, aynı kıymette başka eserleri de vardır. Bizi burada *Usûlü'd-dîn* **ilgilendirmektedir. Bağdâdî, bu eserde, Eş'arî kelâmının temel meselelerini, "mutekaddim metodu"nun sistem ve sınıflamada ulaştığı zirveyi temsil edecek şekilde, özetle verir.** Muhtevası ise kendine özgüdür, kitabın ehemmiyeti de buradan kaynaklanmaktadır. Nitekim, akide hakkında Eş'arîlerin görüşlerini ortaya koyarken, okuyucu için kelâm ilminin yapısını "ilk dönem kelâm metodu"na göre sistemli bir şekilde takdim eder. Bağdâdî, kendi zamanına kadar gelen Eş'arî kelâmının problemlerini formüle ederken, kısmen yapısal (tam yapısal demiyoruz) bir formülasyon amaçlamıştır. Kitabına giriş yaptığı kısa mukaddimesinde şöyle demektedir: "Bu kitap, kelâm ilminin on beş esasını zikrettiğimiz bir eserdir. Bu asıllardan her birisini on beş meselede açıkladık. Bu meseleler, adalet, tevhit, vaad, vaid ve bu bağlama giren mucize ve nübüvvet meseleleri, devlet başkanlığı ve yönetimin şartları, veli ve keramet sahiplerinin iddialarıdır. Bunlardan her birisinin kaynağına özetle işaret ettik. Böylece, bunlar, bilen için bir öğüt ve öğrenmek isteyen için de bir yol gösterici olsun istedik."[14] Bu kitabın sunduğu şekliyle kelâm ilminin yapısının temel unsurları şöyle sıralanabilir:

---

[13] Burada, Lois Gardet ve C. Anavâtî'nin *Felsefetü'l-fikri'd-dînî beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye* (Ter. Subhî es-Sâlih) isimli eserlerindeki benzer mukayeselere işaret edelim. Fakat bizim yöntemimiz ve amacımız, iki eserin isminden de anlaşılacağı üzere, onlarınkinden farklıdır.

[14] Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, (İstanbul, Dâru'l-fünûn İlâhîyat Fak., 1928). Bağdâdî, dinin ilkelerini on beş asla taksim eder. Bunların her birisi de, şeriatın hüküm-

1- **"İlimlerin ve hakikatlerin beyânı" hakkında mukaddime:** Bu, geç dönem kelâm metodunu/mütekaddim metodu olgunlaştıran kelâmcıların, eserlerine başlamak için alışkanlık edindikleri bir mukaddimedir ve metot olarak da bir makale gibidir. Bâkıllânî *et-Temhîd* kitabının ilk bablarını böyle bir mukaddimeye tahsis ederken Kâdî Abdülcebbâr *el-Muğnî* isimli eserinden tam bir bölümü tahsis etmektedir. Bu bölüm on ikinci cüzdür ve eserin en geniş kısımlarından birisidir. Diğer kelâmcılar gibi Bağdâdî de, bu mukaddimede, ilmin tarifi, kısımları ve elde edilme metotları hakkında mezhebinin düşüncesinin bütün yönlerini ortaya koymaktadır. Duyusal bilgiler ve aklî bilgiler; septikler ve diğer inkârcılar karşısında bilginin imkânını ispat; zarurî ve nazarî bilgiler; bir ilim yöntemi olarak mütevatir haber; haberlerin kısımları; icma ve kıyas, akılla bilinen şeyler ve sadece şeriatla bilinen şeyler; bilgilerle teklif vb. Beyâna tahsis ettiğimiz birinci kısımda, bu meseleleri arz etmiştik. (Bu, Bağdâdî'nin bablandırmasında birinci maddeyi teşkil etmektedir.)

2- **"Âlemin yaratılmış olduğunun açıklanması":** Bu, ilk dönem kelâm metodunun dayandığı birinci kelâm önermesidir. Onlar, bu önermeyi temellendirirken cevher-i fert/atom görüşüne dayanmışlardır. Bunu da, beyân kısmının beşinci bölümünde genişçe anlatmıştık. Bağdâdî'nin bu bölümde zikrettiği temel meseleler şunlardır: Âlemin manası ve hakikati, âlemin tek tek parçaları, arazların ispatı, âlemin mürekkeb parçaları, arazların kısımları, arazların bekasının muhal oluşu, tabiatları benimsemenin iptali, arazların yaratılmışlığının ispatı, zuhur ve kümunun/(ortaya çıkma ve gizlenme) çürütülmesi, cisimlerin arazlardan soyutlanmasının çürütülmesi. (İkinci asıl)

3- **Zat, İsimler, Sıfatlar ve Fiiller:** Bunlar, kelâmın "sem'iyyat (celîlü'l-kelâm)" kısmını teşkil eden en önemli meselelerdir, daha önce açıklamış olduğumuz çeşitli gerekçelerden dolayı bunu ele almıyoruz. (Beyânın beşinci bölümü: Kesb ve tevellüd gibi fiillerle ilgili bazı meselelerin dışında, zikredilen bölümde bunları da tahlil etmiştik. Bağdâdî, zikredilen meseleleri, üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerde ele almaktadır.)

4- **Nübüvvet, Mucizeler ve Kerametler:** Bu kısım; nübüvvet ve risâletin anlamı, peygamber gönderilmesinin imkânı, resullerin tertibi ve nebilerin meleklerden üstünlüğü, nebilerin masumluğu, mucize ve kısımları, mucize ile keramet arasındaki fark, konularını içermektedir. Biz, bunların bazılarını ve özelde Eş'arî, genelde de Ehl-i sünnetin bakış açısını temsil ettiğini belirttiğimiz Kuşeyrî ve Hucvîrî'nin bakış açısını İrfânın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde

lerinden çoğunda on beş sayısı dikkate alındığı iddiasıyla on beş meseleye taksim edilir. bkz. *A.g.e.*, 2-3

sunmuştuk. (Bağdâdî, yedinci ve sekizinci asılda bunları ele almaktadır. Dokuzuncu asılda ise İslâm'ın rükünlerini ve bazı şer'î hükümleri ele alır. Onuncu asılda da, teklif hükümlerinin bilinmesine ait meseleleri ele alır. Bu iki kısmın meseleleri, kelâm ilminde ikincil önemde kabul edilir. Çünkü bunların yeri, fıkıh ve fıkıh usulüdür.)

5- **Uhreviyyat (Ahiret Meseleleri):** Bu kısım, yaratılmış şeylerin yok oluşlarının imkânı, yokluk ve sonun niteliği, cennet, cehennem, şefaat, sırat ve mizanı içermektedir. Bunlar, önceki kelâmcıların da bu bapta ele aldıkları meselelerdir. (Bağdâdî, bu kısmın meselelerini on birinci asılda sunmaktadır. On ikinci aslı ise iman, küfür, itaat ve günah gibi kelâm ilminin meselelerine tahsis etmiştir. Biz bu aslın ve bundan önceki aslın meselelerini dikkate almadık. Çünkü, Beyân kısmının beşinci bölümünde belirttiğimiz gibi, bunlar bizim konumuzun dışındadırlar.)

6- **İmamet/Devlet Başkanlığı:** Kelâmcıların âdeti, kelâmla ilgili eserlerini imamet ve Şiaya karşı Sünnî hilâfet nazariyesini savunmakla bitirmektir. Bağdâdî de böyle yapar. (On üçüncü asıl. On dördüncü asıl ise âlimlerin ve imamların beyânî hükümlerine tahsis etmiştir. Bu babın meselelerinin bazıları imamet babına girerken bazıları genellikle başka bablara konmuştur. On beşinci asıl ve son aslı ise "küfür ve iman hükümlerinin açıklanması, heva ve bidat ehlini açıklamaya" tahsis etmiştir. Burada temel İslâmî fırkalar hakkındaki hükmünü Eş'arî bakış açısıyla zikretmiştir.)

İşte, ilk dönem kelâm metodunun olgunlaştırdığı kelâm ilminin genel yapısı budur ve meseleleri de bunlardır. Kelâm ilminin yapısını sadece meselelerini dikkate alarak düşünürsek, **ilk dönem kelâm metoduna göre kelâm ilminin iki kısımdan meydana geldiğini söyleyebiliriz: Birincisi "aklî" öncüller, ikincisi de dinî inançlardır.** Öncüller de iki sınıftır: Birinci öncülde, ilim, kısımları ve elde edilme yolları gibi bilgi hakkında bir nazariye sunulur. Bu nazariye, beyânî metotta bir doktrindir. İkinci öncülde ise âlem ve insan hakkındaki teoriler anlatılır. Bunlar, sırası geldiğinde açıkladığımız gibi, Beyânî âlem görüşünü temellendiren cevher-i fert görüşünün ortaya çıkardığı bir takım nazariyelerdir. Dinî inançlar bölümünde ise Allah'ın zatı, sıfatları, isimleri, fiilleri, ahiret, mükâfat, cezalandırma, imamet görüşleri ele alınır. "Aklî" öncüller her iki kısmıyla, ya aynı mezhep içindeki farklı görüşlere veya bütünüyle muhalif diğer mezheplere karşı belirli bir görüşün müdafaası işlevini görür.

–3–

Bu durum, Gazzâlî tarafından gerçekleştirilen "derlemeci tedahül"den önce yöntem ve bakış açısı olarak saf beyânı temsil eden "ilk dönem kelâm meto-

du"nun durumudur. Gazzâlî'nin, "ilk dönem kelâm metodu"ndan "geç dönem kelâm metodu"na **geçiş aşamasını** temsil eden, *el-İktisâd fi'l-itikâd* isimli eseri, burada yapısını sunmak istediğimiz kitaptır. Kitaba ismini veren bu geçiş karakteri, Gazzâlî'nin çelişkili tavrına racidir. Şöyle ki Gazzâlî, bir taraftan mantığın savunucusu, hatta mantık propagandistidir ve geçen bölümde açıkladığımız gibi[15] aklî konularda şahit ile gaibe istidlâl yerine mantığın kullanılmasının zorunluluğunda ısrar etmektedir. Öte yandan da, felsefeye özellikle de İbn Sînâ gibi filozofların metafizik alanındaki görüşlerine saldırmaktadır. **İşte böylece, Gazzâlî'nin kitabı, en azından şekil olarak, ilk dönem kelâm metodundan kopuşu ifade eder. Muhteva itibarıyla ise geç dönem kelâmcıların aksine felsefî kavramlardan yüz çevirmesi, kendisini onlardan ziyade ilk dönem kelâmcılara yakınlaştırır.**

Bu bağlamda, kitabın muhtevasına baktığımızda ilk dönem kelâmcıların benimsediği taksim ve tertibi takip ettiğini görürüz. Gazzâlî eserini dört esasa dayandırmıştır. Birincisi, Allah'ın zatına nazar, ikincisi isimlerine nazar, üçüncüsü fiillerine nazardır. Dördüncüsünü ise dört bölüm yapmıştır ki, sırayla şu konuları ele alır: Nübüvvetin ispatı, ahiret meseleleri, imamet ve tekfiri gereken mezhepler. Burada, önceki kelâmcılardaki gibi bir kelâm ilmi yapısının önünde olduğumuz açıktır. Muhtevada ise -ki bununla kitabın benimsediği veya karşı çıktığı fikirleri kastediyorum- kendisinden önceki düşüncelerden neredeyse hiç bir farklılık ve yenilik bulamıyoruz.

Kitapta takip edilen metoda baktığımız zaman ise kendimizi gerçekten yeni bir yaklaşım karşısında bulmaktayız. Gazzâlî, önceki kelâmcıların metotla ilgili öncüllerinden bütünüyle yüz çevirir. Bunlar, zikrettiğimiz gibi, ilim, ilmin kısımları, metotları vb. etrafında dönmektedir. O, bu öncüllerin yerine dört "temhid/giriş" koyar. Bunlar kendi ifadesiyle "giriş ve mukaddime yerini tutar." İlk üç temhid, kelâm ilminin statüsünü belirler. Bunun yanında dördüncüsü, Gazzâlî'nin bu kitapta dayandığı "delillerin yöntemlerini" (menahicü'l-edille) açıklar.

Gazzâlî, kelâm ilminin "hukukî" dinî "statü"sü bağlamında, "bu ilimle ilgilenmek dinî bir görevdir" görüşünü benimser. Evvelemirdeki durum budur, sonrasında ise "bu ilme dalmak, bir görev olsa da bu görev, bütün insanlar için söz konusu değildir. Bilakis bazı insanların bu ilmi terk etmesi gerekir." Çünkü insanlar, Gazzâlî'ye göre, dört sınıftır. Birincisi Müslümanların genelidir (avam). Bunların imanları şüpheye düşmez ve fazla araştırma da kendilerine bir katkı sağlamaz. "Bu insanların, bulundukları hâl üzerine terk edilmeleri gerekir

---

[15] Bkz. Bu eserde, kısım 3, bölüm 1.

ve bu ilmi öğrenmeye teşvik edilerek inançları sarsılmamalıdır." İkincisi, doğumlarından yetişkin yaşlarına kadar batıl üzerine yetişmiş, bidat ve küfür ehli insanlardır. Bu insanlara da bu ilim bir fayda vermez. Bunlara fayda verecek şey, kılıç ve zorlamadır. Nitekim kafirlerin çoğunluğu kılıçların altında Müslüman olmuşlardır." Üçüncü sınıf ise "duymayla ve taklitle Hakk'a düşmanlık eden insanlardır. Fakat yaratılışlarından zeka ve anlayış sahibidirler. Kendiliklerinden inançlarındaki şüphelerden ve kulaklarına çalınan kuşkulardan kurtulurlar. Bu insanların inançlarının yenilenmesi ve kendileri için uygun, ikna edici söz ve düşüncelerle şüphelerinin ortadan kaldırılması için kendilerine nazik davranmak gerekir. Bu gibi insanlar inançlarında mutmain olurlarsa mesele kalmaz. Yok, eğer mutmain olmayıp tereddüt ve şüphe devam ederse "bu insanlar için gerçek delillerle çözüm aramak caizdir. Bu da ihtiyaç oranında ve özellikle de şüphe mevzusundadır." Dördüncü kısım ise "sapıtmış kimselerdir. Bu insanlar, inançlarına bulaşan şüpheye karşı gerçeği kabul edecekleri umulan kimselerdir. Bunların taassup ve saldırganlığa değil de gerçeğe yönelmeleri ve sahih inanca irşat edilmeleri için kendilerine nazik davranış gerekir." Durum böyle olunca, yani kelâm ilmine sadece kısmen ve insanlardan sadece bir kısmı için ihtiyaç duyulunca, bu ilmin dinî hükmü, -bu da üçüncüsü- sadece "farz-ı kifayedir." Yani, bazı insanlar bu ilmi öğrenirse, diğerlerinden sorumluluk düşer.[16]

Bu, Gazzâlî'nin kelâm ilminin "statüsü"yle ilgili görüşüdür. Kelâm ilminin meselelerini ele alırken Gazzâlî'nin dayandığı ve dikkate değer bulduğu delillerin metotları üçtür: Birincisi, "sebr ve taksim" diye isimlendirdiği delildir. Bu delil, mantık terminolojisine göre munfasıl şartlı kıyastır. Gazzâlî pek çok kitabına genellikle kendilerine mantıkî bir anlam yüklediği beyânî ıstılahları kullandığı için, bu ıstılahı fıkıhçılardan almıştır. Böylece, Gazzâlî'nin burada bahsettiği "sebr ve taksim", fıkıhçılarınkinden farklıdır. Çünkü fıkıhçılardaki sebr ve taksim, Gazzâlî'nin burada amaçladığı munfasıl şartlı kıyastaki gibi, iki kısımla sınırlı (... ise ... şöyle) olmayıp, üçüncü ve dördüncü vb. kısımlara taşabilir. Fakih, bu kısımları tetkik eder ve kendisinde hükümdeki illetin o olduğu kanaati oluşuncaya kadar tek tek inceler. Gazzâlî, ikinci metoda bir isim vermez, sadece örneğini vermekle yetinir. Verdiği örnekten, kastedilen şeyin mantıkta yüklemli kıyas diye bilinen kıyas olduğu ortaya çıkar. Gazzâlî, üçüncü metodu da isimlendirmez, sadece açıklar ve örneklendirir. Burada da kastedilen, hulf kıyasıdır ki, bu da mantıktaki kıyas çeşitlerindendir.

Şu hâlde Gazzâlî'nin dayandığı "delillerin yöntemleri", tek kelimeyle, beyânî akıl yürütmedeki gibi sadece şahit veya asıl diye isimlendirilen tek bir öncülden

---

[16] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, Nşr. Âdil el-Avvâ, (Beyrut, Dâru'l-emâne, 1969), 72-78

değil, iki öncülden meydana gelen mantıkî kıyastır. Burada Gazzâlî bütün açıklığıyla şunu vurgulamaktadır: "Her bir bilgi, iki bilgiden çıkartılmadan meydana gelmez. Bu iki bilgi, asıldır. İkisi birden asıl değildir, bilakis ikisi arasında belirli bir şekilde ve özel bir şartla birleşme meydana gelmiş olmalıdır. Şartına uygun olarak iki bilgi arasında bir birleşme meydana geldiği zaman, istenilen üçüncü bir bilgiyi ifade eder."[17] Burada "birleşme" ile, küçük ve büyük önermelerden kıyası oluşturmak kastedildiği açıktır. "Şart" ile kastedilen ise orta terimin varlığıdır.

Bunlar, metot veya akıl yürütme tarzlarıyla ilgili konulardır. Gazzâlî, akıl yürütmenin dayandığı ilkeleri ise altıyla sınırlar. 1- Duyulur şeyler: Gazzâlî bununla, bir açıdan görünen ve yapılan şeyleri; bir açıdan da sevinç, sıkıntı gibi zâhirî ve bâtınî idrak vasıtalarıyla müşahede edilen şeyleri kastetmektedir. 2- "Akl-ı mahz (saf akıl)"dır: Yani aklın bedihi olarak idrak ettiği şeyler. Meselâ, âlem hadistir veya kadimdir, deriz. Burada akıl, üçüncü bir ihtimalin olmadığını bedihi olarak bilir. (Üçüncü şıkkın imkânsızlığı) 3- Tevatür. 4- Aslın, duyulara ve akıl yürütmeye veya mütevatir haberlere dayanan bir başka kıyasla ispat edilmiş olması. 5- Sem'iyyat, yani şeriatın bildirdiği şeyler. 6- Aslın, hasmın inançlarından veya kabullerinden alınmış olması.[18]

Burada, "bir prensipler karışımı" karşısında olduğumuz açıktır. Bunların bir kısmı, sırf beyânî (mütevatir haberler ve sem'iyyat); diğer bir kısmı ise mantıkî ve cedelî akıl yürütmelerde kullanıldığı gibi, beyânî akıl yürütmede de kullanılır. Öte yandan, dikkatimizi daha fazla çeken şey şudur: Gazzâlî, şahitle gaibe istidlâl ve dilcilerin benimsediği şekli ile istidlâli görmezden gelir. Bu iki yöntem de, beyânîdir. Buna mukabil, Aristoteles'in tanımladığı şekliyle apriori bilgiler, aksiyomlar ve hipotezler hakkındaki burhân prensipleri karşısında da bütünüyle susar.[19] O hâlde Gazzâlî'ye göre gaip/görünmeyen, hem beyânî ve hem de burhânî metotta asıl olan şeydir. Şahit/görünen ise bir metot olarak cedel ve Aristoteles mantığı içerisinde tanımlanan şekliyle cedelin öncülleri veya "ilkeleri"dir. Gerçekte, klasik kelâmın meselelerini ele alırken Gazzâlî, cedelci bir yöntem takip etmiştir. O, Eş'arîlerin bakış açısını iddialı bir şekilde ortaya koyar, sonra iki öncülden oluşan bir kıyas terkip eder. Böylece, ileri sürülen iddia mantıkî zorunluluk kazanır. Bundan sonra da öncülleri, zikredilen altı "ilke"den birisine irca ederek, doğruluklarını tek tek ispata girişir.

---

17 *A.g.e.*, 79

18 *A.g.e.*, 81-83

19 Bkz. Kısım 2, Bu kitabın girişi.

Son olarak Gazzâlî'nin, kelâm ilminin mevzusunu oluşturan teorik mülâhazaların hepsini savunduğuna işaret etmeliyiz. Bu mülâhazaları, Eş'arî prensipler olarak savunur ve ileri sürdüğü iddiaların öncülleri diye işlevselleştirir. Sonra da kendisinden öncekilerin yaptığı gibi, takdim, tehir ve üslûp açısından bazı farklarla, bu teorilerin doğruluğunu "ispat"a çalışır. Felsefî kavramlar ise zikrettiğimiz gibi bütünüyle dışta bırakılmıştır. Gazzâlî'nin yöntemi, içeriği itibarıyla ilk dönem, şekliyle de geç dönem kelâma aittir. Şu hâlde bu metot, intikal aşamasını teşkil eder. Geç dönem kelâm metodunu ise şekil ve içerik açısından yetkin bir şekilde Râzî'de görmekteyiz.

–4–

Eş'arî olan Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî'nin (ö. 544) İslâm düşüncesi tarihindeki yeri hakkında bir hükümle başlarsak, tereddütsüz, **onun kelâm ve felsefe arasındaki ilişkinin tarihinde, dönüşüm noktasını temsil ettiğini söylemek mümkündür.** Doğuşundan itibaren kelâm ilmi, ister Mutezile, ister Ehl-i sünnetin ilk kelâmcıları veya aralarında Gazzâlî ve Şehristânî'nin (479-549) de bulunduğu Eşa'rîler olsun, daima felsefeye ve filozoflara karşı çıkmışlardır. İster Aristoteles, isterse de İslâm filozofları olsun, filozoflara karşı yazılan reddiyeler çoktur. Hiç bir asırda, tedvin asrını takip eden ilk dört asırda olduğu kadar, Eş'arî ve Mutezilî kelâmcılar tarafından filozof ve felsefeye karşı kitap, risâle tarzında reddiyeler kaleme alınmamıştır. Bu eserlerin önemli bir kısmı elimizde olmasa da, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si ve Şehristânî'nin *Musâraatü'l-felâsife*'sinin, âdeta her kelâmcı yazar için bir "farz" mesabesindeki alışkanlığa uyarak yazıldıklarında şüphe yoktur. Nasıl farz olmaz ki! Kelâm ilminin temel görevi "muhaliflere reddiye" değil midir?

Râzî'yle beraber durum, bütünüyle değişir. Râzî, felsefe içinde kelâm yapan bir filozof-kelâmcıydı. Bunu, özellikle *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye* isimli kitabında yapmıştır. Aynı zamanda *el-Muhassal* isimli kitabında açıkça görüldüğü gibi, kelâmda felsefe yapan bir kelâmcı-filozoftu. Bunun yanında, büyük hacimli Kur'an tefsiri *Mefâtîhu'l-gayb* ile, felsefî ve kelâmî görüşlerini ortaya koyduğu sayısız kitabındaki üslûbu ikinci kısma girer. Kur'an tefsiri, "kelâmî, felsefî ve dinî meseleleri bir araya getirmiş ve Mutezilenin Kur'an te'villerine reddiyeleri,

din ile felsefeyi uzlaştırma çabasını içermektedir."[20] Nitekim İbn Teymiyye, eser hakkında "içerisinde tefsirden başka her şey vardır"[21] demektedir.

Burada Râzî hakkında bizi ilgilendiren şey, kelâmı felsefeye, felsefeyi kelâma nasıl soktuğudur. Bu tavır, kendisinden sonra gelen ve onu takip edenlerin zihnini karıştırmıştır. "İki ilmin konusunun ve meselelerinin benzeşmesinden dolayı, bu iki ilmi bir ilim zannetmişlerdir."[22] **Bu, beyân ile burhân arasında, yani kelâm ilminin meseleleri ve kavramlarıyla felsefenin meseleleri ve kavramları arasında "telfikî tedahül"ün olgunlaştığı aşamadaki "geç dönem kelâm metodu"dur.** Önce, Râzî'nin kelâmı felsefî tarzda nasıl ele aldığını öğreneceğiz; bunu da, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye* isimli eseriyle takip edeceğiz. Bu kitap, İbn Sînâ'nın burhân metodunun ve kelâmî felsefesinin, onun metodunu takip eden en önemli şahıslardan biri vasıtasıyla hangi seviyeye ulaştığını zengin delillerle gözler önüne sermektedir.

Kitabın tam adı *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye fi'l-ilâhîyyât ve't-tabîiyyât*'tır.[23] Şu hâlde kitap, ne mantığı ne de riyaziyatı içerir. Kitap, aynı zamanda *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'dir[24] yani, meşşaîlikle sınırlı değildir. Seçme, telfik ve öncekilerin (meşşaîlerin) benimsediği görüşleri zorunlu saymamada İbn Sînâ'nın eserlerini takip etmektedir. Bu tavır, Râzî'nin, eserinin mukaddimesinde vurguladığı bir tavırdır. Nitekim o, ilk dönem kelâmcıların kitaplarından her bir bölümün özünü seçeceğini belirtmektedir. Metodunu açıklarken de, şöyle demektedir: Tertibimiz, "bölüm"leri birbirinden ayırt etmek şeklinde olacaktır. Sonra da bunları, ya tespit veya tenkit tarzında takip edeceğiz. Sonra da şüpheleri ve problem olan itirazları zikredeceğiz. Sonra da bunlara imkân ölçüsünde işe yarar çözümler ve ikna edici cevaplar vereceğiz." Devamında şunu ilave etmektedir: "Bu esnada meşhur görüşe muhalif olan veya Cumhurun görüşüyle çelişen şeyler olabilir. Fakat, ey öğrenci! Meşru bir yol bulduğu zaman akıl, öğrendiği

---

20 Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr, Tâhâ Abdürraûf Sa'd, 2. bs., (Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1984)

21 Bkz. Muhammed Sâlih ez-Zerkân, *Fahruddîn er-Râzî ve ârâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, (Beyrut, Dâru'l-fikr, 1963), 46

22 Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Nşr. Alî Abdülvâhid Vâfî, (Kahire, Lecnetü'l-beyâni'l-Arabî, 1958-62), III, 1048

23 Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye fi'l-ilâhîyyât ve't-tabîiyyât*, I-II, (Tehrân, Mektebetü'l-Esedî, 1966)

24 Kitabın isminde geçen "meşrikiyye" kelimesine hiç bir şekilde "işrak"ı çağrıştıran bir anlam vermemeliyiz. Bilakis bunu, İbn Sînâ'nın "*el-Felsefetü'l-meşrikiyye*" isimli eserine bağlamak gerekir. Geniş açıklama için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Sînâ ve felsefetühü'l-meşrikiyye*, *Nahnu ve't-türâs* içinde; 2. bs., (Mağrib, ed-Dâru'l-beydâ, el-Merkezü's-sekafiyyü'l-Arabî, 1982)

şeyden geri çevrilemez. İcmalî veya tafsilî bir delil bulduğu zaman da, bilgiden engellenmez. Her genel veya özel meselede öncekilere uymanın zorunlu olduğunu şart koşanlar, en küçük meselelerde dahi onlara muhalif olmayı yasaklayanlar, öncekilerin de bazı meselelerde kendilerinden öncekilerden ayrı düşündüklerini ve onların sözlerine itiraz ettiklerini bilmektedirler. Bu fırkanın düşüncelerinin çeliştiğini bildiğin gibi, her meselede büyük âlimlere ve ulu hakimlere karşı itiraza kalkan insanların yöntemlerinin yanlışlığını da bilirsin. Her ikisinin de doğru yolu takip etmediklerini anladık, ikisi arasında orta yolu seçtik ve iki düşünceden uygun olanı tercih ettik. Bu metot da, onlardan bize ulaşan düşünceleri ve sözleri benimserken içtihatta bulunmamızdır. Sonra da buna Allah'ın bizi muvaffak edeceği bir usulle bu fikirlerin tahrir ve tahsil edilmesini, onaylanmasını ve derecelendirilmesini ilave edeceğiz. Bu metodu, ilk dönemin bilginlerden kimse uygulamamıştır ve önceki bilginlerden hiç kimse bunu başaramamıştır."[25]

Şu hâlde mesele, Gazzâlî'nin yönlendirdiği tarzıyla İbn Sînâ'nın tasarısı ile ilişkilidir. Râzî'nin görüşlerini "tabir" ederek (rüya tabirinden türetilmiş) "okuyabilirsek", şunu söylememiz mümkündür: Râzî şöyle demektedir: İbn Sînâ'nın felsefesinden, yani kelâmî felsefesinden istediğimi seçeceğim. Bunun karşısındaki tavrım Şehristânî, Gazzâlî ve benzerleri gibi, "âlimlerin büyükleri ve hakimlerin ululları karşısında itiraz için dikilen" kimseler gibi olmayacaktır. Bilakis, orta bir tavır benimseyeceğim. Bu felsefeden meseleler seçeceğim ve kelâmcılara göre, problemleri ortadan kaldıracak surette içtihatta bulunacağım. Bunlara kendime, yani Eş'arî kelâmına ait esaslar ilave edeceğim. **Öyleyse konu, İbn Sînâcı kelâmî felsefenin kelâm ilmini kuşatma iddiasındaki bir felsefe olmaktan, içinde kelâm ilminin kendi problemlerini ortaya koyacağı ve son tahlilde de kendisini kuşatması amacıyla bünyesine kabul edeceği başka bir felsefeye intikalle ilişkilidir.**

Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'de kelâmı felsefeye nasıl tatbik etmiştir?

İbnü'l-Hatîb (Râzî), hacimli eserini üç kitaba taksim etmiştir. Birincisi, genel meseleler; ikincisi, mümkünlerin kısımları; üçüncüsü, ilâhîyattır. Şu hâlde, aynı eserin yapısına dayanarak bu "mebahis"in kelâmî-felsefî içeriğini sunalım.

1- Genel Meseleler: Râzî, bu başlık altına İbn Sînâ'nın "ilm-i küllî" diye isimlendirdiği başlığın altına giren bütün meseleleri (Aristoteles'teki ilâhîyyat meselesi dışındaki bütün metafizik problemleri) dahil etmektedir. Râzî'nin burada sunduğu meseleler şunlardır: Vücut, on bölüm; Mahiyet, yirmi bölüm;

---

25 Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye fi'l-ilâhîyyât ve't-tabîiyyât*, I, 3-5

vahdet ve kesret, yirmi bölüm; vücup, imtina ve imkân, on iki bölüm; kıdem ve hudus, beş bölüm. Şu hâlde iki tanesi (kıdem ve hudus) kelâm ilmine ait iken mesele, felsefî kavramlarla ilişkilidir. Şu var ki bu, kelâm ilminin eserdeki varlığı sadece bu son iki kavramla sınırlıdır demek değildir. Bilakis, ister onaylama ve tahlil tarzında olsun, isterse de itiraz ve retler tarzında olsun, **konusu felsefe kavramları olan ve âdeta felsefî kavramlara kelâmî bir elbise giydirmek hedefi taşıyan bölümlerde de kelâm ilmi bulunmaktadır.**

2- Mümkünlerin kısımları: Râzî, bu kısımda İbn Sînâ'nın sunduğu şekliyle, Aristoteles tabiiyyatını ele alır, fakat kelâmî bir işlev görmesi için, bunu biçimlendirir. Böylece "mümkün, öncelikle cevher ve araz" diye ikiye ayrıldığı gibi, mümkünlerin konusu da (veya ikinci kitap da) cevherin ve arazın açıklanması şeklinde bir mukaddimeye ve iki ana kısma bölünmektedir. Bunlardan birincisi, arazların ikincisi ise olguların hükümleri hakkındadır. Böylece Râzî, mukaddimeden sonraki on beş faslı dokuz kategoriden oluşan arazın hükümlerinin izah ve tahliline tahsis eder. Nicelik ve hükümlerinden başlayarak 24 fasıl miktar, sonlu, sonsuz, çizgi, yüzey, cisim, mekan, zaman vs. Bunu 72 fasıl tutan nitelik ve hükümleri takip eder. Dokunma duyusuyla hissedilen sıcaklık, kuruluk, soğukluk, incelik, yoğunluk, nitelikleri; sonra görme duyusuyla idrak edilen nitelikler; renk, ışık; sonra işitilen, tadılan ve koklanan şeyler gelir; sonra güç ve güçsüzlük olarak isimlendirilen niteliklerin hükümleri; sonra ilim, ilmin ve malumun hükümleri ve nefs ile ilgili nitelikler, sıhhat ve hastalık; sonra niceliklere ait olan daire ve üçgen ile ilgili konular anlatılır. Nicelik ve nitelikten sonra izafetli kategoriler gelmektedir. (Bunlar da yedi adettir.) Bunlar, izafettir; özellikleri, küllîlik, cüz'îlik ve dokunma gibi hükümleri, kısımları anlatılır. Sonra konum, nerede, ne zaman, mülkiyet, edilgenlik ve etkenlik, her birisinin hükümleri ve özellikleri ele alınır: Kategori etken olması, illetin bir şeye tesirinden ibarettir. Kategorinin edilgen olması ise harekettir. Arazın hükümleri hakkındaki bu son fasıllar, arazı ele almak ve sebep ve sonucun hükümlerini ortaya koymak için getirilmiş olup, hareketin kısımları ve hareketin zamanla alakasını ele almaktadır. Cevherlerin hükümlerinde ise konu aşağıdaki temel meseleler etrafında dönmektedir: Cisimler ve hâlleri, fiiller ve infialler, bir nefsi olmayan varlıklar, astronomi, meteoroloji, minerolji, insan bedenini inceleyen ilimler, psikoloji, insan aklının hakikati ve hükümleri.... Özetle, burada mesele, Aristoteles'in çeşitli alt başlıklarıyla teşekkül eden Tabiiyyatını oluşturan epistemolojik konularla ilgilidir. Fakat bunlar, Aristoteles'in burhânî, hatta İbn Sînâ'nın takrirî-"burhânî" metoduyla değil, hem takrirî ve hem de cedelî bir metotla, tek kelimeyle, fiilen ilk dönem kelâm metoduyla incelenmektedir. Eser, aynı zamanda kelâmî meseleleri de barındırmaktadır ve açık veya kapalı olarak bunlarla ilgilenmektedir.

3- **Metafizik:** Bu, üçüncü kitabın konusudur. Burada altı fasılda Vâcibu'l-vücud'un ispatı ve birliği, araz ve cevherlere benzemekten tenzihi yer almaktadır. Vâcibu'l-vücud'un sıfatlarının sayılması 6. fasılda, fiilleri ise 10. fasılda ele alınır. Son olarak da nübüvvet ve buna ait meseleler ele alınır. Bu üçüncü kitapta, geçen bölümde açıkladığımız gibi[26] İbn Sînâ'nın metafiziğini esas almıştır. Fakat, kelâmî meseleler, (zat, sıfatlar, fiiller ve nübüvvet meseleleri ile ilgili konular) daha fazla bulunduğu ve arz ve tahlili yönlendirmede müessir olduğu için eğilimleriyle, kelâm ilmine dönüktür.

Geçen ifadelerden, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'nin yapısının, İbn Sînâcı-Aristotelesci klasik felsefî sistemin yapısından farklı olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü, bu sonuncusu mantık, riyazî ilimler, tabiî ilimler ve metafizik olmak üzere dört veya en azından mantık, tabiî ilimler ve metafizik olmak üzere üç kısımdan meydana gelir.[27] Ayrıca metafizik, birincisi genel kavramlar, ikincisi de İlk Muharrik/hareket ettirici veya Vâcibu'l-vücud olmak üzere iki konuyu içerir. Buna mukabil, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'nin metafizik konusunu tekrar düzenlediğini ve genel kavramları "genel konular" başlığı altına dahil ettiğini görmekteyiz. Sonra da çeşitli detay konularıyla tabiî ilimlerin tasnifini yenileyerek, "mümkünlerin kısımları" başlığı altında "cevher" ve "araz"ın içine dahil eder. Metafiziğin ikinci kısmı ise İlk Muharrik veya Vâcibu'l-vücud ile ilgilidir. Râzî, bunu kendi başına bağımsız bir bölüm hâlinde ele almaktadır. Bu tasnifin örneğini, önceden Bağdâdî'de gördüğümüz tarzı ile, kelâm ilminin yapısından aldığı açıktır. Şu hâlde, Râzî'yle durum, **kelâmın felsefeye iki safhada tatbik edilmesi ile ilgilidir: Felsefî kavramların kelâm meseleleriyle ilişkilendirilmesi sonucunda kavramlar alanında ve kelâm ilminin yapısını kopya edecek şekilde, taklitçi felsefî sistemlerin inşası alanında.**

Geçen ifadelerde Râzî'nin kelâmı felsefe içinde nasıl kullandığı ortaya çıkmıştır. Râzî'inin felsefeyi kelâm içinde nasıl kullandığını ise diğer kitabı *el-Muhassal*'da görmekteyiz. Eserin tam adı şudur: *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*[28] Bu isim, kitabı tanıtmayı gereksiz kılacak mahiyettedir. Bu nedenle Râzî'nin bu eserine kısa bir mukaddimeyle başladığını görmekteyiz. Bu mukaddimede, â-limlerin ve hakimlerin faziletlilerinin, kendisinden "kelâm ilmi hakkında usul ve

---

26 Bu kitapta Kısım, 3, Bölüm 2.

27 İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ında olduğu gibi. Şerhi, Nasîruddîn et-Tûsî, Nşr. Süleymân Dünyâ, Silsiletü'z-zehâiri'l-Arabî, 22, (Kahire, Dâr' 'l-maârif, 1968). *en-Necât* isimli eserinde de böyledir. bkz. Mâcid Fahrî, (Beyrut, Dâru'l-âfâki'l-cedide, 1985), (Matbu nüsha)

28 er-Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*

kaideleri kapsayan özet bir eser tasnif etmesini talep ettiklerini", kendisinin de bu talebi yerine getirdiğini söylemektedir.

Bu kitabı önceki kitapla mukayese ettiğimizde aynı faaliyetin bir başka açıdan ifadesi olduğunu görmekteyiz. Önceki kitapta gördüğümüz gibi, Râzî felsefeyi kelâma bağlamaya çalışmış ve felsefeyi kelâma sürüklemiştir. Bu kitap ise kelâmı felsefeye sürüklemeye çalışmıştır. Bu kitabın yapısına ve muhtevasına hızlı bir bakış, bunu açıklamaya yeter. *el-Muhassal* üç "rükün/bölüm"den oluşmaktadır.

1- Birinci rükün, mukaddimeler hakkındadır, bunlar üç tanedir: Birincisi, "apriori bilgilerdir"; burada, tasavvur ve tasdiklerden bahs edilir. Bu bölüm, mantığa dayanan bir giriştir. İkincisi ise "nazar hükümleri" hakkındadır. Bu mukaddime de, kelâmcıların bu konudaki görüşlerini tekrar etmektedir. Üçüncüsü ise delil ve kısımları hakkındadır. Bu bölümde de, kelâmcıların konu hakkındaki görüşleri tekrar edilir.

2- İkinci rükün, bilinenlerin sınıflamasına aittir. Burada, öncelikle kelâmcıların yaptığı gibi, malum "mevcut (var olan) ve ma'dûm (yok olan)" diye ikiye ayrılır. Bu konuda kelâmcıların metodunu yeterince inceledikten ve kelâmcılardaki "hâl" problemini ele aldıktan sonra, varlıkların taksimine geçer. İlk olarak filozofların metoduna göre vacip-mümkün diye ikiye ayırır ve her birisinin özelliklerini açıklar. Sonra da kadim-hadis diye kelâmcıların metoduna göre taksim eder ve her birisi hakkında söylenecek şeyleri açıklar. "Filozofların görüşüne göre mümkünlerin sınıflanmasından" yaratılan şeye dönmek için, kelâmcılara göre yaratılmışların taksimine geçer. Sonra da filozofların birlik-çokluk, sebep-sonuç hakkındaki görüşlerine dönmek için de, kelâmcıların araz ve cevherler hakkındaki görüşlerini nakleder. (Kelâmî fizik)

3- Üçüncü rükün, ilâhîyata dairdir ve zat, sıfatlar, fiiller ve isimler hakkında incelemeyi içermektedir. Burada, bazı felsefî kavramları ele aldığı veya filozofların metafizik meselelerini tartıştığı bir kaç kısa bölümün yanında zikredilmesi önemli olan meseleleri ele alır.

4- Dördüncü rükün, sem'iyyat ile ilgilidir. Bu bölümde, nübüvvet meseleleri, mucizeler ve nebilerin masumluğu, ahiret, kelâmcı ve filozofların bu konudaki görüşleri incelenir. Sonra da iman meselelerini ve imanın hakikatini tahlil için isimler ve hükümleri inceler. Bahis, hilâfet konusuyla sona erer.

Burada, görüldüğü gibi, kendimizi felsefenin kelâma tatbiki ile karşı karşıya bulmaktayız. Başka bir ifadeyle, ister öncüller alanında olsun, isterse kelâmın teknik alanında veya temel konularında olsun, kelâmın felsefe ile beslenişini görmekteyiz. Bu bağlamda kelâm tarihinde ilk defa, yazarının amacı açıkça ke-

lâm ile felsefeyi uzlaştırmak olan bir kitap görmekteyiz. Bunu da, kelâmcılarla filozofların görüşlerini uzlaştırarak değil, kelâm ve felsefe kavramları arasında bir çeşit "birlikte yaşamak"ı yerleştirerek yapmaktadır. Bu kavramlar, aynı meseleleri ele almaktadır ve filozoflarla kelâmcıların müşterek inceledikleri ortak bir konuda işlev görmektedirler. Biz burada "filozoflar" dediğimiz zaman, bununla bizzat İbn Sînâ'yı, belirli bir felsefe derken de İbn Sînâ'nın kelâmî felsefesini kastediyoruz. Bununla beraber *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye* ile *el-Muhassal* arasındaki fark devam etmektedir. Birincisi, sonraki dönem İbn Sînâcılığını[29] temsil ederken, ikincisi ise Eş'arî kelâmından Gazzâlî'nin *Mekâsidü'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* isimli iki eserinin uzak tesirlerini taşımaktadır.

Râzî incelemesini bitirmeden, Gazzâlî'nin onun düşüncesi üzerindeki doğrudan etkisinin, İbn Sînâ'nın parçalanmış sistemindeki iki temel noktada olduğuna işaret etmemiz gerekmektedir: Bu iki nokta, mantık ve irfândır. Râzî **Mantıkta,** Gazzâlî'nin çağrısını en ileri noktaya götürmüştür. Gördüğümüz gibi Gazzâlî, öncelikle mantığın bütün ilimler için **bir alet ve mihenk** olarak kabul edilmesi zorunluluğunu vurgulamıştır. Râzî ise mantığa sadece alet ilmi olması vasfıyla bakmamış, onu **müstakil özel bir ilim olarak** ele almıştır. İbn Haldûn sonraki kelâmcıların mantıktaki metodunu ele alırken bu tespiti yaparak şöyle demektedir: "Mantığın ıstılahlarını değiştiren kimseler", -yani unsurlarının sıralanışını düzenleyip, bazılarını kaldırıp, bazılarına öncelik verenler- "ortaya koydukları şeyden konuşmuşlardır. Onlar, mantığa bir alet olarak değil bağımsız bir ilim olarak baktılar. Bu konuda uzun tartışmalar yaptılar. Bunu ilk yapan, İmam Fahreddin er-Râzî, ondan sonra da Efdalüddin el-Huncî'dir."[30] İşte Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye* isimli eserini metafizik ve tabiî ilimlere tahsis edip, mantığı bu kitaba dahil etmeyişinin sebebi budur. Mantık, artık kendi hâlinde bağımsız bir ilim olmuştur. Râzî bu ilme dair "irili" "ufaklı" sayısız eser kaleme almıştır.[31]

Bu, Râzî'nin mantığa karşı tavrıdır. İrfân karşısındaki tavrı hakkında ise öncelikle şuna işaret etmemiz gerekir: **Râzî, sûfîleri İslâmî fırkalara dahil eden ilk kimsedir.** Bunu da, *İtikâdü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*[32] isimli eserinde yapmıştır. Râzî, bu düşüncesini sûfîlerin belirli usullere sahip, "iyi bir yöntem" sahibi olduklarını ve temel İslâmî fırkalar gibi sûfîlerin de bazı alt şubelere ayrıl-

---

[29] Bu İbn Sînâcı kelâm felsefesi temsil eden yöndür. İşrakî boyutları ile meşrikî felsefesini temsil eden diğer yön ise Sühreverdî el-Maktûl tarafından temsil edilir.

[30] İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 1106-1107

[31] Bkz. *Lâiha bi kütübi'r-Râzî*, Muhammed Sâlih ez-Zerkân'ın *Fahruddîn er-Râzî ve ârâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* isimli eserinde, 76 vd.

[32] Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İtikâdü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr, Alî Sâmî en-Neşşâr, (Kahire, 1938)

dıklarını söyleyerek ortaya koymuştur. Zikredilen kitabın sekizinci bölümünde şöyle demektedir: "Ümmetin fırkalarını tasnif edenler, sûfîleri zikretmemiştir. Bu, yanlıştır. Çünkü sûfîlerin düşüncelerinin özü, Allah'ı bilmeye giden yolun, temizlenme ve bedeni ilgilerden soyutlanmaktan ibaret olduğudur. Bu da, güzel bir yöntemdir." Sonra da, fırkalarını sayar ve sûfîleri altı gruba sokar: Birincisi, geleneklere bağlı insanlardır. Bunlar, "nihaî faaliyetleri ve amaçları, hırka giymek ve post sermek gibi zâhiri süslemek olan" bir gruptur. İkincisi "ibadet ehlidir. Bunlar, diğer meşguliyetleri terk ederek daima ibadet ve zühd ile meşguldürler." Üçüncüsü, hakikat ehlidir. Bunlar da "farzları yerine getirdikten sonra tefekküre ve bedenî ilgilerden nefsi tecride yönelirler. Bunlar, insanların en hayırlılarıdır." Dördüncü grup, perdenin iki olduğunu iddia ederler: Birincisi, nuranî, diğeri narî (yakıcı) perdedir. Nuranî perde, tevekkül ve şevk gibi iyi huyları elde etmeye çalışmaktır. Narî perde ise emel, şehvet, gazap ve hırs gibi şeyler ile meşgul olmaktır. "Çünkü şeytan ateşten olduğu gibi, bu sıfatlar da ateş kaynaklıdır. Bunlar, kesinlikle hasette meydana çıkar." Beşinci grup, hulule inanan kimselerdir. "Bunlar, nefislerinde garip bir takım hâller gören kimselerdir. Aklî ilimlerden de, yeterli bir nasipleri olmadığı için, Allah'ın kendilerine hulul ettiğini ve onunla birleştiklerini zannederler. Bunun neticesinde de büyük iddialarda bulunurlar." Altıncısı, ibahiyyedir (mubah görenler). "Bunlar, esası olmayan ibadetleri yaparlar ve hakikati bulandırırlar şeriata muhalif davranırlar ve "Mevla, bizden teklifi kaldırdı" derler.

Şu hâlde tasavvuf, Râzî'yle "tarih"e girmiş, usulü ve furuu olan İslâmî fırkalardan birisi hâline gelerek, mensuplarının diğer fırkalar gibi kendilerini kurtulan grup saymaları hakkı doğmuştur. Aralarında bizzat Râzî'nin de içinde bulunduğu pek çok kimse, sûfîlerin yöntemlerine **Allah'a en yakın yollar** olarak bakmışlardır. Hatta bu filozof-kelâmcı şunu açıklamakta tereddüt etmez: "Tevhit makamı, hakkında konuşmaya müsaade etmez. Çünkü Haktan haber verdiğin zaman, burada Haktan bahseden, bahsedilen ve ikisinin toplamı vardır. Bunlar da üçtür, bir değildir. Akıl onu bilir, ifade ona ulaşamaz."[33] Ayrıca Râzî, sûfîlerin Allah'ın esma-i hüsnası hakkındaki nazariyesini benimsemiş ve onlar gibi, "Huve/O" ismini üstün saymıştır. Çünkü bu isim, doğrudan Allah'a işaret ederken, diğer isimler Allah ve insan arasında perdedir.[34] Râzî, kelâmcıların metotlarını sûfîler gibi suçlamamış olsa da, bu metodu "yetersiz, fakat tasavvufa geçmek için aşılması gereken ilk adım" olarak kabul etmektedir. Râzî'ye göre kâmil derece, "insanın zâhire dayanan şeriat ilimlerinden, olayların hakikatlerini

---

[33] bkz. Zerkân, *A.g.e.*, 194

[34] *A.g.e.*

bilmeye dayanan batinî ilimlere geçmesi"dir.[35] Bütün bunlara, Râzî'nin İbn Sînâ'nın meşrikî felsefe hakkındaki risâle ve kitapları tarzında eser ve kitaplar yazmış olduğunu da ilave etmemiz gerekir. Hepsini olmasa da, örnek olarak *Kitabu'l-metâlibi'l-âliyye*, *Kitâbu'l-hüdâ*, *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh* ve *Risâle fî ziyârati'l-kubûr*'u sayabiliriz.

Yukarıdaki ifadelerden, Râzî'nin İbn Sînâ'nın projesini, kelâm ve tasavvufu içermeyi hedefleyen bir felsefî sistem gibi değil, müstakil parçalar olarak kurarak yenilediği ortaya çıkmaktadır. Bu parçalar, âdeta bağımsız ilimler olarak beyânî dairede kabul edilen bir mekan elde etmişti. Beyân dairesi, mantığın, sûfî irfânının ve Râzî'yle beraber kelâmla karşılıklı olarak "birbirine bir şeyler katan" İbn Sînâ ilâhîyatının katılmasıyla genişlemişti. Felsefe kelâmı kendi alanına, kelâm da felsefeyi kendi alanına çekmekteydi. Şüphesiz ki Râzî, gördüğümüz gibi, tasnif ve yapı arasında olduğu gibi, konu ve muhtevada da bunlar arasında köprüleri atmıştır. Artık geriye ikinci adım kalmaktadır. Bu da, iki sistemi bir eserde birleştirmektir. Bunu da, yetkin bir tarzda İcî'de görmekteyiz.[36]

–5–

Muhtevası, yani konusu ve içeriği itibarıyla Kâdî Abdurrahman b. Ahmed el-İcî'nin (680-756) *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* isimli eserine baktığımız zaman, onu Râzî'nin daha önceden bahsettiğimiz iki eserindeki fikirlerini birleştiren bir eser olarak görürüz. Şekil açısından, yani bölümleme ve ifadesi açısından esere baktığımızda, **felsefî veya kelâmî bir eserden çok, felsefî ve kelâmî ıstılahlar hakkında geniş bir sözlük olduğunu görürüz.** Şu hâlde, bu iki yönünü tahlil edebiliriz.

İcî, eserini her birisi bölüm hükmündeki altı mevkife taksim etmiştir. Mevkıfleri mirsadlara, onları da maksatlara taksim etmiştir. (Bazen mirsadları fasıllara, fasılları nevilere, nevileri de maksat veya kısımlara sonra da, maksatlara taksim etmiştir.)

1- Birinci mevkif, **mukaddime** hakkındadır. Burada kelâm ilminin tarifi, konusunun tanımlanması, yararı ve bu adla isimlendirilmesinin sebebi gibi mesele-

[35] *A.g.e.*, 195

[36] Burada Beydâvî'nin İcî'yi bir tek eser içine felsefe ve kelâmın meselelerini toplamakta geçtiğine işaret etmemiz gerekmektedir. Bu da, *Tavâliü'l-envâr* isimli eseridir. (Kahire, 1905); fakat bununla beraber İcî'nin eseri, müteahhirin metodu en güzel şekilde temsil eden kitap olarak kalmaktadır. Bu eser, pek çok şerhleri ile beraber Mısır'daki Ezher üniversitesinde modern çağa kadar güvenilir bir kaynak olmaya devam etmiştir.

lerin yanında, ilmin tarifi ve kısımlarını ele almaktadır. Bunlar şunlardır: Tasavvur ve tasdik (mantık); zarurî ve müktesep (kelâm); zarurî ve nazarî (mantık); zarurî ilimlerin ispatı; psikolojik, duyusal ve bedihi gibi kısımları hakkında geniş açıklamalar yer alır. Bunu kabul edenlerin görüşlerinin zikredilmesi, inkâr edenlerin delilleri takip eder. (Mantık-kelâm) Daha sonra nazar/akıl yürütme, tarifi, kısımları, sahih nazarın şartları incelenir. (Kelâm-mantık) Sonra, bilgi metodu; had, resim, lafızla ve misalle tarif; akıl yürütme ve çeşitleri; kıyas, tümevarım ve temsil; mantıkî kıyasın biçimleri; zannî ve kesin öncüller; aklî delil ve naklî delil; hem aklî ve hem naklî delil ele alınır. (Mantık-kelâm)

2- İkinci mevkıf, **genel meseleler** hakkındadır. Burada ilimler ve kısımlarından bahsedilmektedir. (Kelâm) Sonra varlık, yokluk ve mahiyet hakkındaki görüşler ve buna bağlı meseleler ele alınır. Zihnî varlık, ma'dûmlar, ma'dûmun şey olması, hâl (kelâm-felsefe) ele alınır. Sonra mahiyet hakkında tafsilatlı açıklama verilir (felsefe). Bunu vacip ve mümkün hakkında geniş açıklamalar, sonra, vücup, imkân ve imkânsızlık hakkındaki düşünceler takip etmektedir (felsefe). Bunu da, kadîm ve hâdis (kelâm), birlik, çokluk, illet ve malul takip etmektedir (kelâm-felsefe).

3- Üçüncü mevkıf, **arazlar** hakkındadır. Bu bölümde arazın tanımı ve kısımları ele alınır (kelâm-felsefe). Sonra, arazın ispatı, özellikleri (kelâm) gelir. Bunu, tabiatın varlığı hakkında verileri ifade eden kategorik özellikleriyle arazlar hakkında geniş açıklamalar takip eder. Bu şekilde söz niceliğe gelir. Niceliğin özellikleri, kısımları, üç boyut, adet, miktar, zaman, mekan ele alınır (felsefe ve kelâm). Sonra nasıllık ele alınır; tarifi, kısımları, tatma, dokunma, koklama, işitme ve görme duyusuyla idrak edilen kısımlarından genişçe bahsedilir. Sonra, hayat ilim, irade, kudret ve mizaç gibi psikolojik niteliklerden bahsedilir. Sonra niteliklere ait olan nitelikler, sonra da kalan diğer kategoriler ele alınır. Bunların hepsi, Râzî'nin *el-Muhassal*'ında gördüğümüz gibi, her meselede Eş'arîlerin kanaatinin tercih edilmesiyle beraber, filozof ve kelâmcıların görüşlerinin beraberce sunulmasıyla ele alınır.

4- Dördüncü mevkif, **cevherler** hakkındadır. Burada, önce cevherler taksim edilir. Bunu cisim, hakikati, cüzleri ve terkibi (kelâm, felsefe), heyulâ, suret, (felsefe) dokuz felek, sabit ve hareketli felekler, yıldızlar, hilâl, dolunay, güneş tutulması, ay tutulması, galaksi hakkındaki görüşler (felsefe) takip eder. Bunu da, dört unsur, arzın yuvarlak oluşu, su, ekvator çizgisi, gündoğumunun sebebi, tepeler, vadiler, dağların oluşum sebepleri, dört unsur, bunlardan meydana gelen şeyler, sadece mizacı olan madenler, nefsi olanlar: nebatî nefs, hayvanî nefs ve insanî nefs, sonra mizacı olmayan birleşik cisimler ele alınır (felsefe). Bunu, cisimlere arız olan hâller ve yaratılmışlıkları, âlemin yok olması, iç içe girme, cevherin tekliği, boşluk (kelâm) takip eder. Sonra nefis, felekî nefisler, insanî

nâtık nefis, nefsin bedenle ilişkisi gelir. Son olarak akıl ve akıl yürütme kuralları (felsefe) ele alınır.

5- Beşinci mevkif, **metafizik** hakkındadır. Burada kelâmın özünü teşkil eden geleneksel konular ele alınır. Zaman zaman filozofların, kelâmcıların, sûfîlerin ve Şianın görüşlerine işaret edilir.

6- Altıncı mevkif **sem'iyyata** dairdir. Bu bölümde nübüvvet meseleleri, ahiret, iman, hilâfet konusu ve mezhepler ele alınır (Kelâm).

Bunlar, bizzat İcî'nin tasnifiyle *el-Mevâkıf*'ın muhtevasıdır. Kuşkusuz okuyucu, bu bölümleme tarzıyla müellifin Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'de serd ettiği felsefî konularla, *el-Muhassal*'ında serd ettiği kelâmî konuları birleştirmeyi amaçladığını düşünecektir. (Bazı ilavelerle ki, özellikle bu ilaveler, kelâmcıların isimlerini zikretmekte belirginleşir.) Esere Râzî'nin iki eseriyle olan ilişkisi açısından baktığımız zamanki durum budur. Kelâm ve felsefe meselelerini toparlaması özelliğiyle esere baktığımızda bu çabanın aşağıdaki şekilde tamamlandığını görmekteyiz. Birinci mevkif, kelâm ilminde âdet olduğu şekilde, akıl yürütme ve bilgiler, ayrıca mantıktaki tanım ve istidlâl meselelerinin özetine dair mukaddimeleri içermektedir. İkinci mevkif ise kelâm ilminin temel kavramlarını Metafiziğin kavramlarıyla beraberce ele almaktadır. Üçüncü ve dördüncü mevkifler ise cevher-i fert üzerine kurulu olan kelâm ilminin teknik meseleleri ile, çeşitli kısımlarıyla Aristoteles tabiiyyatını ele almaktadır. Beşinci ve altıncı mevkifler, temel kelâm konularını bazı filozofların metafizik meseleleri hakkındaki görüşleriyle beraber ele almaktadır. **Şu hâlde, felsefî meselelerin müstakil parçalar olarak, klasik kelâm ilminin yapısına yerleştirilmesi ve içselleştirilmesi tamamlanmıştır.** Bu da, şu şekildedir: Mantık ve (metafizik hariç) felsefe-i ûlâ, öncüller kısmına yerleştirilmiştir. Tabiî ilimler, kelâmın aklî konularına yerleştirilirken, metafizik kelâmın sem'iyyat kısmına yerleştirilmiştir. Böylece iki ilmin meseleleri (kelâm-felsefe) birbirine karışmıştır ve İbn Haldûn'un ifade ettiği gibi, konular iç içe girmiştir. Karışma ve iç içe girme meselesini ele almayı bu bölümün sonundaki bölüme bırakarak, kitabın şeklini belirleyen yapıyı, yani bölümlemedeki metodu ve buradaki takdim üslûbunu ele alalım.

Yukarıda, Îcî'nin kitabının bir kelâm veya felsefe eseri olmaktan ziyade felsefî ve kelâmî kavramlarla ilgili bir sözlük olduğuna işaret etmiştik. Gerçekten de bu kitabın bir sözlük olmasını eksik kılan yegâne şey, harf sırasına göre düzenlenmemesidir. Çünkü, kitabın konusunu teşkil eden klasik kelâm ilminin yapısını göz ardı ettiğimiz zaman, -ki bu yapı kelâm hakkında bilgisi olmayan insanlar için oldukça ağırdır- kendimizi, uzun bir kelâmî ve felsefî kavramlar dizisiyle karşı karşıya buluruz. Bu dizinin halkaları, birbirinden kopmuş vaziyette olup, bir önceki halka bizi bir sonrakine ulaştırmaz. Sonra sayfada, düzen-

siz ve karışık bir şekilde kavramları sıralar. Bu kavramlar için, bir kısmı kelâmcılara, (pek çok zaman isimlerini zikreder) bazıları hakimlere, yani filozoflara (nadir olarak isimlerini zikreder) ait pek çok tanım verir. Genellikle bunu, mensup olduğu Eş'arîliğin bakış açısını ispat için hasımlarının iddialarına karşı cevaplar takip eder. Bu hasımlar da filozoflar, Mutezile ve diğer kelâmî fırkalardır. Görüşleri takdim tarzı, tamamıyla sözlük tarzıdır. İfadeler kısa, yoğun, ve kesiftir. O kadar ki, kelimelerden birisinde bir yanlışlık olursa anlamı yakalamak zor, hatta imkânsızdır. Zaten, bu gibi ifadeleri anlamayı ne sağlayabilir ki?

el-Mevâkıf'in başından sonuna kadar esere damgasını vuran bu yoğun "sözlük" karakteri, **şarihlerin eserden tercih ettikleri ve benimsedikleri bir metin meydana getirmelerine sebep olmuştur.** Gerçekte de, İcî'nin *el-Mevâkıf*'ı üzerinde pek çok şerh yapılmıştır. Bu şerhte ortaya çıkan bir takım problemleri ele alan risâlelerin yanında, bunların en meşhuru olan Cürcânî'nin şerhi[37] üzerine de sayısız haşiye kaleme alınmıştır. Bu risâleler, *el-Mevâkıf*'ın/sözlüğün, şerh ve haşiyeleriyle beraber, Kelâm, Mantık, Felsefe, Tasavvuf gibi İslâmî ilimleri içeren **İslâm İlimler Ansiklopedisine** dönüşmesini temin etmiştir. Fıkıh, Dil, Belağat ve Gramer usulune ait "kısa bilgileri" de bunlara katar. Bu bölümün başında bahsettiğimiz, **"derlemeci tedahül" olgusu**, yani "geç dönem kelâm metoduna" damgasını vuran olgu, bu ansiklopedide açık bir şekilde somutlaşmıştır.

Şimdi de, dıştan tanıdıktan sonra bu olguya eğilelim ve dikkatimizi onun içinde ve verileri sayesinde oluşan akıl üzerindeki yansımalarına yoğunlaştıralım. Bu akıl, "çöküş" devri vasıtasıyla bize ulaşan Arap aklıdır.

–6–

"Geç dönem kelâm metodu" ile "ilk dönem kelâm metodu" dönemindeki Arap aklının statüsünü mukayeseli olarak tespit etmek istersek, bu aklın, **birinci dönemde verimli bir akıl iken, ikinci dönemde neredeyse yok olmaya sürüklendiğini tereddütsüz bir şekilde söyleyebiliriz.** Gerçekten de Arap aklı tedvin asrından kriz, yani Gazzâlî devrine kadar, öncelikle beyân alanı ve ilimlerinde, ikinci olarak da irfân ve "sırları" alanında, üçüncü olarak da burhân sahasında ve öncekilerin ilimleri (Antik düşünce) alanında, metot kuran ve üslûp belirleyen bir akıldı. Bütün bu üç alanda Arap aklı, kendisine bir mekan belirlemiş, hem kendi âlemini ve hem de kendini inşa etmekteydi. Bilgiyi üretiyor veya

---

[37] Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Yeni baskı, (Beyrut, Âlemü'l-kütüb, tsz.). Eser büyük boy 430 sayfadır. 816'da vefat eden Cürcânî'nin ve ona Siyelkûtî'nin yaptığı (ö. 1069) ve Hasan Çelebi el-Fenârî'nin haşiyeleri ise her birisi 500 sayfadan fazla olan dört cilt etmektedir

naklediyor, metotlar inşa ediyor veya geliştiriyor, kavramlar yaratıyor veya biçimlendiriyor veya dönüştürüyordu.

Kıdem ve hudus, zat-sıfat ve fiiller, isimler ve hükümler, cevher ve araz, i'timad ve tevellüd, sebep ve illet, vacib ve caiz, ma'dûm ve hâl, şahit ve gaip, asıl ve fer', emare ve delil, haber ve tevatür, icma ve içtihat, amil, iştigal ve ihtisas, hakikat, mecaz, istiare ve kinaye vs. gibi ıstılahlar anlamlarını, ait oldukları ve Arap aklının bizzat bu kavramlar vasıtasıyla inşa ettiği **"beyân" âleminden** tevarüs etmekteydiler. Dolayısıyla bu kavramların iki fonksiyonu vardı: Birincisi ilişkili oldukları konunun verilerini pekiştirmek, ikincisi de yapısını meydana getiren bilgi dünyasını dönüştürmek, iç dengesini korumak, bozulma ve yıpranma sebebiyle yapısında bir dejenerasyon meydana geldiği zaman onu tekrar yenilemektir.

Bu kavramların yanında, bir açıdan zâhir ve bâtın, şeriat ve hakikat, velâyet ve nübüvvet, makam ve hâl, vakit ve fena, vahdet ve ittihat, cem ve cemu'l-cem, keşf, müşahede ve iyan; bir başka açıdan da imam, esas, hüccet, sâbık, tâli, hakikat-ı muhammediye, misal, memsûl vs. gibi kavramlar da bulunmaktadır. Bu ıstılahlar, irfânın ilişkili olduğu İslâm dininin rengiyle boyandıkları gibi, anlamlarını da, özel bir alandan, **"irfân" alanından** elde etmişlerdir.

Vacib-mümkün, vucud-mahiyet, madde-suret, kuvve-fiil, nefs-akıl-felek, hareket-muharrik, sonlu-sonsuz, zaruret-imkân, küllî-cüz'î ve benzerleri gibi **"burhân" alanına** ait mantıkî, ilmî ve felsefî kavramlar da, kendi dışındaki bir âlemde, "salt" aklın ürünlerinden oldukları İslâm-Arap kültürünün içerisinde inşa edilmişlerdir. Bu akıl, ne icma ve nakil otoritesine ve ne de psikolojik dürtülere ve hayalin kuruntularına dayanır. Bu akıl, sadece yapısını belirleyen ilkelere, deneyin ortaya koyup zihnî incelemeye tâbi tuttuğu varsayım ve kurallara, tabiat ve insan incelemelerinde benimsenmiş olan gözlem yollarıyla doğruluğunu test ettiği kurallara dayanır.

Evet Arap aklı, burhânî bilgi alanına ve irfânî alana ait ıstılahların büyük kısmını tanımlanmış ve hazır bir hâlde bulmuştur ve bunları icat etmemiş, tercümeler vasıtasıyla tefekkür dünyalarına nakletmiştir. Bu doğrudur, fakat bu tercümenin de sadece bir sözlük tercümesinden ibaret olmadığı, aynı zamanda üretken ve çıkarsamaya dayanan bir faaliyet olduğu da doğrudur. Gerçekleşmesi ciddi ve titiz gayretler ve yorucu bilgi hırsını gerektirmektedir. Meselâ, en iyi mütercimlerden biri olan İshak b. Huneyn'in tercümelerinden birisiyle, Fârâbî veya İbn Sînâ'nın aynı meseledeki bir incelemesini mukayese ederek bunu kolayca görebiliriz. Tercüme edilen metinlerde, Ebû Said Sîrâfî'nin "sadece ehli arasında anlaşılan bir dil yaratmak" şeklinde ifade ettiği bir durum karşısında buluruz kendimizi. Yirminci asır Araplarından kim, bu meseleler hakkında bir

bilgisi olmadan bu metinleri anlamaya takat getirebilir? Diğer metinlerde yani Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın Gazzâlî'nin metinlerinde ise kendimizi anlaşılır ifadeler ve belirgin bir fesahat karşısında buluruz. Hatta kendimizi, -ki bu daha önemlidir- bütün Araplar arasında fiilen anlaşılagelmiş bir dil karşısında buluruz. Bu dil, kavramlarının üretilmesi ve muhtevası açısından tam olarak belirginleşmiş, yapısı kemâle ermiş bir dildir.

Böylece, mesele ister beyân, ister irfân, isterse de burhân gibi epistemolojik alanlarla ilgili olsun, Arap aklı tedvin devrinin başlangıcından Gazzâlî'ye kadar üretken bir akıldır. Bu akıl, beyân alanında olduğu gibi, kendileriyle bilgi ürettiği metotları geliştiriyor veya irfân ve burhân alanında olduğu gibi, içselleştirmeye çalışıyordu. Beyânî alanda olduğu gibi, bakış açısını ilmik ilmik kuruyor; hepsini veya bir kısmını genel düşünce sistemine, yani İslâm-Arap kültür alanına (irfânî ve burhânî bakış açısı) taşımaya çalışıyordu. Arap aklının etkinliğini ortaya koyduğu bu üç bilgi alanında, geçen bölümlerde ortaya koyduğumuz bütün çelişkiler ve eksikliklere ve şu veya bu derecede irrasyonelliğin varlığına rağmen, insan şunu büyük harflerle vurgulamaktan kendini alıkoyamaz: **Zikredilen zaman diliminde Arap-İslâm kültüründeki bilgi dünyası, diri bir dünya idi, hatta hayat doluydu. İkinci olarak, bu alandaki ıstılahlar diri idiler: Istılahlar, bilgi dünyasına giriyor, bilgiyi tanımlıyor veya onun tarafından tanımlanıyordu.** İnsan, i'timad, tevellüd, cevher-i fert, asıl, illet gibi bir kavramı işittiği zaman, zihnine aynı anlama sahip epistemolojik problemler, yani kendisiyle çağdaş anlamlar geliverir. Bâtın, hakikat, velâyet gibi kavramları işittiğinde ise başka bir takım epistemolojik problematikler aklına gelir. Ona göre bunların özel anlamları vardır ve çağdaş düşünce meselelerini oluşturmuşlardır. Aynı şey, burhânî bilgi alanı için de söylenebilir.

Bilgi sistemleri ve ıstılahlar arasında "derlemeci tedahül" dönemi diye isimlendirdiğimiz Gazzâlî dönemi ile, Arap aklının "konumu" bütünüyle değişmiştir. Üretme ve içselleştirme çabası durmuş, hatta üç kurum da parçalara ayrılmıştı. Böylece bütün fikrî çaba, şu veya bu kavramın verdiği anlamı sunmaya yönelmiştir. Kavramlar, ilişkileri ortaya çıkaran, yaşayan bir bilgi alanına girmeyi temin eden düşünme araçları olarak değil, "falan dedi ki", "kelâmcılar dedi ki," "hakimler dedi ki", "sûfîlere göre", "bizim ashabımız dedi ki" tarzında sınırlanmış, mücerret kelime veya lafızlara dönüşmüştür. Örnek olarak cisim kavramını ele alabiliriz. İcî'nin cismin hakikati ve cüzleri hakkında verdiği bilgilere bakalım: (Dördüncü mevkif, birinci mirsad, birinci bölüm) Burada neyi okuyacağız? Şunu: Birinci maksat, tanımına dairdir. Hakimlere göre, cismin anlamında iki anlamda ortaklık vardır. Bu, hakimlere göredir. Kelâmcılar ise bizim bu konudaki görüşümüzü benimsemişlerdir. Mutezile demiştir ki... Filozoflar demiştir ki... Sonra Mutezile ihtilâf etmiştir... Nazzâm demiştir ki... Cübbâî demiştir ki...

Allâf demiştir ki... Doğrusu şudur!" Şöyle devam eder: "İkinci maksad: Mutezileden Nazzâm ve Neccar'ın iddialarının aksine, cisimler arazların toplamı değildir... Dedik ki... Bil ki..." Sonra üçüncü maksat: "Basit cisim, bölünmeyi kabul eder. Bu kelâmcıların görüşüdür. Bu, Nazzâm'ın sözüdür... İmam Muhammed Şehristânî'ye nispet edilir ki... Bu filozofların görüşüdür." Şöyle devam eder: "Dördüncü maksat: Kelâmcıların hücceti hakkındadır. Bu da iki türdür." Sonra beşinci maksat: Filozofların delili hakkındadır... Sonra altıncı maksat: Filozofların görüşünü belirtme hakkındadır... Yedinci maksat, onların heyulânın ve suretin varlığını ispat delillerine dairdir... Dediler ki... Bunun özeti... Tartışmada bazen denilir ki... Bil ki bu burhân ancak şununla tamam olur... İbn Sînâ bunu kısaca şu şekilde çürütmüştür... Sonra şöyle deriz... Burada bir mesele vardır ki bazılarına zor gelmiştir. Bu şudur... Bunun cevabı... tembih." Sonra, onların heyulâ tarifleri hakkındaki sekizinci maksat gelir: Birisi şudur... İkincisi, üçüncüsü, beşincisi... İmam Râzî demiştir ki... Altıncısı... "Bundan sonra ikinci bölüm gelir ki, cismin kısımları ve hükümleri hakkındadır. Bu fasılda mukaddime ve kısımlar vardır." Diğer felsefî ve kelâmî ıstılahlar da bu cisim kavramı gibi ele alınmıştır.

Şimdi şunu sorabiliriz: Bilgi sistemleri arasındaki bu girişikliğin ve ıstılahların birbirine bu şekilde karıştırılmasının sonucu nedir? İlim ve düşünceye bunun etkisi ne olmuştur?

Geç dönem kelâm metodunun uygulanması sonunda ilim ve bilgi alanında meydana gelen çöküşü idrak edebilmek için, şunu hatırlamamız gerekir: Aristoteles tabiat bilimi, ister onun kendi sistemi içerisinde, ister dışında bir ders olarak incelendiğinde ilim ifade etmekteydi. Bu ilim, tabiî olgular, canlı-cansız cisimler ve nesneler hakkında bilgi vermekteydi. Bu bilgiler, hakikati olduğu gibi yansıtıyor kabul edilmekteydi. Kısaca, bu asırda "bilgi", bilgi olması bakımından bilgi diye kabul edilirdi; hatta, tabiatın anlaşılması veya ona hükmetmek açısından ilme bakılırdı. Bu ilmin kavramları, adım adım epistemolojik çerçevelerinden koparılarak, kelâmcıların kendi mezheplerini ve inançlarını savunmak için, kendi hayal güçleriyle inşa ettikleri, geliştirdikleri ve ilimle bütünüyle çelişen yöntemler izleyerek oluşturdukları "kelâmî fiziğin" kavramlarıyla birleştirildiler. Onlar, insanın ve âlemin tabiatını, gaibi, yani uluhiyeti ona kıyaslamalarını sağlayacak tarzda üretmeye yöneldiler. **Sonraki kelâmcılar, bunu yaptığı zaman, gerçekte olan şey, kelâmın felsefe ve ilim seviyesine yükseltilmesi değil, Aristoteles'in tabiat bilimini kelâmî fizik seviyesine indirmektir. Bu seviye, cedel ve sofistik tartışmalara, Aristoteles'ten önceki tabiat biliminden daha uygundur.**

Bu, bilgi alanındaki durumdur. Bunu doğuran araçların, yani aklın da, bir bir karşısına konmuş, dağılmış, donuk, ölü, fikir üretmeyen, bir bakış açısı oluş-

turmayan, fikrî veya tecrübî belirli bir gerçeği tespit edemeyen, bilakis birbiri ile çatışan fikirleri taşıyan, ne bilgi, ne de ideolojik argüman geliştirme işlevi görebilen bu kavramlardan/lafızlardan daha farklı olduğunu umarsak hata etmiş oluruz. Akıl, inşa eden ve mevzu vasıtasıyla ve onunla ilişki kurarak üretilebilen bir yapıdır. Burada incelediğimiz lafızlar ve kavramlar ise bir fikir üretmediği, dolayısıyla da kendilerine anlam kazandıracak bir âleme ait olmadıkları için, anlamları da kavranamaz. Bunlarla ilişkide olan aklın bütün yapacağı, haklarında veya bağlamlarında söylenen sözleri ezberlemek ve ezberden nakletmektir. **İşte, ister beyân, ister irfân ve isterse burhân alanında olsun, müteahhirîn ile beraber Arap aklının yöneldiği tavır da budur. Artık aklın bütün etkinliği, tefekkür ve istidlâl değil, ezberlemek ve tekrarlamaktan ibarettir. Aklın hüküm vermesinde şu meşhur ifade, sabit bir kalıp olmuştur: "Meselede iki kavil vardır," veya "kaviller vardır".** Buna, irfânî ve beyânî alanda derinleşen ve tesiri bizzat burhânî alana uzayan **tecviz ilkesini,** dönem itibarıyla fıkıh ve nahiv alanında yoğunlaşan ve sayısız miktardaki ihtilâfları ve **alışılmış bir olgu hâline gelen görüşlerin çoğalmasını** ilave ettiğimiz zaman, "bu meselede iki görüş vardır" sözünün keyfiyetini anlarız. Bu, sadece çözülmüş ve düzensiz bir bilgi dünyasını yansıtmaz, aynı zamanda, üretken olmayan bir aklın durumunu da ifade etmektedir. Tamamıyla tabiî bir durumu yansıtır gibi, tenakuzların ve zıtlıkların beraberce yaşadığı bir sahne hâline gelen bir akıl, ölmüştür, veya ölüye benzemektedir. Çünkü bu akıl, kendisinden diri bir akıl meydana getirecek ve kendisi ve âlem için bir sistem tasarlamasını mümkün kılacak olan otoritesini kaybetmiştir.

Yirminci asır Arapları olarak, geç dönem kelâm metodu ve onun vasıtasıyla teşekkül eden bu "Arap aklı"nın bizde hayatiyetini sürdüren kalıntılarına rağmen, bu katı hükme bir delil bulmak ihtiyacı var mıdır? Bu akıl "çöküş asrı" diye isimlendirdiğimiz şeyi bize taşımadı mı? Şu hâlde, konuyu değiştirelim ve kültürel bir projeye, yani henüz ilişki kuramadığımız alternatif Arap-İslâm projesine geçelim!

İkinci Bölüm

Yeniden Yapılanma Projesi

–1–

Gazzâlî'nin hocası Cüveynî (ö. 478 h.), Eş'arî kelâmını Bâkıllânî ve "hâller" problemi ile düştüğü çıkmazdan çıkarmaya çalışırken, bir taraftan da fıkıh usulünü Eş'arî metodu üzerine kurmaya çalışmaktaydı. Aynı anda Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415 h.) bir yandan kendisine göre Mutezile kelâmını düzenlemeye, bölünmüşlüğünü toparlamaya ve içerisindeki görüş ayrılıklarını birleştirmeye çalışırken, bir yandan da fıkıh usulünü Mutezile yöntemine göre temellendirmeye çalışmaktaydı. Bu çaba, daha mükemmel bir şekilde talebesi Ebu'l-Hasan el Basrî (ö. 436 h.) tarafından tamamlanacaktı. İbn Sînâ ise (ö. 428 h.), kelâmı metafiziğine dahil etmeye ve dinî inançlarla Grek felsefesinin ilkeleri arasında bir uzlaşma kurmaya çalışırken, aynı zamanda tasavvufu da içeren ve irfânı burhâna dayandırmayı amaçlayan işrâkî bir felsefe kurmaya çalışmakta idi. Buna mukabil, Kuşeyrî (ö. 465 h.), sûfîlerin Eş'arîliğin ilkelerine ve mezhebî esaslarına bağlanmaları gerektiğini vurgulayarak, tasavvufa Sünnî-Eş'arî meşruiyet kazandırmaya çalışmaktaydı. Son olarak da Abdülkahir Cürcânî (ö. 471 h.), Arap belagatının sırlarını ve Kur'an'ın mucize oluşunun delillerini tahlil edip, bu dilin mecaz, istiare, kinaye ve temsildeki meziyet ve üstünlüğünün hangi noktalarda gizli olduğunu açıklamakta idi. Bu birbiriyle çağdaş büyük düşünürler, her birisi kendi alanında olmak üzere, tedvin asrından başlayarak yaklaşık üç asırdan fazla devam eden genel kültür yapısını zirvesine taşımışlardır. Buna karşın Endülüs'te, "tedvin" hareketinin doğuda ulaştığı sonuçlar, görüşler ve tartışmalara karşı sesini ısrar ve kararlılıkla, sağlam ve kesin bir şekilde yükseltmiş bir **çağdaşları** bulunmaktaydı. Bu kişi, çelişki ve yanlışlıkları göstererek parmağını Doğudaki çağdaşlarının bir ölçüde hafifletmeye çalıştıkları **krizin görünen ve görünmeyen noktalarına** basmaktaydı. Bu kimse, **Ebû Muhammed Ali İbn Hazm ez-Zâhirî**'den (384-456 h.) başkası değildir.

Evet, Arap-İslâm kültür tarihinde İbn Hazm'a, Davud el-İsbahânî (202-270 h.) tarafından doğuda kurulan Zâhirîlik mezhebinin bir mensubu ve Endülüs'te bu mezhebi yayan bir fakih olarak bakmak alışkanlığı vardır. Gerçekten de İbn Hazm'ın düşüncesini salt bir "tâbi" seviyesine itmek veya fıkıhta "zâhiri" mezhebi önderliğine indirgemek, sadece büyük bir ilmî şahsiyete karşı işlenmiş bir haksızlık değil, aynı zamanda -ki daha tehlikeli olarak- **Arap-İslâm kültürünün tarihî seyrini çarpıtmak ve bu seyir içinde etkisi tüm zamanlara yayılan yeni bir başlangıç anını karanlığa gömmektir.** Bu serinin birinci kitabında, düşüncesinin çerçevesini belirleyen siyasî konjonktürün ışığı altında İbn Hazm'ın zâhirîliğinin mahiyetine baktığımızda şu hükmü vermiştik: İbn Hazm'ın zâhirîliği, aynı tarihte İbn Hazm'ın adına konuştuğu ve müstakbel kültür projelerini yüklendiği Endülüs Emevi hilâfetine karşı düşmanlık ve özellikle de ideolojik bir savaş içindeki Fâtımî ve Abbasî devletlerinin ideolojilerine karşı ideolojik bir projedir. İbn Hazm'ın zâhirîliğine salt epistemolojik açıdan baktığımızda ise **onun felsefî boyutları olan, beyânın yeniden yapılanmasını hedefleyen ve irfânı tamamıyla dışlayarak, beyânın burhân ile ilişkilerini düzenleyen fikrî bir proje olduğunu görmüştük.**[1] İbn Hazm'ın kültür projesinin bir bütün olarak özelliklerini göstermiş ve Endülüs[2] fikrî hayatı üzerindeki uzantılarına ışık tutmuştuk. Bunun için burada sadece Mağrib ve Endülüs'te Arap-İslâm kültüründeki yenilikçi isimlerin düşüncesindeki bir yön üzerinde yoğunlaşmakla yetineceğiz. Bu, bu yenilikçi isimlerden birinin "**aşmacı (tecavüzî) eleştiri**"[3] dönemin yani beyânın burhân üzerine kurulmasının ve buna bağlı olarak da beyânın iç krizinin aşılmasının hedeflendiği bir dönemin köşe taşlarından biri olarak ortaya çıktığı bir yöndür.

Eleştirel söylemi fıkıh, usul, kelâm, nahiv, mantık, felsefe gibi Arap-İslâm kültürünün bütün kollarına uzanan İbn Hazm konusunda, özellikle tenkitçi söylemini yoğunlaştırdığı bir alanla sınırlı kalacağız. Bu alan, fıkıh usulü ve usul-i dindir (Kelâm ilmi).

Usul-ı fıkıhta özellikle şunu hatırlamalıyız: Şâfiî'nin kurduğu bu ilim, İbn Hazm ortaya çıktığı zaman olgunlaşmış ve kemâle ermişti. Bu bağlamda, bu alanın dört temel kitabının üçünün İbn Hazm'ın yaşadığı fetret devrinde ortaya çıkmış olduğuna işaret etmek yeterlidir. (Kâdî Abdulcabbar'ın *el-Umde*'si;

---

1 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), 309

2 *A.g.e.*, bl. 12, 1-6 bendler

3 "Tecavüzî eleştiri" ile bir bütün olarak ve probleme dışardan yapılan ve dolayısıyla da kaynaklara ve metotlara yöneltilen ve bunları inceleyip değişmez unsurlarını tespit eden, böylece de problemin bütün olarak çözülmesini ve aşılmasını sağlayan, yani yeni bir yapılanma ameliyesine kapı açan eleştiriyi kastetmekteyiz.

Cüveynî'nin *Kitâbu'l-burhân*'ı ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Kitâbu'l-mutemed*'i) Dördüncü kitap ise *el-Mustasfâ*'dır. Bu eserin ehemmiyeti, bu üç eserin görüşlerini sistematik ve açık bir şekilde özetlemesi ve müellifi Gazzâlî'nin ustalıkla kullandığı sentezci üslûbundan kaynaklanmaktadır. **O hâlde her şeyden önce İbn Hazm'ın *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*'ına da usul sahasının bu temel eserlerinin "neslinden" olması özelliği ile bakmak gerekir. Fakat, Şâfiî, Ebû Hanife veya İmam Malik'ten itibaren "ashab"ın (mezhebi temellendiren öğrencilerin) yaptığı gibi, mezhep kurucusuyla aynı usul ve meseleleri inceleyen bir eser olarak değil; kendisini bu meselelerin dışında tutan ve "ashab"dan olsa bile, imamları taklidi reddeden ve usulün temellendirilmesinde ve kaynaklarının tespitinde tamamıyla yeni bir metoda yönelen özelliğiyle bakmak gerekir.**

Daha önceden gördüğümüz gibi, Şâfiî temel kaynakları dört şeyle sınırlamıştı. Bunlar, Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyastır. Düşüncelerini de, bu kaynakların temellendirilmesine tahsis etmişti. Kendisinden sonraki usulcülerin de, lafızların delâlet yolları ve türleri, haberin şartları ve türleri, icmanın delil oluşu ve biçimleri, kıyasın rükünleri ve kıyasta illet gösterme problemi üzerinde yaptıkları tartışmalar yoluyla, derinleştirilmesini ve farklı alanlara uygulamasını üstlendikleri görev budur. Bunlar, bu kitabın ilk dört bölümünde özetle zikrettiğimiz tartışma ve mülâhazalardır. İbn Hazm, büyüyen, olgunlaşan ve sonunda gelişimini tamamlayan bu usul ilmini, başlangıç noktasına döndürmeye gelmiştir. Bunu da, sadece, Şâfiî'nin tespit ettiği şeyleri yeniden incelemek yoluyla değil, Şâfiî'nin üstatlarının ve talebelerinin tespit ettiği ilkeleri yeniden ele almak yoluyla yapmıştır.

Bu şekilde İbn Hazm, hadisle veya "eser"le amel etmeyi üstün kabul etmeksizin veya reye güvenmeyi tercih etmeden, "elde hazır bir misal olmadan kıyas yapılmaz" ilkesinden hareketle rey ile "eser"i birleştirerek değil; "**aklî delillerin ispatı**"yla işe başlamıştır. Bunu, ilhamı, masum imam görüşünü, fıkıh imamlarını taklit etme zorunluluğunu ve "rivayet olmadan hiç bir şeyin bilinemeyeceği" görüşünü çürüterek yapar. İbn Hazm, bu görüşleri benimseyenlere şunu sorar: "İleri sürdüğünüz şeyin doğruluğunu, nübüvvet ve tevhidin sıhhatini, mensup olduğunuz dinin sahih olduğunu hangi vasıtayla bildiniz? Bütün bunların doğruluğuna sizi akıl mı götürdü, yoksa aklın dışında bir şey mi? Taklit ettiğin şeyin üstünlüğünü veya ilhamla elde ettiğini iddia ettiğin şeyin doğruluğunu ne ile bildin? Sana ulaşan haberlerin doğruluğunu ne ile bildin? Aklın var mı, yoksa akılsız mısın? Eğer, "Bunları akılsız bildim ve benim aklım yoktur" derse, bizim için bu ifadesi yeterlidir. Artık ona karşı sükut etmemiz gerekir. Yoksa, sarhoşlarla, yollara yatmış delilerle konuşan kimse durumunda kalırız. "Benim aklım vardır, bildiğim şeyleri de aklımla bildim" derse, o zaman aklın delil oluşunu

ispat etmiş olur ve zorunlu olarak bu yanlış görüşünden vazgeçmesi gerekir."[4] İbn Hazm, aklın delil oluşuna dair iddiasını, Kur'an ve Sünnet'ten delillerle teyide giriştikten sonra nihayette şunu ifade eder: "Müracaat edilecek şeyin, aklın hücceti ve onun gerekleri olduğu doğrulanmıştır."[5]

Şu hâlde İbn Hazm, başlangıç noktasının **"aklın delilliği"** olduğunu tespit etmektedir. Çünkü ilme ulaşmak için iki yol vardır: İlki, aklın bedihi olarak zorunlu kıldığı bilgi, diğeri de duyuların verileridir." Şunu ekler: "Bunların hepsini başka yerlerde açıkladık, tekrara gerek yoktur. Tevhidin sıhhatini, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin gerçek olduğunu ve söylediği her şeyde doğru söylediğini, getirdiği Kur'an'ın da bize Allah'tan geldiğini, zikredilen doğru ve zorunlu öncüllere dayanarak bilebileceğimizi de açıklamıştık."[6] Bütün bunları "aklın delilleri"yle bildiğimize göre, artık niçin şeriatta bu "akl"a itimat etmeyelim?

Nasıl? Hâlbuki şeriat, nakledilen naslardan ibarettir. Nakille ilgili bir konuda aklın hakemliğine mi başvuracağız ve nakli akıl üstüne hakim kılıp, onu kanun yapıcı hâline mi getireceğiz?

Asla! İbn Hazm şöyle düşünmektedir: "Akıl, varlıkların özelliklerini birbirinden ayırt eden, akıl yürüten kişinin eşyanın gerçek niteliğini kavramasını ve imkânsız olan şeyleri diğerlerinden ayırmasını sağlayan bir araçtır."[7] **Aklın bu "zâhirî" algılanışı, kendisine konu seçtiği "olgulara" göre değişen bir vazifeyi akla yükler.** Böylece, akıl yoluyla şeriat alanında "hislerle algılanan ve anlaşılan eşyanın ve sahip oldukları özelliklerin bilinmesinin ayırt edilmesi"nden, "âlemin hadis olduğuna ve Yaratıcı'nın bir ve ezelî olduğuna, eldeki delillerin peygamberliğine işaret ettiği kimsenin peygamberliğinin doğruluğuna" vb. ulaşabiliriz. Bütün bunlardan ve âlemdeki başka şeylerden aklın onayladıkları ile amel etmeyi istesek bile, sadece akılla "domuz etinin, haram veya helal oluşunu öğrenemeyiz. Ya da, öğle namazının dört, akşam namazının üç rekât olmasının gereğini veya zina eden evli kişinin öldürülmesinin gereğini anlayamayız. Çünkü bunlar, aklın vacib ve yasak sayabileceği bir şey değildir. Akıl, emir ve yasakları sadece Allah'tan öğrenip anlayabilir."[8] Bu husus tıpkı "insanın üç ya da dört değil de, iki gözünün olduğunu, insanın attan farklı olduğunu, gezegenlerin dokuz değil de yedi tane olduğunu vb. tabiî durumları" akıl yoluyla zorunlu olarak bilemeyişimize benzer. Bunlar da "hem zorunluluk hem de imkânsızlık noktasında aklın

---

4 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr, Muhammed Şâkir, (Beyrut, Dâru'l-âfâki'l-cedide, 1980), I, 13 vd.

5 *A.g.e.*, I, 27

6 *A.g.e.*, I, 65-66

7 *A.g.e.*, I, 27

8 *A.g.e.*, I, 28-29

gücünü aşan şeylerdir." **Âlemdeki varlıklar ve tabiat olguları karşısında aklın rolü**, idrak edilen her şeyin sıfatlarını bilmek ve o şeyin, Rabbinin onu sabit kıldığı şu veya bu özellik ve durumda olduğunu ve bundan şaşmadığını bilmekten ibarettir."[9] O hâlde, şeriatın hükümlerinin ve mükemmelliğinin durumu âlem gibidir. Allah âlemi "en güzel surette" yaratmıştır, nizamını en güzel şekilde meydana getirmiştir. **Aklın rolü, bu nizam ve dengeyi idrak etmek, Allah'ın eşyaya verdiği tabiî yerleşik nitelikleri ve bu eşyanın birbiriyle ilişkisinin mahiyetini bilmektir.** Allah dinini mükemmel bir şekilde tamamlamış ve şöyle buyurmuştur: **"Bugün sizin için dininizi tamamladım." "Kitapta eksik bir şey bırakmadık."** Din ve hükümlerine ait her şey için bir nas bulunduğu sahih olmuştur." Netice şudur: "Hiç kimsenin, kıyas yapmasına ihtiyaç yoktur."[10]

"Hiç kimsenin kıyas yapmaya ihtiyacı yoktur." Bu nasıl söylenebilir? Kıyası ortadan kaldırdığımız zaman, aklın şeriat alanında ne rolü kalabilir ki? Kıyas, dört kaynak arasında aklın işlev gördüğü yegâne kaynak değil midir? Eğer kıyası ortadan kaldırırsak, bunun anlamı, kaynakların Kur'an, sünnet ve icma şeklinde üç tane olduğu değil midir? Biliyoruz ki, usul âlimlerinin icma ile kıyası temellendirme yolları arasında fark yoktur: İkisi de selefin otoritesidir. Şu hâlde, icma hakkında da aynısı mı geçerlidir? Bunlar, İbn Hazm'ın kıyasa bakış tarzına işaret ettikten sonra cevaplarını arz edeceğimiz sorulardır.

İbn Hazm, kısaca fıkıhta kıyasın anlamı ve çeşitlerini açıklamakta, sonra da Zâhirîlerin görüşüne geçerek şöyle demektedir: "Zâhirîler, dinin bütün noktalarında kıyası reddetmişler ve şöyle düşünmüşlerdir: Hiç bir konuda, **Allah'ın âyeti,** Hz. Peygamber'in **sözü ya da fiili ve onayı,** hiç birisinin farklı düşünmediğinin kesin olarak bilindiği hususlarda **ümmetin icması** son olarak da başka bir şekilde yorumlanması mümkün olmayan nastan veya icmadan elde edilen bir **delil** olmadan hüküm verilemez. Onlara göre bu insanların icması, Hz. Peygamber'in tevkifine bağlıdır. Bunun aksi, kesinlikle caiz değildir. Bu, Allah'a karşı dindarlığımızı ifa ettiğimiz yoldur."[11] Bu ifadeden, Zâhirîlere göre şer'î kaynakların dört olduğu ortaya çıkmaktadır: **Kur'an, Sünnet, İcma ve Delil.** Daha sonra, bu kaynaklardan her birisiyle ilgili şeyleri açıklayacağız. Kıyas ise onlara göre geçersizdir. İbn Hazm, Zâhirîlerden veya başkalarından kıyası inkâr edenlerin delillerini, kendi delillerinden ayrı olarak ortaya koymaz. Şu ifadesiyle açıkladığı bir takım adımlar atarak, kıyası inkâra yeltenir: "Kıyası benimseyen insanlar, bir takım şeyleri tahrif ederek çarpıtmışlardır. Biz, Allah'ın izniyle on-

---

9 *A.g.e.*
10 *A.g.e.*, VIII, 3
11 *A.g.e.*, V, 55-56

ların delillerini çürüteceğiz, mümkün olan her delille onlara karşı delil getireceğiz. Allah'ın yardım ve kuvvetiyle bu meselede sarıldıkları her şeyin geçersiz olduğunu ortaya koyacağız. Şimdi Allah'ın yardımı ile, kıyasın çürütülmesi için açık zarurî delillerin ortaya konmasına başlıyoruz." İbn Hazm, bunu uzun bir bölümde yapmıştır. (Yedinci ve sekizinci ciltteki 38. bölüm 226 sayfa) Kıyas taraftarlarının dayandığı çok sayıdaki âyet, hadis ve olayları tahlil edip, onların yorumlarına itiraz eder. Kendisine göre şeri meselelerde kıyasla amel etmeyi geçersiz kıldığını düşündüğü çok sayıdaki âyet, hadis ve vak'aları toplayarak, bunların nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar. Bunların arasında sürekli olarak kıyası çürütmek için aklî gerekçeler de ortaya koyar. Sonra, 39. bölümde, dinin bütün hükümlerindeki illetler hakkındaki yaklaşımların geçersiz sayılması hususunda da aynı yöntemi takip eder.

İbn Hazm'ın şeriatta kıyası kullanma görüşünün çürütülmesi hakkındaki delilleri nedir? Bu soruya cevap vermeden, **İbn Hazm'ın bakış açısının gerçek boyutlarını anlayabilmek için, öncelikle onu bulunduğu gerçek çerçeveye yerleştirmemiz gerekir.**

Fakihlerin ve nahivcilerin kıyası ile kelâmcıların istidlâlinden ibaret olan beyânî kıyas, beyânî dünya görüşünü kuran ve onun içinde çerçevesini kazanan bir metottur. Önceden gördüğümüz gibi beyânî dünya görüşünü, cevher-i fert teorisi temellendirmiştir. Buna göre, âlemdeki her şey bölünemeyen parçalara (cüz'ün la-yetecezza) ayrılır. Bu dünya görüşü içerisinde etkinlik gösterebilecek kıyas veya aklın faaliyeti, tikelden tikele bir kıyastan veya bir tikelden başka bir tikelin istidlâlinden başka bir şey olmayacaktır. Burada akıl yürütmeye hakim olan yöntem, âlemdeki varlıklar için benimsenmiş tasnif tarzı ve eşya arasına kurulan ilişki biçimidir. Âlem bölünemeyen parçalardan, cisimler de bu parçalardan oluştuğuna göre, bu parçalar ve terkipler arasındaki ilişki de, yan yana fakat süreksizlik-kesintililiğe dayalı olduğu sürece, bu şekilde bir tasavvurda aklın imkân dahilindeki yegâne faaliyeti, teşbih, kıyas vb. yöntemlerle, parçaları birbirine bir şekilde bağlamaktan ibarettir. Diğer yandan âlemdeki eşyanın bu şekilde sınıflanması, cevher-i fertleri birbirine benzer şeyler kabul ettiği ve mürekkeb şeylerin sadece arazlar vasıtasıyla birbirinden ayrıldığını benimsediği sürece, bu mürekkeb şeyler, yani âlemdeki eşyada, cinsler ve neviler arasındaki ayrım, anlamsız olacaktır. Çünkü, bir türü meydana getiren fertler, (cevher-i fertler) arazlar alanında aralarındaki benzerlik veya farklılıktan dolayı birleşmiştir. Bundan dolayı da, bunlar arasındaki ilişki, ancak onlara benzerlik veya farklılıktan hangisinin hakim olacağına göre belirlenir. Bundan dolayı, varlıktaki şeylerin hepsi, birbirinin hükmünü alabilecek durumdadır. Bu ya aralarındaki güçlü benzerlik dolayısıyla onların birbirine yakınlaşması ve bu sebeple birisinin hükmünün diğerine taşınması şeklinde olur (tard kıyası). Ya da aralarında güçlü

bir farklılık olur. Bu da, aralarını açarak, birisinin hükmünü diğerinin hükmünün zıddı yapar (aks kıyası). Şu hâlde yeri geldiğinde açıkladığımız gibi, beyânî kıyası, süreksizlik-kesintililik üzerine dayanan beyânî dünya görüşü tesis etmiştir. Dolayısıyla da bu kıyas türüne ancak bu dünya görüşü içinden onay bulunabilir.

Eğer, varlıkları, her birisinin müstakil bir **tür** (nevi) teşkil ettiği gruplara tasnife ve ve her türün de birbirlerinden **mahiyet** itibarıyla farklılaşmasına dayanan bir dünya görüşünü benimsersek, **tekilden tekile kıyas, bu durumda sadece bir türün kendi içinde geçerli olabilirdi. Bu da, fertlerinin aynı tabiatı yani yerleşik nitelikleri paylaştığı ve başka bir gruba ait fertlerden mahiyet olarak farklı olduğu gruptur.** Böylece, belli bir türe ait olan herhangi bir tikelin, aralarında bir benzerlik olduğuna inanarak, başka bir türe ait bir tikele kıyası geçersiz bir kıyas olur. Çünkü bu benzerlik, ikisinin mahiyeti üzerine kurulu değildir. Biz bir insanı, bir diğeriyle, boy uzunluğu, cimrilik, öfke vb. ortak bir vasıf açısından birbirine kıyas edebiliriz. Çünkü birbirine kıyas edilen iki insan, bu arazî özellik noktasında ortak olmadan önce, onları aynı türe dahil eden insan olma mahiyetinde müşterektirler. Hâlbuki, meselâ ikisi de ayakları üzerinde yürüyor diye, insanı tavus kuşu ile kıyas etmemiz doğru değildir. Tavus kuşu hakkında verdiğimiz hükmü, insan hakkında veremeyiz. Çünkü bunlar, mahiyet (tabiat) itibarıyla birbirinden farklıdırlar. Evet bunları, şiirsel üslûplarda (teşbih, istiare vb.) birbirine benzetmek mümkündür; fakat, şiirsel benzetme ayrı, aklî veya kazaî, dinî veya vad'î hüküm vermek ayrıdır.

İşte bu, İbn Hazm'ın kıyas karşısındaki tavrının dayandığı esastır. İbn Hazm, fakihler türleri itibarıyla farklı olan şeyleri birbiriyle kıyas ettikleri için kıyasın geçersiz olduğu görüşündedir. O, kıyası mutlak anlamda geçersiz saymaz; aksine, aynı türe ait fertler arasında kıyası kabul eder. İbn Hazm, kıyas olunan ve kıyas edilen şeyler aynı tür altına sokulamayacak şeyler ise kıyası geçersiz saymaktadır. Şu ifadesine kulak verelim: "Onlar, delil getirdiler ve dediler ki: İki yumurtanın çarpıştığını ve sonuçta da kırıldığını gördüğümüz zaman, bunun bütün kırılmamış yumurtalar için de geçerli bir hüküm olduğunu biliriz. 'Bu, kıyastır' dediler. Ebû Muhammed (İbn Hazm) der ki: Bu, yanlıştır. Biz bunu (yumurtanın kırılacağını) kıyas ile bilmeyiz. Aksine akıl yürütmeyle ve duyularla elde edilen zarurî bilgiyle, sert olan bir şeyin kendisinden daha yumuşak bir nesneye çarptığı zaman, onu parçalayacağını veya şeklini değiştireceğini biliriz. Asla şunu demeyiz: Yumurta yumurtaya benzediği için, sert bir cisme çarptığı zaman kırılır. Bilakis bu ciddi bir hatadır. Gerçekte bu ifade kıyası çürütür. Yılan yumurtası, küçük kuşların yumurtaları, pek çok özelliklerinde elbette devekuşu yumurtasına benzemezler, **sadece yumurta türü altına girmekte müşterektirler.** İkisi de sert bir cisme çarpmakla kırılırlar. Eğer bir fildişine veya odun parçasına yumurta şeklini kazandırsak, böylece deve kuşu yu-

murtasına benzer hâle gelse, bıldırcın yumurtasına sadece cisim olma açısından benzer. Sonra ona taşla vursak, kırılmaz. **Böylece, aynı hükmü almada benzerliğin hiç bir tesiri olmadığı ortaya çıkmış oldu.**" Kıyası savunan kimselerin şu iddiaları da geçersizdir: "Elimizdeki yumurtanın kırılacağını, ona benzeyen şeyin kırıldığını görerek bildik. Aralarında benzerlik olduğundan dolayı bu yumurtanın da diğeri gibi kırılacağı ortaya çıktı." Bu meselede doğru olan tek şey, şu ifademizdir: İster birbirlerine benzesin, isterse benzemesin aynı türün altına giren şeylerin hükmü aynıdır. Kara dolgun ve uzun üzümün, küçük beyaz üzümden daha çok, siyah ineğin gözüne benzediğini biliriz. Fakat ikisi arasındaki benzerlik, onları mahiyet itibarıyla birleştirmediği gibi, iki üzüm arasındaki farklılık da onları mahiyet itibarıyla birbirinden ayırmaz. O hâlde benzerlikten doğan tüm hükümlerin bütünüyle geçersiz olduğu ve **bir hükmün sadece aynı türün kapsamına giren şeyler için doğru olduğu ortaya çıkmıştır.**" Sonra şunu ilave eder: "İşte biz, böyle düşünüyoruz: Hz. Peygamberin bir türün bir ferdi hakkındaki hükmü, o türün bütün fertlerine şamildir. Bizim inkâr ettiğimiz kıyas, hakkında nas olmayan bir tür için, hakkında hüküm olan bir başka tür gibi hüküm vermektir."[12] Şu hâlde, "Hz. Peygamber, aynı vasıftaki buğdayın, fazla buğdayla değiştirilmesini yasakladıysa, bu ancak buğday dışındaki şeyler için de bir hüküm olduğu zaman geçerli olabilir. Hz. Peygamber, içinde fare ölmüş olan eritilmiş yağı dökmeyi emrettiği zaman, içinde fare ölmüş olan bütün katı yağlar için bu hüküm geçerlidir. Bu hüküm, yağdan başka içinde fare ölmüş şeyler için geçerli olamaz. Akıl buradan öteye gidemez. Buğdaya kıyas ederek, kerestede faizi haram saymak veya zeytinyağını katı yağa kıyas ederek dökülmesini savunmak şunu söylemeye benzer: Bademin içinde olan şey, narın içinde olan şeyin aynıdır, bunlar arasında hiç bir fark yoktur. Zorunlu burhânî akıl yürütmeyle bu iddianın batıl olduğu ortaya çıkar. Onlara göre kıyasın, bir türden başka bir türe kıyas olduğu ortaya çıkmıştır. Bu ise bizzat onların getirdikleri delile göre geçersizdir."[13]

İbn Hazm, düşüncesini bir başka açıdan açıklayarak şöyle demektedir: "Artık burhânî düşünüş, onların düzenledikleri önermenin aynısıyla iddialarını çürütür. Şöyle ki, âlemde ele alınan herhangi bir şeye, herhangi bir açıdan benzeyen ikinci bir şey mutlaka bulunabilir. Bu benzerlik bir vasıf ya da tanım noktasında da olabilir. Bu, zaten kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü ele aınan her iki şey de, en genel özellikler noktasından bakıldığında hâdistir, mürekkebtir, cisim veya arazdır. Sonra benzeşme, iki cismin daha üst bir cins altında birleşmesi oranında artar. Sonra türleri art arda gelerek, nihayette şahısları takip eden türle-

---

[12] *A.g.e.*, VII, 181-183
[13] *A.g.e.*, VII 185-86

rin türüne ulaşır. Yeryüzünde sofistlerden sonra, aklın hükümlerini en çok hiçe sayanlar kıyası kabul edenlerdir. Çünkü onlar, aklın bilmediği şeyi, bildiğini iddia ederler. Onlar, şeriat tarafından haram kılınan bir şey sebebiyle, onunla aynı türden olmayan ve haramlığı hakkında Allah veya Resulünün bir ifadesi bulunmayan başka bir şeyin de haram kılınması gerektiğini savunurlar. Bu, aklın bilmediği bir şeydir. Akıl, bir şeyin haram veya helalliğini, hakkında bir nas olmadan zorunlu kılamaz. Hiç bir akıl sahibi şunda ihtilâf etmez: Allah birisini haram kılıp diğerini helal kılmasaydı, domuzla koç arasında hiç bir fark olmazdı. Bu insanlar, göz göre göre aklın kurallarını çiğnemekte ve açıkça aklın hükmüne zıt hareket etmektedirler."[14]

Beyân kısmının dördüncü bölümünde açıkladığımız gibi, fakih, kelâmcı ve nahivcilere göre kıyas, **illete bağlı olmaya (ta'lil)** dayanmaktadır. Onlar kıyaslarını, **aslın hükmünü şu illetten dolayı aldığını ve bu illetin fer'de de bulunduğu** görüşüne dayandırmaktadırlar. İbn Hazm ise bunu, yani şer'î bir hükmün Allah'tan illete bağlı olarak sadır olduğu görüşünü reddeder. Şöyle der: "Allah'ın hiçbir fiilinde ve hükmünde kesinlikle hiçbir şekilde illete bağlılık söz konusu değildir. Çünkü illet, iradesi bir şeye boyun eğen için söz konusudur."[15] "Buna göre eğer Yüce Allah veya Resulü, bir hükmün şu veya bu sebeple olduğunu veya şöyle veya böyle olması için konulduğunu açıkça belirtirse biliriz ki, bu sebeplerin hepsini Allah bu eşya için, bu yerlerde sebep kılmıştır. Nas, bu sebeplerden dolayı bu noktalardaki hükümleri getirmiştir. Bu sebepler, bu yerlerin dışında bu hükümleri hiçbir şekilde gerekli kılmazlar."[16]

Geçen ifadelerden İbn Hazm'ın illet ve sebebi birbirinden ayırdığı ortaya çıkmıştır. İllet, ona göre, "zorunlu olarak bir şeyi gerektiren her özelliğin ismidir. Ateşin yakmanın, karın soğutmanın illeti olduğu gibi illet sonucundan asla ayrılmaz. İlletle sonucu arasına girilmez. Bunlardan biri olmadan diğeri, asla gerçekleşmez. Birisi, diğerinden ne önce ne de sonra olabilir. Sebep ise irade sahibinin yaptığı bir fiiline neden oluşturan unsurdur. Öfkenin intikam sebebi olması gibi. İrade sahibi eğer intikamı seçmeseydi bu fiili yapmazdı. Sebep sonucu zorunlu olarak doğuran şey değildir. Bu yüzden zorunlu olarak sebebi olduğu ve sonucu da doğuran fiilden önce bulunur." **Şu hâlde İbn Hazm'a göre illet, iki şey arasındaki zorunlu bir ilişkidir. Bu ilişki eşyanın yerleşik niteliklerine/tabiatına yöneliktir. Başka bir ifade ile, illet tabiattaki şeyler arasında bulunmaktadır. Sebep ise ona göre, dürtü anlamındadır. Sebeple sonuç**

---

[14] *A.g.e.*, VII, 191-94
[15] *A.g.e.*, VIII, 103
[16] *A.g.e.*, VIII, 77

arasındaki ilişki, zorunlulukla nitelenemez. Bunun için sebep, kendilerinde irade hürriyeti olan varlıklara aittir.

İbn Hazm, illet ve sebebi birbirinden ayırt ettiği gibi, bir yandan **garazı (kastı)**, bir yandan da **alâmeti** bunlardan ayırt etmiştir: "Garaz, failin kendisine yöneldiği ve fiiliyle ulaşmayı hedeflediği şeydir. Garaz, zorunlu olarak fiilden sonradır. Buna göre intikam almadaki garaz, gazabı teskin etmek ve ortadan kaldırmaktır. Gazap, intikam almanın sebebi; gazabı ortadan kaldırmak da intikam almanın amacıdır (garaz). Alâmet ise iki insanın neye delâlet ettiği konusunda ittifak ettikleri bir özelliktir. Bunlardan birisi, onu gördüğü zaman, onun üzerinde ittifak ettikleri şey olduğunu anlar." Sonra şöyle ilave etmektedir: "Bazıları da, illeti "mana" diye isimlendirmiştir. Bu, zihin karışıklığının yoğunluğundan ve kötü niyetlerinden kaynaklanmaktadır. Mana, bir lafzı yorumlamaktır. Meselâ, birisi haramın manası nedir? diye sorduğu zaman, ona "yapılması helal olmayan her şeydir," deriz. Bu saydıklarımızdan hiç birisi, şeriattaki hükümler için bir illet olamaz bunlarla kıyas da yapılamaz. Çünkü illet vaz edilirken, bir şeyin başka bir şekilde anlaşılması mümkün olmayacak tarzda anlaşılması için ortaya konur. Çünkü, böyle bir şey olsaydı, o zaman bir alâmet o şey için tespit edilmiş bir alâmet olmazdı ve problem çıkardı."[17] İbn Hazm şeriatta sebepler karşısındaki durumunu netleştirerek şöyle demektedir: "Biz, şeriatın bazı hükümlerinin sebepleri olduğunu inkâr etmiyoruz. Aksine bunların varlığını kabul ediyoruz. Fakat biz, Allah bunları sebep olarak yaratmasıydı, sebep olamayacaklarını söylüyoruz. Bunların, sebep olarak konuldukları nasla tespit edilmiş olan noktaların dışına taşmaları caiz değildir."[18]

Artık, İbn Hazm'ın, bu kitabın başka bir yerinde [19] açıkladığımız beyânî dünya görüşünden ayrı bir dünya görüşü ortaya koymakla işe başladığını yeniden vurgulamak ihtiyacında olmadığımızı düşünüyoruz. Nitekim İbn Hazm, varlıklara cevher-i fertler veya bunlardan oluşmuş cisimler olarak değil de, cins ve neviler olarak bakmakta ve bunun ötesinde, varlıklar arasındaki ilişkiyi de, felsefî anlamda sebeplilik ilkesi esasına dayandırmaktadır. Şeri hükümlere ise irade sahibi bir fâilden sadır olmaları özelliğiyle bakmaktadır. İnsanın fiilleri de böyledir, bunlar da insanın iç dünyasındaki bir takım dürtülerden kaynaklanmaktadır. Fail ise bunları yapmak veya yapmamak hususunda hürdür. Şu hâlde İbn Hazm'ın, Nazzâm ve benzerleri gibi, kıyası inkâr eden bazı insanları taklit yoluyla kıyası inkâr ettiğine dair hasımlarınca kendisine yöneltilen eleştiriye öfkelenmesinde sonuna kadar haklıdır. İbn Hazm, tutumunun, kıyası reddeden

[17] *A.g.e.*, VIII, 99-101
[18] *A.g.e.*, VIII, 99
[19] Bkz. Kısım I, 5 ve 6. bölümler

bu insanlardan farklı olduğu kadar, kıyası kabul eden ve uygulayan arkadaşlarından da farklı olduğunu belirterek bu iddiaya karşı çıkmaktadır.[20]

İbn Hazm, kuşkusuz, kıyası çürütme metodunda hareket noktası olarak aldığı varlık ve âlem görüşünün kıyası reddeden kelâmcıların dünya görüşünden tamamen farklı olduğunun bütünüyle farkındadır. Öyleki kelâmcıların varlık anlayışı, kıyası benimseyen grupların varlık ve evren anlayışıyla aynıdır. Kelâmcılar kıyası kabul edenlerle aynı dünya görüşünün çizdiği çerçevede ve aynı problematik alanda hareket etmektedirler. İbn Hazm tamamıyla farklı bir dünya görüşünden hareket eder. Bu dünya görüşü, şeyleri cins ve nevi ve şahıslara göre tasnif etmekle kalmaz, kelâmcıların metodundaki cevher-i fert görüşünü de reddeder. Ona göre "her cevher cisimdir ve her cisim de cevherdir. Bunlar, anlamları aynı olan iki isimdir."[21] Halâ (boşluk) kavramını da reddeder. Şu kanaattedir: Âlemde kesinlikle boşluk yoktur. Âlemin bütünü, kesif bir küreden ibarettir. Gediği yoktur. Âlemin ötesinde de boşluk ve su veya herhangi bir şey kesinlikle yoktur."[22] Ma'dûmun da, mevcut gibi[23] malum olduğu görüşünü reddeder ve ma'dûmun şey olmasını kabul etmeyerek[24] bu düşüncesini şöyle vurgular: "Ma'dûm, hiç bir şeye verilemeyecek bir isimdir."[25] Hâller görüşünü benimsemeyi de reddederek, hâlleri zararlı fikirlerden kabul eder. Bunları kabul eden, bunları tetkik ettiğini zannederse, bunlar kendisine daha da zarar verir. Çünkü bunlar sahibini, sofistlere nispet ettikleri çelişkilere ve katıksız hezeyanlara sürükler. Üstelik bu insanlar, iyi bir iş yaptıklarını zannederler."[26]

Dahası İbn Hazm eşyanın yerleşik niteliklerini (tabiat) ve sebepliliği inkâr edişleri sebebiyle Eş'arîlere karşı katı bir tutum sergiler. Şöyle demektedir: "Eş'arîler, bütün olarak tabiatları inkâra yöneldiler. Ateşte sıcaklık, karda soğukluk, âlemde tabiat yoktur, dediler. Ayrıca ateşin sıcaklığı ve karın soğukluğunun onlara temas esnasında meydana gelir görüşünü ortaya attılar. Şarapta da sarhoş edicilik, menide de bir şey meydana getirme gücü yoktur, ancak Allah ondan dilediği şeyleri yaratır, dediler. Allah'ın insanın menisinden bir deve yaratması veya eşeğin menisinden de bir insan yaratması mümkündür. Kişniş otundan da hurma yaratması mümkündür." Bu, "bozuk mezheb"in şeriatta ve akılda aslı olmadığını açıkladıktan sonra şunu ifade eder: Bütün bu tabiatlar ve âdetler, Allah'ın yarattığı şeylerdir. Tabiatları, asla değişmeyecek şekilde düzen-

20 İbn Hazm, *A.g.e.*, VII, 203-204
21 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal*, (Beyrut, Mektebetü Hayyât, tsz.), V, 69
22 *A.g.e.*, V, 70
23 *A.g.e.*, V, 45 vd.
24 *A.g.e.*
25 *A.g.e.* V, 43 vd.
26 *A.g.e.*, V, 50 ve 41-42

lemiştir. Bütün akıl sahipleri için tabiatların değişmeyeceği sabittir. Meselâ, insan tabiatı, başına bir afet ve kaza gelmediği sürece ilim öğrenme ve sanat yapabilme özelliğine sahiptir. Eşek ve katır tabiatından, bu özelliğin değişmesi mümkün değildir. Buğdaydan da, arpa veya ceviz yetişmesi mümkün değildir. Âlemdeki bütün şeyler için durum böyledir. Eş'arîler ve diğerleri sıfatları kabul ederler, oysa onlar tabiatın ta kendisidirler. Çünkü sıfat sahibine yüklenen sıfatlar onun zatına ait olup sıfatın sahibi ortadan kalkmadan veya taşıdığı ismi kendisinden sakıt olmadan yok olmazlar. Meselâ, şaraptan sarhoş edicilik özelliği giderse, sirke hâline gelir ve artık ona şarap denmez. Bir şeyin zatına ait vasıflar, o şeyin tabiatını oluştururlar."[27]

Şu hâlde İbn Hazm, kelâmcıların tesis ettiği beyânî "entelektüel" dünya görüşünün bütün temel unsurlarını ortadan kaldıran bir dünya görüşüyle işe başlamaktadır. Başka bir ifadeyle, "kelâmcı tabiat" anlayışını reddederek, Aristotelesçi tabiat felsefesini ve bu felsefenin "burhânî" kavramlarını ve teorilerini benimsemektedir. Fakat önceki bölümde gördüğümüz gibi, etkileşim ve derleme çerçevesinde değil, **kavramlar ve dünya görüşü alanında olduğu gibi metot alanında da, beyânı burhân üzerine temellendiren** bir çerçevede bunu gerçekleştirmektedir.

İbn Hazm, Aristoteles'in mantık ve tabiat bilimi hakkındaki eserlerini şöyle nitelemektedir: "Bunların hepsi hatasız, faydalı, Allah'ın tevhit ve kudretine işaret eden, bütün ilimlerin değerlendirilmesinde büyük katkı sağlayan eserlerdir. Tanımlar hakkında zikrettiğimiz eserlerin faydası ise daha büyüktür: Şeri hükümlerde, bu eserlerle hüküm çıkarmaya nasıl ulaşılacağı, lafızların gereği gibi nasıl yorumlanacağı, genelden (âmm) özelin (hâs), müfesserden mücmelin nasıl ayrılacağı; lafızların birbiri üzerine nasıl inşa edildiği; öncüllerin nasıl sıralanacağı; neticelere nasıl ulaşılacağı; bu neticelerden sürekli ve zorunlu olarak doğru olanlarla, bir defasında doğru diğer defasında ise batıl olan ve hiçbir şekilde doğru olmayan; kendisine bağlı kalmayanın bizzat kendi ilkelere ters düşeceği tanımların çeşitleri; hitap delili, istikra delili vb. konular ele alınmakta olduğundan, müçtehit fakihin hem kendisi için ve hem de halkı için müstağni olamayacağı bu şeylerin bilinmesinde bu eserlerin büyük yararı vardır."[28] Şu hâlde İbn Hazm, kendisinden yaklaşık yarım asır sonra gelecek olan Gazzâlî'den daha ileriye gitmiştir. O, Aristoteles mantığının sadece aklî ilimlerde kullanılmasını savunmamış, aynı zamanda fıkhî meselelerde de mantığa itimat edilmesini savunmuştur. Bundan daha önemlisi İbn Hazm mantığı, Gazzâlî gibi sadece bir diyalektik aracı olarak görmemiş, burhân ve kesin bilgi için bir araç olarak kabul

---

[27] *A.g.e.*, V, 15-16
[28] *A.g.e.*, II, 95

etmiştir. İbn Hazm, itikat ve şeriat olarak Beyân'ı Gazzâlî gibi zan ve diyalektiğe değil, burhâna dayandırmak istemektedir. Aristoteles'in tanımladığı şekliyle akıl yürütme metotları, tümdengelim (câmi kıyas), tümevarım ve analoji (fıkhı kıyas...) olarak üç tanedir. O hâlde İbn Hazm'a göre bu son metot geçersiz olduğu için, geriye sadece tümevarım ve tümdengelim metotları kalmaktadır.

İbn Hazm, tümevarım ve tümdengelim şeklinde Burhân metodunun her iki türünü de nasıl kullanmaktadır:.

Akide ve Şeriat, iki esası ispat ederler: Allah'ın varlığı ve Hz. Muhammed'in peygamberliği. Bu iki esas sabit olduğu zaman, Peygamber'in getirdiklerine, yani Kur'an ve Sünnet'e sarılmak vacip olur. Allah'ın ve nübüvvetin varlığına, duyularla ulaşılan bedihi bilgiler ve akıl dışında ulaşma yolu yoktur. Çünkü nübüvvetin ispatından önce, bu iki yol dışında bilgi edinme imkânımız yoktur. Böylece İbn Hazm, Allah'ın varlığını ispat bağlamına geldiğinde, öncelikle cevher-i ferde dayanan kelâmcıların benimsedikleri metoda bağlı kalmadan âlemin hadisliğini ispat etmekle işe başlar. İbn Hazm'ın, kelâmcıların bu metodunu reddettiğini görmüştük. Bunun yerine, Aristoteles'in âlemin sonluluğu ve fiilî olarak sonsuzun mümkün olamayacağı delillerine dayanan "burhânî" bir metotla âlemin hadisliğini ispat eder. Bu sabit olunca, âlemin bir evveli olduğu, buna bağlı olarak da hadisliği sabit olur. Sonra da aklî bölme ile âlemin bir yaratıcısı olması lâzım geldiğini ispata çalışır ki, o da Allah'tır.[29] Nübüvvetin ispatında ise İbn Hazm iki öncülden hareket etmektedir: İlki şöyledir: Allah her şeye kadirdir ve dilediği her şeyi yapmak kudreti dahilindedir. Peygamber göndermesi, rüyasındakini andırır tarzda bir insanın kendi isteği ve öğrenme çabası olmadan ona bilgi ve anlayış vermesi de Allah için mümkün şeylerdendir. Bu da, vahiydir. İkinci öncül şöyledir: Allah âlemi yaratmıştır. Şimdi de âlemde bir takım ilimler ve sanatlar vardır. 'Öğrenimi olmadan bir kimsenin bu ilim ve sanatlara ulaşması mümkün değildir.' Çünkü Allah'ın yarattığı ilk insanın ilim ve sanatları kendiliğinden yaratması mümkün değildir: "Çünkü öğretilmeden bunlara ulaşmak mümkün değildir. Zarurî olarak bir veya daha fazla insan bulunmalıdır. Allah'ın bunların her birisinden başlayarak, bir öğretici olmadan kendilerine öğretmesi gerekir. Bu öğretme de, onun şahsında tahakkuk ettirdiği vahiy iledir. İşte bu da, nübüvvetin özelliğidir." İki öncülün neticesi, nübüvvet ve Peygamber'in âlemde varlığının doğruluğu ve bunda şüphe olmadığıdır."[30]

---

[29] *A.g.e.*, I, 14-21. Burada İbn Hazm'ın Kindî gibi, Aristoteles delillerine (meselâ âlemin yaratılmışlığı konusu), İslâmî bir fonksiyon kazandırdığına işaret etmek gerekir.

[30] *A.g.e.*, I, 71-72

Artık geriye, "kendisi ile iddia sahibinin doğruluğunun sahih olacağı" metot kalmaktadır. Bu, peygamber olduğunu iddia eden şahsın gerçekten de peygamber olduğunu ispat edecek burhânî metottur. İbn Hazm, bu burhânı da iki öncülden teşkil etmektedir. Birincisi, geçen öncüllere dayanarak, "Allah'ın bu âlemdeki düzeni kuran ve onu tarafımızdan bilinen mevcut tabiatlarına göre sürdürdüğünü ve gerçekte ondan başka fail olmadığını" ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, Allah tabiat olgularını değişmez, sabit, şaşmaz kanunlara göre yürütmektedir. Durum kelâmcıların iddia ettiği gibi salt "âdet"ten ibaret değildir. İkinci öncül ise şudur: Nebilerden mucize meydana gelmesi, kelâmcıların iddia ettiği gibi salt harikulâde bir olay değildir. Böyle olsaydı, "bu asla mucize olmazdı."[31] Aksine mucizeler, tabiatın düzeni ve varlıkların yerleşik niteliklerine (tabiatına) aykırı olarak, yarılan taştan deve çıkması, asanın yılana dönüşmesi, insanın dirilttiği ölü, yüzlerce insanın küçük bir kapta bulunan az miktardaki sudan içip abdest almaları gibi bir takım imkânsız olayların meydana gelmesidir. Bu iki öncülün neticesi, bu tabiatları değiştiren ve bu mucizeleri yaratan, her şeyi yaratan el-Evvel'dir. Bu mucizeleri, Allah, O'na davet eden ve Allah'ın kendilerini insanlara gönderdiğini söyleyen bir takım insanlarda gerçekleşir ki, onlar Allah'ın varlığına delil göstermek isterler. Allah da onlara kendi katından yaratılan bu mucizelerle karşılık verir. Biz de zorunlu bir bilgiyle, bu insanların Allah tarafından gönderildiklerini ve getirdikleri bilgilerde doğru söylediklerinde bir kuşku olmadığını biliriz."[32] Hz. Muhammed'i (a.s.) destekleyen mucizeler, bize kadar tevatür yoluyla gelmiştir. (Yüzlerce insanın küçük bir kaptaki bir miktar sudan kana kana içmesi ve abdest alması vs.) En büyük mucizesi olan Kur'an, kendisinden sonra sürekli olarak varlığını korumuştur ve sadece gaipten haberleriyle değil, nazmıyla da mucizedir.[33] Hâl böyle iken Kur'an'ın getirdiği her şeye sarılmaktan başka yapılacak bir şey kalmaz. Kur'an, peygamberin insanlara dinlerini açıklamak için geldiğini beyân ettiği için, onun Sünnetine uymak da vaciptir. Bundan sonra geriye, sadece, dinî söylemle, yani Kur'an ve Sünnetle nasıl ilişki kurulacağının tespit edilmesi kalır.

İbn Hazm, Allah'ın varlığı ve nübüvvetin ispatında câmi kıyasa (tümdengelim), yani iki önermeden meydana gelen kıyasa dayandığı için, bu kıyastan çıkan netice de zorunludur. Çünkü İbn Hazm Allah ve Resulünün neyi kastettiğini anlamak için de aynı kıyasa ve tümevarıma itimat etmektedir. Ancak bunu, lafzın zâhirine bağlanarak ve lafzın konulduğu anlamdan kendisini çıkaracak, hakikî veya mecazî her türlü te'vilden kaçınarak yapmaktadır. Bu konuda ilkesi şu-

31 *A.g.e.*, V, 15
32 *A.g.e.*, I, 71-74
33 *A.g.e.*, III, 16-17

dur: Sözlük açısından konulduğu şekliyle ve Allah'ın Kur'an'da bize hitap ettiği anlamıyla bilinen bir kelimeyi, konulduğu anlamından başka anlama yorumlamak caiz değildir. Bu lafzın sözlük anlamdan ancak, bu anlamdan şu anlama çekildiğine dair Kur'an'dan bir nas, bir hadis veya ümmetin âlimlerinin hepsinin icması veya duyu bilgisinin zarureti ve aklın bedihi bilgisi bulunursa vazgeçilir."[34]

Böylece İbn Hazm, kelâmcıların ve fakihlerin delâlet problemi ve te'vilin sınırları meselesiyle ilgili olarak ortaya koydukları şeyleri bir kenara atar. Bunun bir sonucu olarak da daha önceden tahlil ettiğimiz gibi[35], başlangıcından itibaren Beyânî aklın temel meselesi olan **lafız ve mana problematiğine düşmekten kendini kurtarır.** İbn Hazm bu konuda özgürdür. Çünkü, lafızları beyânî bir metotla ele almaz. Anlamı, tek başına lafızdan elde etmeye çalışır. Bunu da, kelimenin dildeki kök anlamına dönerek ve araştırmayı sadece ona yöneltcrek yapar. Âdeta lafız, cevher-i ferttir. Hatta, **dinî nassın lafızlarını, anlamını ve delâletini içinde bulunduğu ve dayandığı bütünlükten alan şeyler olarak ele alır:** Bir lafız, eğer anlamı bir karışıklık ortaya koymuyorsa veya aklın ve duyuların bedihi verilerine aykırı değilse, anlamını öncelikle muvadaadan alır. Herhangi bir karışıklık söz konusu ise o zaman da kelimenin bağlamına bakmak gerekir. Eğer karışıklık ortadan kalkarsa problem biter; kalkmazsa, dinî nassın bütününün ve bu lafzın geçtiği yerlerin tümünün taranması (tümevarım) gerekir. Bu hâlde bu lafızdan, aklın ve duyuların apaçık ve kesin bilgisine aykırı olmayan ve muhalif olması da mümkün olmayan, maksat ortaya çıkar. Çünkü her ikisi de, Allah'tan sadır olmuştur.

Bu bağlamda İbn Hazm, **"Ey basiret sahipleri! İ'tibar ediniz!"** âyetinde geçen "i'tibar" kelimesinin, fakih ve kelâmcılar tarafından, zâhir anlamdan gizli anlama "geçmek" demek olduğu öne sürülerek bu âyetin kıyasın delil olduğunu ispat için öne sürülmesinin caiz olmadığı kanaatindedir. Çünkü böyle bir yorum, kelimeyi bağlamından çıkararak, bu bağlamın ifade etmediği bir anlamı kelimeye yüklemekten ibarettir. Nitekim bu kelimenin geçtiği çerçeve, şu âyet-i kerimedir: "*Ehl-i kitaptan inkâr edenleri ilk sürgünde yurtlarından çıkartan odur. Siz onlar çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah, onlara beklemedikleri yerden geliverdi ve kalplerine korku düşürdü. Öyle ki, evlerini hem kendi elleriyle ve hem de müminlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ay akıl sahipleri i'tibar ediniz!*" (Haşr: 2) Bağlamından anlaşıldığı üzere "i'tibar ediniz"in anlamı, taaccüp ediniz demektir; kıyas ediniz, demek değildir. Şayet burada anlam "kıyas ediniz" şeklinde olsaydı, -

---

[34] *A.g.e.*, III, 50

[35] Bkz. Kısım 1, bu kitabın birinci ve ikinci bölümleri

diyor İbn Hazm-, âyetin anlamı, "buna kıyas ederek Allah, bizim ve düşmanlarımızın elleriyle evlerimizi yıkmamızı emretmektedir" olurdu. Öte yandan, "**ibret**" kelimesinin geçtiği bütün âyetlerin incelenmesi, i'tibarın anlamının "şaşmak"tan başka bir şey olmadığını gösterir.[36]

İbn Hazm, kelâmcılara göre te'vil edilmesi gereken lafızlar için de böyle hareket etmektedir. Bunlardan birisi, "*Rahman, arş üzerine istiva etti*" (Taha: 5) âyetinde geçen "istiva/yerleşmek" lafzıdır. İbn Hazm, istivanın Mücessime'nin iddia ettiği gibi "kürsiye oturmak" anlamında olduğunu reddeder. Mutezilenin yorumuna göre, "istila" anlamında olmasını veya istivanın zat için bir sıfat olduğu ve anlamının da "eğriliğin ortadan kaldırılması" olduğunu benimseyenlerin görüşünü de reddeder. Bunların hepsini reddeder ve "istiva" kelimesinin geçtiği âyetleri tümevarım ile analiz eder. Meselâ: "*Olgunluğa erişince ve istiva edince ona hikmet ve ilim verdik.*" (Kasas: 14) Buradaki istivanın manası, kuvvet ve hayra ulaşınca demektir. Bir başka âyet: "*Sonra semaya istiva etti ve o duman hâlindeydi.*" (Fussilet: 11) Bunun manası da, "Allah'ın yaratış ve fiili, yeri düzenledikten sonra semaya yöneldi." demektir. Bu tümevarımdan İbn Hazm, istivanın, sözlük anlamında olduğu gibi, sona ermek, anlamında olduğunu çıkarmaktadır. Böylece "*Rahman, arşa istiva etti*"nin anlamı şudur: "O, fiilini arşta icra eyledi, bu da, yaratmasının arşta sona ermesidir. Arştan sonra başka bir şey yoktur."[37] (Burada Aristoteles'in, İlk Muharrikin âlem küresinin, yani felek-i a'lâ'nın muhitinin (en yüce feleğin çevresinin) dışında olduğu görüşüne işaret ediyoruz. Bu en yüce feleğin çevresi, bazı Müslümanlar tarafından "arş" olarak isimlendirilmektedir.)

Bu, kelâmcılar açısından müphem görünen Kur'an'da yer alan lafızlar karşısında İbn Hazm'ın tavrıdır. Kur'an ve hadiste olmadığı hâlde kelâmcıların Allah'a izafe ettikleri lafızları ise İbn Hazm, bütünüyle reddeder ve hakkında nas olmayan lafızlarla dinî meselelerde görüş bildirmeyi kabul etmez. Meselâ, bunlardan birisi "sıfat" lafzıdır. İbn Hazm'a göre "sıfat" lafzını Allah'a izafe etmek caiz değildir. Çünkü, Kur'an'ın bu konuda bir nassı veya peygamberin bir uygulaması yoktur. Şöyle demektedir: "Sıfat lafzını kullanmak ve ona inanmak, caiz değildir; hatta bu reddedilmesi gereken bir bidattır." İbn Hazm, kelâmcıların, Allah'ın isimlerinin zatına ait sıfatlardan türediği şeklindeki görüşlerini reddettiği gibi, ona göre, Allah'ın Rahman, Kadir, Kahir, Müheymin gibi isimleri, "hiç bir sıfattan müştak olmayan anlam ve isimlerdir. Allah her şeyi bilir ve gaybı bilir dediğimiz zaman, bütün bunlardan anlaşılması gereken şey, Yüce Allah'ın bu meseleler hakkında bilgisi olduğu ve ona hiç bir şeyin gizli kalmadı-

---

36 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VIII, 74 vd
37 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal*, II, 125

ğıdır. Yoksa bundan kesinlikle, Allah'ın kendi zatının dışında bir ilmi olduğu anlaşılmaz."[38] Allah'ın kadim diye nitelenmesi hakkında ise "bu da kesinlikle caiz değildir, çünkü, bu konuda kesin bir nass yoktur, Allah'ın kendisini isimlendirmediği bir şeyle onu isimlendirmek caiz değildir" diye düşünmektedir. Buna bir de, kadimin mahlukatın sıfatlarından olduğunu ilave etmek gerekir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "*Ay için de bir takım menziller tayin ettik. Nihayet o, eğri hurma dalı gibi olur da geri döner.*" (Yasin: 39)

İbn Hazm, itikat alanında tümevarım ve tümdengelime dayandığı gibi, fıkıh alanında da bunlara itimat etmektedir. Burhân delili ile, Allah'ın varlığı, nübüvvetin özellikle de Hz. Muhammed'in nübüvvetinin imkânı, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunun sabit olması ve Kur'an'ın peygamberin insanlara "açıklaması" için gelmiş olduğunu belirtmesi, peygamberden sadır olan çeşitli ifadelerle ümmetinin dalalet üzerinde ittifak etmeyeceklerinin[39] sabit olması hasebiyle, Kur'an'da gelen her şey, peygamberin her fiili, sözü ve onayı ve ayrıca Müslümanların icmaları ile amel etmek vaciptir. Bu üç kaynağı birlikte incelediğimizde, "hepsinden bir toplam elde ederiz. Bu üç kaynağın birlikte ele alınması ile çıkan bu ortak nokta, hükmü naslarda açıkça bildirilen konu gibidir. Bu hüküm âdeta, dördüncü bir kaynak ile elde edilmiştir. Şu var ki, bu dördüncüsü, diğer zikredilen üçünden başka bir şey değildir." O hâlde, kaynaklar dört tane olmuş olur: Kur'an, Sünnet, icma ve bu üçünden meydana gelen delil.[40]

Şimdiye kadar, İbn Hazm'ın dinî nassı (Kur'an ve Sünnet) anlayışını açıkladık. Geriye, "icma"dan ne anladığının ve "delil"e (dördüncü kaynak).verdiği anlamın izahı kalmaktadır

Ona göre **icma**, sadece nassa dayanarak gerçekleşebilir. "Bu nas da ya peygamberin rivayet edilen ve elde mevcut bir sözüdür ya da rivayet edilen bir fiili veya bir onayıdır. Çünkü peygamber, bir şeyi bilir ve onu reddetmeyip onaylarsa, bu da rivayet edilen sahih bir hâldir."[41] Usulcülerin büyük kısmının benimsediği icma, "hakkında nas olmayan bir meselede, âlimlerin kendi görüşlerine veya nassa dayanan bir hükme kıyas etmek yoluyla bir hükümde ittifak etmeleridir." İbn Hazm'a göre bu görüş, geçersizdir. "Kur'an veya Sünnet nassının dışında icma kesinlikle mümkün değildir."[42] Çünkü böyle bir icma meydana gelirse bu durumda yalnızca şu "dört ihtimalden biri söz konusudur: Alimlerin icması ya Hz. Peygamber'in haram kılmadığı bir şeyi haram kılma ya da haram

---

38 *A.g.e.*, II, 129
39 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 131
40 *A.g.e.*, I, 71
41 *A.g.e.*, IV, 136
42 *A.g.e.*, IV, 129

kıldığı bir şeyi helal kılma veya vacip kılmadığı bir emri farz kılma veyahut da vacip kıldığı bir şeyi farz olmaktan çıkarma noktasındadır. Bunların hepsi, küfürdür ve İslâm'ın dışında başka bir din ortaya koymaktır."[43] Sonra kendisine göre icmanın anlamını açıklayarak, şöyle ilave eder: "Şüphesiz ki, dinin Kur'an ve Sünnetten olan bütün hükümleri yalnızca iki ihtimal taşır: Hüküm ya Kur'an'da sabit bir vahiydir, ya da Kur'an'da yer almayan peygamberin açıkladığı bir bilgidir. Bütün bunlar da üç kısma ayrılırlar: Ya bütün ümmetin asırdan asra naklettiği, iman, namaz ve oruç gibi ibadetlerdir. İşte bu, icmadır. Bu kısımda icma ile sabit olmayan bir şey yoktur. Ya da bizim neslimiz de dahil olmak üzere, kalabalık sayıdaki insanların Resulüllah'tan naklettiği şeylerdir ki, sünnetlerin çoğunluğu böyledir. Bunların bir kısmında icma vardır, bir kısmı ise ihtilâflıdır. Hz. Peygamber'in mevcut ashabına oturarak namaz kıldırması veya ürettikleri ürün ve hurmanın yarısı karşılığında Hayber'i Yahudilere bırakması gibi bazılarında ise ihtilâf vardır. Bunun dışında da, pek çok rivayet vardır. Güvenilir ravinin Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar, sika ravilerden yaptığı rivayetlerin bir kısmı üzerinde icma var iken, bir kısmı üzerinde ihtilâf edilmiştir. İşte, icmanın anlamı budur. Bunun dışında bir icmanın dinde geçerliliği kesinlikle yoktur."[44] Şu hâlde icma, iki kısımdır: Kesin olan icma, ümmetten hiç kimsenin şüphe etmediği icmadır. Bu icma, namaz, oruç, zekat gibi ibadetler ve miras konuları, hukukî ilişkiler, domuz etinin haramlığı vb. hükümlerdir. Diğeri ise sahabenin Hz. Peygamber'den işittikleri veya gördükleri davranışlar veya Peygamber'i görmeyen kimsenin sahabeden gördüğü meseleler üzerinde icmadır. Bu iki kısmın dışında başka bir icma olmasına imkân yoktur."[45] Burada, önceden usul âlimlerinin uğraştıkları tartışma ve ihtilâfların hepsini aşan, yeni ve özel bir icma anlayışı karşısında olduğumuz açıktır. İbn Hazm'a göre icma, Hz. Peygamber'den nakledilen icmadır. Başka bir ifadeyle "Peygamber'e dayanan icmanın," yani sahabenin peygamberden öğrendikleri bir meselede ittifak etmelerinin dışında icma yoktur.

Delil ise İbn Hazma göre dördüncü kaynaktır. **Delilin yapısı da Aristoteles kıyasının yapısıdır.** Bu kıyasın, iki öncülden meydana gelmesi gerekir. Bu iki öncül de şu şekillerde olabilir:

- Ya ikisi de nastan meydana gelir. Hz. Peygamber'in "her sarhoş edici hamr' (şarap)dır. Her hamr da haramdır. Bundan sarhoş eden her şeyin haram olduğu neticesine varılır."

[43] *A.g.e.*, IV, 139
[44] *A.g.e.*, IV, 142
[45] *A.g.e.*, IV, 150

- Ya da bu öncüllerden birisi nas, diğeri apriori aklî bir öncül olur. Şu âyet-i kerime gibi: "Ona ana babası varis olur. Annesinin üçte birlik hakkı vardır." Bu bir nastır (Kıyasın küçük önermesi). Bizi eşyanın mahiyetine ulaştıran akıl ile kesin olarak biliriz ki her sayı üçte bir ve üçte iki şeklinde iki kısma ayrılabilir. (Büyük önerme). "Eğer anne için üçte bir olursa ve anne ve baba varis ise üçte iki de babanın olur. Bu aklın inkâr edemeyeceği zarurî bir sonuçtur."

-Öncüllerden birisi icma, diğeri de nas ile sabit olursa burada icmaya itaat vaciptir. Çünkü nas, bunu emreder. Netice, icmaya bağlanmanın ve ona muhalefet etmemenin zorunluluğudur. Meselâ: "Yüce Allah'ın Müslüman olan bir kişinin öldürülmesinin haram olduğuna hükmettiği hususunda icma etmişlerdir. Sonra da birisi "kanı helaldir" diye iddia etse, ona cevaben deriz ki: Nas yoluyla icmaya itaat etmek gereğini kesin olarak öğrendik. İcma, kanının haram olduğunu tespit ederken bunun aksi bir hüküm bizim için mümkün olmaz."

-Ya da öncüllerden birisi, hüküm ifade eden bir nas; diğeri ise bu nassın içerdiği özel bir durumdur. Meselâ "nas, suçlananın yemin etmesini gerekli görmektedir. (Suçlayana delil, suçlanana ise yemin gerekir: Büyük önerme) Bir kimse birisinden alacaklı olduğunu iddia etse (küçük önerme) bunun neticesi, suçlanan kimseye yemin etmek gereğidir." İbn Hazm şöyle ekler: "Dinî meselelerden herhangi birisini, bu dört ihtimal olmadan bilmeye imkân yoktur. Bunların hepsi de sonunda nassa indirgenebilir. Nassın ifade ettiği şeyin vacipliği ve manasının anlaşılması ise zikredilen aşamalardan geçerek akılla bilinir."[46]

Şu hâlde delil, "Kur'an ve Sünnet naslarıyla icmadan elde edilmiştir." O hâlde delil kaynağı ile ilgili olarak ne rey ve ne de kıyas söz konusudur. İcma da "ancak nastan meydana gelir." Şu hâlde dinin bütün hükümleri nassa dayanmaktadır.

Acaba bu yaklaşım bir zorlama mıdır? Asla! **İbn Hazm kendisini bu şekilde nasla sınırlarken, mubah alanını son sınırına kadar genişletmiştir.** Ona göre eşyada asıl olan mübahlıktır. Akıl, bir şeyi helal ve haram kılamaz. Din geldiği zaman, eşyanın bir kısmı için "bunlar farzdır", bir kısmı için de "bunlar haramdır" diye hükmetmiştir. Geri kalanların hepsi ise mubahtır. Sonra şöyle ekler: "Bu durum, herkesin yaratılıştan getirdiği aklî melekeyle zorunlu olarak bildiği bir şeydir. Öyleyse ne diye kıyasa ve içtihada ihtiyaç olsun ki?"[47]

---

[46] *A.g.e.*, I, 68-69, V, 105. Burada delilin türleri hakkında geniş açıklamalar bulunmaktadır. Bunların bir kısmı, zikredilen kısımların altına girer, diğerleri ise sıfata bağlı olan şart gibi nastan anlaşılan şeyler ve kendisinden anlaşılan bir anlamın bir başka lafza götürdüğü :. fızdan ibarettir. Bazı kısımlar ise birisi hariç bütün kısımları geçersiz kılar.

[47] *A.g.e.*, VIII. 2

İbn Hazm'a katılalım veya katılmayalım, **onun Arap-İslâm kültüründe yeni bir eleştiri dönemi açtığını tespitten kendimizi alamayız.** Bu eleştiri, dünya görüşü ve metot[48] olarak şiî ve sûfî çeşitleriyle irfânın iki tarzını kapsamakla birlikte, metot ve önermeleri açısından kelâm ilmini ve yine fakih ve nahivcilerin önermelerini kapsayan genel bir eleştiridir.[49] İbn Hazm, bu genel eleştirisini, eleştiri için eleştiri bağlamında değil, Arap-İslâm kültüründe gelişmenin önündeki krizleri aşmak ve yeni yapılanmayı gerçekleştirmek için yeni bir metot geliştirmek amacıyla yapmaktadır. Bu yeni yapılanmanın temeli, beyânı burhân üzerine temellendirmek ve irfânı bütünüyle sistemden dışlamaktır. Bu yeniden yapılanma faaliyetinde İbn Hazm metot olarak, akide alanında olduğu gibi fıkıhta da tümdengelim/câmi kıyas ve tümevarımı öne sürdüğü gibi, asrının bilimini de (Aristoteles tabiiyyatı) benimsemeyi ve onu yeni bir entelektüel beyânî dünya görüşü geliştirmek için bir temel olarak almayı savunmaktadır. Öyleki bu yeni evren görüşü naslarda bildirilen dinin ilkelerine bağlı kalan ve itikadî ve amelî planda, bilimin ve toplumun gelişmesiyle genişleyecek olan mubah alanını rahat hareket edebilmek için serbest bırakan bir görüştür.

Şu hâlde İbn Hazm'ın zâhirîliği, zannedildiği gibi, aklın alanını sınırlayan lafızcı bir nas zâhirîliği değil, nassa, ama sadece **nassa bağlı eleştirel ve akılcı eğilimli bir zâhirîliktir.** Nassın bulunduğu alanlar da, İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi sınırlıdır. Kalan noktalar ise sınırsızdır ve akla bırakılmıştır. Beyânı metot ve dünya görüşü itibarıyla burhân üzerine bina etmeyi hedefleyen bu akılcı ve eleştirel eğilimin güçlü yankıları ortaya çıkacak ve doğrudan uzantıları olacaktır ki, bunların önemlilerini gelecek paragraflarda ele alacağız.

–2–

"Tabiat felsefesi yapan önceki filozoflar, metotlarında ihtilâflara düşmüşler ve gözlemlenen hakikatlere muhalif fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu durum, onların mantık metotlarını az bilmelerinden kaynaklanmıştır. Şu var ki, onların hepsi tabiiyyat hakkındaki sözü, maddeye getirirler ve ittifakla, var olmayan bir şeyden, bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığını ileri sürerler ve böyle bir şeyi muhal sayarlardı. Hâlbuki bu insanlar, varlığın sınıflarını ayırt edemedikleri için, varlığı sanki bir tek şeymiş gibi ele aldılar. Aristoteles'in amacı, bu tasnifi gerçekleştirmek idi. Fakat bu noktada, çelişkili düşünceler bulmuştur. Bunların bir kısmı Parmanides ve Malises'in görüşlerinden ibaret olan sofistik görüşler; bazıları ise diğer tabiat filozoflarına ait ikna amaçlı cedelci görüşler idi.

---

48 İbn Hazm'ın şiî ve sûfî irfân karşısındaki tavrı ile ilgili bkz. *el-Fasl*, II, 114-16

49 Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, 305 vd.

Bu görüşler, kendi dönemindeki insanlar arasında da meşhurdu. Onun öncelikli hedefi, kendi zamanında bulunan insanlara, sonra da kendisinden sonra gelen insanlara öğretmekti. Bunun için, her iddia ve tanımı tek tek çürütmek zorunda idi. Bu görüşler günümüzde geçerliliğini kaybetmiş, sadece Aristoteles'in kitabında yer alması sebebiyle hatırlanmaktadır. Günümüzde bulunanlar ise bu zamanın kelâmcılarının görüşlerinden ibarettir. Binaenaleyh, bu görüşler dikkate alınmazlar. Çünkü bu insanlar, tabiatları araştırmaya yönelmezler. Hatta bazıları bunların varlığını inkâr ederler. Amaçları, "cüz-ü la-yetecezza/bölünemeyen parça" gibi, tabiat meselelerinden basit bir noktaya dayanarak, hasımlarının görüşünü çürütmektir. Şu var ki, onların bu meseleye bakışları, bu tabiat olaylarının sebeplerini ortaya koymak için değil, bilakis, birbirlerinin görüşlerini çürütürken muttali oldukları bilgilerden dolayıdır. Bu çeşit bir yaklaşımın çürütülmesini görmüştük. Şimdi ise burhânı ele almak istiyoruz."[50]

Bu yaklaşım, İbn Hazm'ın eleştirel projesinin geride bıraktığı yankıların bir tezahürüdür. **İbn Bacce** diye meşhur olan ve Endülüs ve Mağrib'de ortaya çıkan ilk filozof olan Ebû Bekir b. Saiğ (ö. 533 h.), burada açık bir şekilde bir projeyi ilan etmektedir. Bu, İslâm kültüründe, -kendi ifadesiyle- "sadece burhân yolunu takip edip, kelâmcıların tabiî olguların sebeplerini araştırmak için değil, birbirlerini çürütmek için inşa ettikleri" kelâmcı-fizik anlayışının yerine konulacak tabiat ilminin yeniden kurulması projesidir. İbn Bacce'nin Arap kültürü tarihinde tescil ettiği dönemin ehemmiyetinin bütünüyle farkında olduğuna delâlet eden şeylerden birisi, tabiat ilminin onun devrinde İslâm beldelerindeki yönelimi ile, Aristoteles zamanında aynı ilmin Yunan coğrafyasındaki yönelimini mukayese etmesidir. Buna bağlı olarak da, **Aristoteles**'in bazıları sofist, bazıları cedelî ve iknacı bir takım sözlerden delil getiren çağdaşı "kelâmcılar" karşısında önceden ortaya koyduğu tavrı diriltmek ister.

Gerçi İbn Bacce, burada tabiat ilmine dair eserleri "kelâmcıların görüşleri" kapsamına girmeyen Kindî, İbn Sînâ ve Fârâbî hakkında bir şey söylemez. Onların kitapları, Aristoteles'in aynı ilim hakkındaki eserlerinin özetleri ve şerhlerinden ibarettir. Bu insanların çalışmaları karşısında susması, bunları bütünüyle ve toplu olarak suçladığı veya kendilerini Aristoteles öncesi "teoloji düşünürlerinin" fikirleriyle beraber ele alması, onlarla aynı kategori içinde mütalâa ettiği anlamına gelmez. Şu hâlde tabiat ilimlerinde Doğudaki filozofların eserleri karşısındaki suskunluğu bir tek şeyi ifade eder, ki o da, kendisinin de bu filozoflar gibi davranmak istemesidir. Yani, Tabiat ilmini, "**asl**"a, hatta "**nas**"sa, yani bizzat Aristoteles'in eserlerine dayanarak yeniden kurmaktır. İbn Bacce Aristoteles'i

[50] Ebû Bekir Muhammed İbn Bâcce, *Şerhu's-simâi't-tabîî*, Nşr. Maan Ziyâde, (Beyrut, Dâru'l-Kindî, ve Dâru'l-fikr, 1978), 16-17

kendisiyle yorumlamak ister. Âdeta o, "taklid"in terk edilmesi ve kültür ve düşüncenin bütün alanlarında "kaynaklar"a dönülmesini savunan İbn Hazm'ın çağrısına karşılık vermektedir.

Gerçekten de, İbn Bacce Arap-İslâm kültüründe kelâm ilmi ve onun problematiğinden, doğu filozoflarını boyunduruğu altına alan derleme ve uzlaştırma tuzağından kurtulmuş, yeni bir felsefî çığır açmıştır. Başta hareketin mevzusu konusunda Aristoteles ile olan görüş ayrılıkları ve bu alandaki yenilikçiliği olmak üzere, Aristoteles'in tabiat ilmiyle ilgili eserlerine "özgün düşüncesinin ve eleştirel eğiliminin" yansıdığı şerhler yazmıştır. İbn Bacce, hareket hakkında yeni bir nazariye ortaya koymaktadır. Hatta bazıları, **modern fizik ilminin kurucusu** "Galileo'nun hazırlayıcısı olarak bu teoriyi kabul etmişlerdir."[51] İbn Bacce, metafizik alanında da risâleler yazmıştır. Bu risâlelerde, özellikle İbn Sînâ ve Fârâbî'yle ihtilâfı ve bunların rasyonel felsefelerini içerden yıkan gnostik hermetik eğilimden kurtularak ortaya koyduğu orijinal düşüncesini tebarüz ettirir.[52]

İbn Rüşd, sadece İbn Sînâ ve Fârâbî'yi değil, özellikle büyük şerhinde bizzat İbn Bacce'yi de aştığı Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerh, özetleme ve diğer çalışmalarıyla İbn Bacce'nin bu alandaki faaliyetini tamamlamak için gelmiştir. İbn Rüşd, tabiat ilmini burhân üzerinde yeniden yapılandırmanın sınırlarında durmamıştır. Bu yeniden yapılandırma ameliyesini genişleterek, mantık ve metafiziği de kapsayacak hâle getirmiştir. Bunların hepsinde kapsamlı eserler ve şerhler yazmıştır. Bunların başlıcaları Mantık kısmında Burhân Şerhi ve Metafizik Şerhi'dir. Bu eserlerde, mütercimlerin yanılgılarını veya bizzat Aristoteles'in bazı ifadelerinin kapalılığını açıklamaktadır. Aynı zamanda kendisinden önceki şarihlerin, özellikle de İbn Sînâ'nın yaptıkları hatalı yorumları da tashih eder.

İbn Rüşd'ün felsefî projesi, mantık, metafizik ve tabiî ilimler gibi, Arap kültüründeki burhân ilimlerini yeniden yapılandırmakla sınırlı kalmamış, İbn Hazm'ın projesindeki temel esasın mihverini de yenilemek istemiştir. Bu mihver, beyânın özellikle de akide alanında yeniden yapılandırılmasıdır. Bu, bize İbn Rüşd'ün düşüncesindeki eleştirel yönü açıklayacak alan olduğu için, bizi burada daha fazla ilgilendirmektedir. Gazzâlî, filozofları özellikle de İbn Sînâ'yı suçlayarak ve onları mantıkta ileri sürdükleri burhânî şartlara metafizik alanındaki eserlerinde riayet etmemekle itham ederek, çelişkilerini göstermeyi amaçlamıştır. İbn Rüşd *Tehâfütü't-tehâfüt*'ünü, bizzat Gazzâlî'nin karşı çıkışında burhân

---

51 *A.g.e.*, Naşirin önsözü, 7

52 İbn Bâcce'nin Endülüs felsefe düşüncesindeki yerine ve felsefesindeki metafizik yöne vakıf olmak için bkz. Câbirî, "Zuhûru'l-felsefe fi'l-Endelüs, İbn Bâcce ve Tedbîru'l-mütevahhid", *Nahnu ve't-türâs*, (ed-Dâru'l-beydâ, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî, 1982)

şartlarını dikkate almadığını ve düşüncelerinin genelinde, burhânî metottan sapan cedelci kelâmcılar ve özellikle de Eş'arîlerin problematiğine sürüklenen İbn Sînâ'yı suçlamak için sofist bir yöntem takip ettiğini ortaya koymak için yazmıştır.[53] İbn Rüşd, Gazzâlî'nin felsefeyi ve filozofları suçlamaları karşısında gerçeği böylece açıklamakla kalmaz, bilakis, Gazzâlî'nin iddialarının hareket noktasını teşkil eden Eş'arî mezhebinin tenkidine de girişir. İbn Rüşd, bu tenkitleri, felsefe sistemi içerisindeki bir filozof gibi değil, beyânın müracaat kaynakları çerçevesinde yapar. **İbn Rüşd'ün *el-Keşf an menâhici'l-edille* kitabı, gerçekte Eş'arî mezhebinin çelişkilerini gösteren[54], Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne karşı yazılmış bir kitaptır.**

Gazzâlî, *el-Munkiz*'ında araştırmacıların sınıflarını, kelâmcılar, sûfîler, batinîler ve filozoflar olarak dörde ayırmıştır. Bunlar arasında sakınılması en fazla gerekenler olarak filozofları kabul etmiştir. Gazzâlî, bazı meselelerde onları tekfir ederek, bazılarında ise bidatçı ilan ederek bu düşüncesini pekiştirmiştir. İbn Rüşd de, "her birisi gerçek şeriat üzerine olduklarını ve kendilerinden farklı düşünenleri ya bidatçı veya kanı ve malı helal olan kafir sayan" "gruplar"ı dört temel gruba ayırır: "Eş'arîler diye isimlendirilen grup... Mutezile diye isimlendirilen grup... Batiniyye diye isimlendirilen grup... ve Haşeviye diye isimlendirilen grup..." İbn Rüşd, şöyle demektedir: "Bu grupların hepsi Allah hakkında birbirinden farklı bir takım inançlara sahip olmuşlardır. Şer'î ifadelerin **zâhirî** anlamlarını bu inançları desteklemek için te'vil etmişler ve inançlarının bütün insanların icma ettikleri gerçek şeriat olduğunu zannetmişlerdir. Bu inançlar ile şeriatın **maksadı** mukayese edilirse, hepsinin de ortaya atılmış bir takım söz ve bidat te'villerden ibaret olduğu ortaya çıkar."[55]

Şeriatın lafızlarının zâhiri ve şeriatın maksadı kavramları, bütün olarak, Endülüs kültüründeki "beyânı yeniden yapılandırma projesi"nin merkezî kavramlarıdır. Birinci kavram bizi, İbn Rüşd öncesine özelikle de İbn Hazm zâhirîliğine götürürken, ikinci kavram, özellikle İbn Rüşd sonrasına, *Mekâsidü'ş-şerîa* kitabının yazarı Şâtıbî'ye götürür.

İbn Hazm, beyânı özellikle fıkıh alanında yeniden yapılandırmak için bir proje getirmiş, nassın zâhirine sarılmayı ve neticelerin burhânî olabilmesi için tümevarım ve tümdengelim metotlarıyla şeriatın ele alınması düşüncesini ses-

---

[53] Bu konu ile ilgili bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, "el-Medresetü'l-felsefiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs, Meşrû'u kırâetin cedîdetin li felsefeti İbn Rüşd", *Nahnu ve't-türâs*

[54] Burada, Ebu'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl* isimli eserinde yayımlanan "Felsefetü İbn Rüşd" metnine dayanmaktayız.

[55] Ebu'l-Velîd Muhammed b. Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, (Kahire, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 1968), 41

lendirmiştir. İbn Rüşd ise bize beyânın özellikle akide alanında[56] yeniden yapılandırılması için bir proje sunmaktadır: Nassın zâhirine bağlanmak ve onu burhânî bir metotla ele almak. İbn Hazm, fıkıh mezhebi mensuplarının metotlarını eleştirmekle işe başladığı gibi, İbn Rüşd de itikat alanındaki mezhep mensuplarının usullerini eleştirmekle işe başlar. Hızlı bir şekilde Haşevîlerin dayandıkları kaynağa temas ederek şöyle der: "Allah'ı bilmenin yolu, akıl değil nakildir dediler." Bununla "bütün insanları Allah'ın varlığına götürecek" şeriatın tespit ettiği metot hakkındaki maksadını sınırlamışlardır. Bu metot, Kur'an'da haklarında nass olan aklî delillerle Allah'ın varlığını tasdik etmektir.[57] Sûfîlere gelince, onların araştırma metotları, nazarî, yani öncül ve kıyaslardan oluşan bir yol değildir. Onlara göre Allah'ı ve başka varlıkları bilmek, nefsi şehevî arzulardan temizleyerek, matlubunu düşünmeye yönelmesiyle nefse ilka olunan bir şeydir. Biz ise şöyle deriz: "Böyle bir metot, -varlığını kabul etsek bile-, insanların tabiatları itibarıyla hepsine ait bir metot değildir. Şayet bu metot, bütün insanlarca kabul edilse, akıl yürütme metodu ortadan kalkar ve varlığı abes hâline gelirdi. Kur'an ise bütünüyle akıl yürütme ve akıl yürütme yöntemlerine davetten ibarettir."[58] İbn Rüşd Batinîlere ise itiraz etmez. Muhtemelen, her iki grup da aynı metoda, yani irfâna dayandıkları için sûfîler hakkında söyledikleri bunlar için de geçerlidir. Mutezile hakkında ise şunu söylemekle yetinir: "Onların bu meselelerde nasıl hareket ettiklerini öğrenmemizi temin edecek bir eser elimizde mevcut değildir. Onların metotları, muhtemelen Eş'arîlerin metotlarına benzemektedir."[59] Dolayısıyla Eş'arîler hakkında doğru olan, en azından yöntem ve metot açısından Mutezile hakkında da doğrudur. Son olarak, bizzat hedeflediği grup kalmaktadır. Bu grup, Gazzâlî'nin sözcülüğünü yaptığı Eş'arîlerdir. İbn Rüşd'ün bunların akıl yürütme metotlarına dair eleştirilerini özetleyelim. Daha sonra da, İbn Rüşd'ün akide alanında Kur'an'ı anlamada ortaya attığı burhânî metoda geçeceğiz.

Gördüğümüz gibi[60], Eş'arîler âlemin hadis oluşunda cevher-i ferd görüşüne dayanmışlardır. İbn Rüşd, öncelikle âlemin hadis oluşunu kendisine dayanarak kanıtladıkları üç temel öncüle işaret ederek, bu görüşlerin tenkidine başlamaktadır: Bunlar, "cevherler arazlardan ayrılamazlar," yani arazsız kalamazlar; İkin-

---

56 İbn Rüşd'ün usul-i fıkıh alanında bir eserine sahip değiliz. Bununla beraber, meşhur kitabı *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* isimli eserine başladığı mukaddimesi veciz ve yoğun bir şekilde usulcülerin görüşlerini bir araya getirmektedir. Burada, kıyas meselesinde zâhiri tutumu vurguladığı görülmektedir.

57 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 42

58 *A.g.e.*, 63

59 *A.g.e.*, 64-65; Bölüm içinde aynı eserin sayfalarına tekrar döneceğiz.

60 Bkz. Kısım 1, V. bölüm, İbn Rüşd, Cüveynî'nin metodunu da eleştirmektedir ki, buna daha sonra işaret edeceğiz.

cisi, "arazlar hadistir."; Üçüncüsü, "hadislerden ayrı kalamayan şey, hadistir," yani arazsız olamayan şey hadistir." Sonra da, doğrudan bu önermelerin tenkidine geçer:

İbn Rüşd şöyle demektedir: "**Birinci öncül** ile, kendilerine işaret edilen zatlarıyla kaim cisimlerin cevherlerini kastediyorlarsa, bu geçerlidir. Bununla bölünemeyen cisimleri kastediyorlarsa, -ki bu onların kastettiği şey değildir- bu öncülde şüphe vardır. Fakat, bu şüphe önemsiz değildir. Çünkü bölünemeyen cevherin varlığı, kendinde bilinir değildir. Varlığı hakkında da, birbiriyle şiddetli çelişki içinde olan çeşitli iddialar vardır. (s. 46-47) Şu hâlde "cevher-i fertler arazlardan ayrı olamaz" demeden önce, cevher-i ferdi tanımamız ve onun varlığını ispat etmemiz gerekir. Eş'arîler, cevher-i ferdin varlığını sadece hatabî delillere dayanarak ispat edebilmişlerdir. Meselâ, filde karıncadan daha fazla parça bulunduğu için karıncadan daha büyüktür demeleri gibi. Buradan hareketle, filin cüzlerinin karıncanınki gibi sonlu olduğu neticesine varmışlardır. Çünkü şayet cüzleri sonlu olmasaydı, karıncanın cüzleri filin cüzlerinden daha azdır diyemezdik ve karınca filden daha küçük olmazdı. İbn Rüşd'e göre bu saçmalıktır. "Eş'arîler bu hataya, ayrık nicelikleri, bitişik olanlarla karıştırmalarından ve ayrık nicelikler hakkında gerekli olan şeylerin, bitişik olanlar hakkında da gerekli olduğunu zannetmelerinden düşmüşlerdir." Çünkü onların söylediği şey, adet hakkında doğrudur. "Biz, bir rakamda bulunan sayıların, yani cüzlerin diğer sayıdan fazla oluşundan önce bir rakam diğerinden fazladır, deriz. Bitişik nicelik hakkında ise böyle söylemek doğru değildir. Çünkü onun hakkında azdır veya çoktur demeyiz, daha büyüktür deriz. Sayıda ise daha fazladır veya azdır deriz, daha büyüktür demeyiz." (s. 47)

İkinci öncül ise "bütün arazların hadis olduğunu söylemeleridir ki, bu da şüphelidir. Bu düşüncenin müphemliği, cisim hakkındaki kapalılık gibidir. Bu bağlamda biz, bazı cisimler gibi, bazı arazların da hadis olduğunu müşahede ettik. Bu iki grup için de, şahitten yola çıkarak kıyas ile gaibi bilmemizde bir fark yoktur. Yani gördüklerimizden hareket ederek, görmediklerimizin de hadis olduğuna hükmetmekte fark yoktur. Bunu, cisimler hakkında yapmamız gerekir. Arazların hadis oluşundan, cisimlerin hadisliğine delil getiremeyiz." Dolayısıyla da, bizzat cevher-i ferdi de tanıyamayız. Öte yandan, İbn Rüşd meselenin sadece müşahede ettiğimiz yeryüzüne ait cisimlerin hadis olduğunu söylemekle sınırlı olmadığı, semavî cisimlerle de alakalı olduğunu düşünmektedir. Semavî cisimlerin, müşahede ettiğimiz cisimlere katılması şüphelidir. Bunların arazları hakkındaki kuşku, bizzat nefisleri hakkındaki kuşku gibidir. Çünkü ne kendisinin ve ne de arazlarının hadislikleri hissedilmez. Şu hâlde yapılması gereken şey, (:Aristoteles'in yaptığı gibi) bunların hareket durumlarını incelemektir. Bu, araştırmacıları Allah'ın yakînî bilgisine götürecek bir yoldur." (s. 49) Eş'arîlerin

yöntemi ise kesinliğe götürmez. Çünkü bu metot, gaibin (semavî cisim) şahide (yeryüzü cismi) kıyas edilmesine dayanmaktadır. Hâlbuki, ikisi bir mahiyette değildir veya en azından mahiyetlerinin aynı olduğu ispat edilmiş değildir.[61] Gaibin şahide kıyas edilmesi, "hatabî" bir delildir. Şu var ki, aradaki geçiş makul olursa kıyas hatabî olmaz. Bu da ancak, şahit ile gaibin aynı tabiatta olduklarını kesin olarak bildiğimiz zaman olur." (s. 52)

Üçüncü öncül ise "hadis varlıklardan ayrı olamayan şeyler de, hadistir demektedir. Bu, isimde ortak bir öncüldür. Çünkü bunu iki anlamda anlamak mümkündür. Birinci anlama göre, hadislerin cinsinden hâli olmayan şey, tekillerinden hâli kalır. İkinci anlam ise hadislerin birisinden hâli kalan şey, işaret edilen şeye mahsustur. Yani âdeta "şu işaret edilen siyahlıktan hâli kalmayan şey" demiş olursun. Bu ikinci anlam doğrudur. Şunu kastediyorum: İşaret edilen herhangi bir arazdan soyutlanmayan şey ve bu araz, hadistir. Bu arazı taşıyan şeyin de, zorunlu olarak hadis olması gerekir. Çünkü eğer kadim olsaydı, bu arazdan yoksun olurdu. Oysa biz yoksun olmayacağını farz etmiştik. Eş'arîlerin kastettikleri ikinci mefhumdan ise mahallin yani, hadislerin cinsinden yoksun kalmayan şeyin hadis olması gerekmez. Çünkü mahallin yani cismin üzerine, birbirine zıt (beyaz ve siyah gibi) veya zıt olmayan sonsuz arazların gelmesi mümkündür. Böyle bir durumda âdeta, sonsuz hareketler bulunduğunu iddia etmiş olursun ki, âlemin peş peşe oluşmasında eski âlimlerin çoğu böyle düşünmüştür." Eş'arîlerin sonraki âlimleri, bu öncülün zayıflığını hissetmişlerdir. "Bir mahal üzerine sonsuz arazların peş peşe gelmesi mümkün değildir; çünkü bu, meselâ bir kalemdeki siyahlık gibi, belirli bir arazın yaratılmasından önce, sonsuzluğun ortadan kalkmasına götürür" diyerek, bu öncülü güçlendirmeye çalışmışlardır. İbn Rüşd ise böyle bir yaklaşımın kendilerine bir katkı sağlamayacağını ileri sürerek bu iddialarını reddeder. Çünkü onlar bu iddialarının gerçekte, sadece doğrusal harekete nispetle doğru olduğunun farkında olamadılar. Dairevî harekette ise bu doğru değildir. Eğer arazlar, silsile bizzat kendisine dönecek şekilde dairevî bir hareket takip ederlerse, "meselâ bulut varsa, yerden yükselen buhar da vardır; buhar varsa, yerküre ıslaktır; yerin ıslaklığı varsa, yağmur da vardır, eğer yağmur varsa, bulut da vardır" örneğinde olduğu gibi, sonsuzun meselâ yağmur gibi muayyen bir arazın yaratılmasından önce yok olması gerekmez. (s. 52-54)

Bunlar, özetle, İbn Rüşd'ün Eş'arîlerin âlemin yaratılmışlığı hakkındaki akıl yürütmelerini dayandırdıkları cevher-i ferd, buna bağlı olarak da beyânî âlem görüşünün tenkididir. İbn Rüşd'e göre "akidelerin zâhirinden ortaya çıkan ve

[61] Aristoteles, semavî cismi beşinci bir tabiattan kabul eder ki, o da esîrdir. bkz. Bu kitabın girişi, Bölüm, 3

şeriatın insanları taşımak istediği" metot, (s. 40-41) yani "Kur'an'ın dikkat çektiği ve sahabenin benimsediği metot" (s. 65) Kur'an'ın tümevarımı, lafızlarının zâhirine vukuf, -te'vil gereken noktalarda- sınırı aşmama esaslarına dayanmaktadır. Ona göre te'vil, "lafzı gerçekte delâlet ettiği şeyden, mecaz olarak delâlet ettiği şeye çekmektir. Bu da, Arapçada caiz olan ve bir şeyi benzeri ile, kedisine katılan veya bitişen şeylerle isimlendirmek gibi, mecazî kelâmın sınıfları tanımında âdet olmuş olan bir takım yöntemlere zarar vermeden yapılır." Çünkü te'vil, "şeriatta ifade edilmiş olan bir şey, zâhiri itibarıyla burhânın hükmüne muhalif ise ve şeriatın bütün kısımları incelenip tahlil edildiğinde de zâhiri ile bu te'vili destekleyen veya ona yakın bir delil bulunursa, yapılır."[62] Burada, "burhânî" bir metodun karşısında olduğumuz açıktır. Bu metot, İbn Hazm'ın savunduğu tümevarıma ve Kur'an'ın bir âyet veya lafzının anlamını ararken, sadece o lafız veya âyet ile sınırlı kalmayarak, lafzın bağlamını, hatta gerekirse Kur'an'daki muhtelif bağlamlarını da dikkate almak gereğine dayanmaktadır.

İşte bu noktada İbn Rüşd, şöyle demektedir: "Kur'an-ı Kerim tümevarım ile incelendiğinde iki cinsle sınırlı olduğu (:Kur'an'ın dikkat çektiği şer'î burhânî metot) görülür: Birincisi, insana olan inayeti ve bütün varlıkların insan için yaratıldığını bilmek yöntemidir. Biz, bunu inayet delili olarak isimlendiriyoruz. İkincisi ise cansız varlıklarda hayatın, duyu organlarının ve aklın yaratılması gibi, var olan şeylerin cevherlerinin yaratılmasıyla ortaya çıkan şeydir. Bunu da, yaratma delili olarak isimlendiriyoruz." (s. 65)

Birinci delil, iki öncüle dayanmaktadır. Birincisi, "buradaki bütün varlıkların insanın varlığına uygun olmalarıdır; ikincisi ise bu uygunluğun, zorunlu olarak, kendisini amaçlayan ve irade eden bir fail tarafından gerçekleştirildiğidir." Buradan çıkan netice, varlıkları insana uygun yaratan bir failin varlığıdır ki, bu irade eden fail de Allah'tır. Burhânî kıyasta olduğu gibi neticenin doğruluğu da iki öncülün doğruluğuna dayanmaktadır. Birinci öncülün doğruluğu, "gecenin gündüzün, güneş ve ayın, dört mevsimin, yeryüzünün, yani insanın içinde bulunduğu mekanın insanın varlığına uygun olması deliliyle sabit olur ve kesin olarak bilinir. İnayet delili, bedenin ve canlının uzuvlarında tezahür eder. Bunların onun hayatı ve varlığına uygun olmasını kastetmekteyim." (s. 65-66) Bu, Kur'an'ın pek çok yerde dikkat çektiği bir durumdur. İbn Rüşd bu âyetlerden bir kaç tanesini zikreder. İkinci öncül, yani bu uygunluğun irade sahibi bir fail tarafından amaçlanması da, kesin olarak doğrudur. Çünkü, bu uygunluğun "tesadüf olması," yani tesadüfen gerçekleşmesi "mümkün değildir." Çünkü âlemde bulunan her şey, tertip ve nizama ve sebeplerin sonuçlarıyla zorunlu ilişkisine

[62] İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 16

dayanmaktadır. İbn Rüşd'ün bu düşüncesi, Eş'arîlerin "âdet" ve zorunsuzluk /tecviz ilkesi fikrinin eleştirisini arz ederken, birazdan meydana çıkacaktır. Allah'ın varlığına ikinci delil yani "ihtira" delili de, iki ilkeye dayanmaktadır. Birincisi, âlemdeki şeyler yaratılmıştır. İkinci olarak da her yaratılan şeyin, bir yaratıcısı vardır. Bunlardan çıkan netice de, varlıkların kendilerini yaratan bir failleri bulunduğudur. Bu netice, kesin olarak doğrudur. Çünkü, iki öncül de yakînî olarak doğrudur. Bu da, "bütün insanların fıtratında potansiyel hâlde bulunan iki asıldan" ibarettir ki, Kur'an bu iki asla pek çok yerde işaret etmiştir.

Bu metot, "şeriatın insanları götürmek istediği inançların zâhirinden çıkan metottur"; yoksa, "ne yakînî ve ne de şer'î bir metot olan" Eş'arîlerin kompleks, karmaşık metodu değildir. (s. 62-63) Avamın anlayışıyla mütenasip olan inayet ve ihtira delillerine dayanan bu metot, "bizzat, havassın yani âlimlerin metodudur. ... İki bilgi arasındaki ihtilâf, detaydadır. Yani avam, inayet ve ihtira bilgisini, duyular üzerine kurulu olan birinci bilgi ile sınırlamaktadırlar. Alimler ise inayet ve ihtira delillerinden duyu ile idrak olunan kısmına, burhân ile idrak olunanı da ilave etmektedirler. Alimler, bu iki akıl yürütmede sadece fazlalık, yani, muttali oldukları tikellerin fazlalığından değil, bizzat bir tek şeyi bilmedeki derinliklerinden dolayı da halktan üstündürler." (s. 69)

Artık, geriye İbn Rüşd'ün Eş'arîlerin tesis ettiği âdet ve tecviz ilkesi hakkındaki düşüncelerini tenkidi kalmaktadır. Sadece bu kadar da değil, çünkü İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığı hakkındaki istidlâlinde dayandığı metot, daha önceden de işaret ettiğimiz gibi sebeplilik düşüncesidir. Hatta, açıklamış olduğumuz gibi, âdet düşüncesi, Eş'arî ve Mutezile kelâmcılarının şekillendirdiği beyânî "bilgi" görüşünün dayandığı temel ilkedir.[63]

İbn Rüşd, tecviz ilkesi ile öncelikle Eş'arîlerin âlemin hadisliği, ikinci olarak da Allah'ın varlığı hakkındaki akıl yürütme metotlarını birbirine bağlar. Çünkü Eş'arîler şöyle düşünmektedirler: Âlemdeki bütün varlıkların bulundukları hâl üzerinde olmaları kadar, mahiyetlerinden farklı bir hâlde bulunmaları da caizdir. Akıl açısından, ateşin yakması veya yakmaması mümkündür. İnsanın bir veya iki başının bulunması caizdir. Güneşin batıdan veya doğudan doğması mümkündür. Fakat varlıklar, belli bir özellik üzerinde olmaları sebebiyle, şöyle değil de böyle olmalarını temin eden bir belirleyicinin bulunması gerekir.[64] İbn Rüşd ise şöyle düşünmektedir: "Varlıkların bulundukları hâl üzerinde olmaları kadar, bu hâllerine zıt başka bir hâl üzerinde olmaları da mümkündür demek, "bulundukları

---

63 bkz. Bu kitapta Kısım 1, V. bölüm

64 Bu tarz akıl yürütmeyi Cüveynî kullanmaktadır. İbn Rüşd bunu 56. ve 113. sayfalarında tartışmaktadır.

hâlde bir hikmetin olmadığı ve insanın varlığı ile eşyanın bu hâli arasında bir uyumun olmadığı demektir." (s. 114) Dolayısıyla da, âlemdeki varlıkların yaratıcının varlığına delil olarak kabul etmenin yolu kalmayacaktır. "Sanat ürünü şeylerde sonuçların sebeplere göre düzenlendiğini inkâr eden veya bunu anlamayan kimsenin, sanat ve sanatçı hakkında bir bilgisi olamayacağı gibi, bu âlemde de sonuçların sebeplere göre düzenlendiğini inkâr eden kimse, hakîm yaratıcıyı inkâr etmiş olur. Kısaca, sebepleri ve sonuçları ortadan kaldırdığımız zaman, Allah'ın varlığını inkâr edenlere ve âlemde olan her şeyin maddî sebeplerden kaynaklandığını ileri sürenlere karşı verilecek bir cevap kalmaz. Çünkü, gerçekleşmesi muhtemel iki şeyden birisi hakkında daha doğru olan, bu şeyin Fail-i Muhtar'dan ziyade tesadüfen meydana gelmesidir." (s. 114-115) Yaratılan şeylerde ilkelerle gayeler arasında, gayelerin kendilerine dayandığı vasıtalar bulunmazsa, ortada ne nizam kalır ve ne düzen! Ortada düzen ve tertip kalmayınca da, bu varlıkların bir faili, müridi ve yaratıcısı olduğuna dair delil de kalmaz. Çünkü, tertip, nizam ve sonuçları sebeplere dayandırmak, bunların bir bilgi ve hikmetten çıktıklarının delilidir. Fakat iki ihtimalden birisinin olabilirliği, hikmet sahibi bir fail olmadan tesadüfen de gerçekleşmesini mümkün kılar. Meselâ taşın ağırlığından dolayı yere düşmesi gibi. Taş bu ağırlığından dolayı, herhangi bir tarafa değil belli bir tarafa, herhangi bir yere değil belli bir yere düşer." (s. 116-17)

İbn Rüşd, Eş'arîleri tecviz ilkesine götüren dürtülerden birisinin "tabiatın fiili düşüncesinden korkmak" ve âlemin "tabiî sebepten sadır olduğunu iddiasından kaçınmak" olduğunu düşünmektedir. Sonra bu mülâhazasına şunu ekler: Tabiatın Allah'ın yaratması olduğunu ve hükümlerden bu özelliği ile var olan hüküm dışında hiç bir şeyin Allah'ın varlığına daha fazla delil olamayacağını bilselerdi, âdet görüşünü benimseyen insanların Allah'ın varlığının delillerinden önemli bir tanesini ortadan kaldırdığını bilmiş olurlardı." (s. 117) Öte yandan Eş'arîler tecviz ilkesiyle, âlemin yaratıcısının irade ve ihtiyar sahibi olduğunu ispat etmek istemişlerdir. İbn Rüşd, onların bu düşünceyi insanın ilk bakışta karşılaşacağı bir takım zanlarla karşı karşıya olmalarından ileri sürdükleri kanaatindedir. İlk bakışta, irade isminin bir şeyi veya zıddını yapabilene verildiği ortaya çıkınca, varlıkların caiz olduğunu ortaya koymasalar, irade sahibi bir yaratıcının varlığını ispat edemeyeceklerini düşündüler. Bunun üzerine bütün varlıklar caizdir diyerek, irade sahibi bir yaratıcının varlığını ispat etmek istediler. Âdeta onlar, var olan şeylerdeki zarurî tertibi ve düzeni göremediler. Bu haliyle de, âlemin irade sahibi bir yaratıcıdan sadır olduğunu düşündüler ki, o da Yaratan/Sani'dir. Bu insanlar, bu görüşlerinden dolayı Sani'den hikmeti nefyettiklerini ve varlıktaki değişimlerde tesadüfü benimseme yoluna girdiklerinin farkına varamadılar. Çünkü iradenin belli bir şey için yapmadığı, yani belli bir gayesi olmadan yaptığı fiiller abestir ve tesadüftür. Söylediğimiz gibi, tabiattaki fiillerin

Yaratıcı ve Bilenden sadır olduklarını aksi takdirde, bunlardaki nizamın tesadüfî olması gerektiğini bilselerdi, tabiat fiillerini inkâra ihtiyaç duymazlardı. Allah'ın, kendi izni ile pek çok şeyleri yaratmak ve yarattığı şeyleri korumak için görevlendirdiği bir askerini inkâr etmektedirler. Çünkü Yüce Allah, varlıkları kendilerine müsahhar kıldığı dış sebeplerle, yani semavî cisimlerle ve bu cisimlerin içine koyduğu sebeplerle yaratmıştır. Bunlar da, nefisler ve tabiî kuvvetlerdir. Böylece varlıkların korunabilmiş ve hikmet tamamlanmıştır." (s.118)

Buradan İbn Rüşd, kendi ifadesiyle, "şer'î meselelerin en zorlarından birisinin" çözümüne geçer. Bu da, "hakkındaki aklî deliller gibi, şer'î deliller incelendiği zaman da çelişkili oldukları görülen," **kaza ve kader** meselesidir. (s. 134) Nitekim bu konu hakkında insanın dilediğini yapmaya muhayyer olduğunu ifade eden pek çok âyet bulunduğu gibi, yaptığında mecbur olduğunu ifade eden âyetler de bulunmaktadır. Aklî deliller de aynı şekildedir. Çünkü, mesuliyet, ceza, ukubet, sevap, insanın özgürce ve iradesiyle fiil işlemesini gerektirirken, bunlar Allah'ın mutlak iradesi ve mutlak fiiliyle çelişmektedir. İşte bu, Eş'arîleri, "kesb" diye isimlendirdikleri ve İbn Rüşd'e göre anlamsız bir şey olan düşünceye sevk eden etkendir. Kurtubalı filozof, sebepliliğin dışından değil, içinden hareket ederek bu meseleyi çözmeye çalışır. Düşüncesinin özeti şudur: "Allah, bize zıt şeyleri yapabilmemizi temin eden kuvvetler yaratmıştır. Fakat bunları yapmak, Allah'ın hariçten bize boyun eğdirdiği sebepler ve bunlardaki engellerin ortadan kalkmasına bağlı olduğu gibi, bize ait fiiller de ikisiyle birlikte tamam olabilir." Yani bedenlerimizdeki sebepliliğe bağlı olarak, bizde yaratılmış dahilî kuvvetler ile âlemdeki sebepliliğe bağlı olup, dış dünyada bize amade kılınmış kuvvetler. Bu son kuvvetler, birinci kuvvetler için sebep veya engel rolü oynamakla kalmaz, aynı zamanda iki zıt şeyden birisini tercih edişimizin de sebebidirler. Çünkü irade, bir şeyi tahayyül veya tasdik edişimiz ile bizde meydana gelen bir istektir. Bu tasdik, bizim seçimimize bağlı değildir, hariçteki şeylerden bize ulaşır." Şu hâlde haricî etkiler, herhangi bir şeyi istememiz için bizde arzu uyandırır. Eğer bu arzu, bizde o işi yapmak için kuvvet bulunmasına denk gelirse, yani bedenlerimizdeki sebeplilik ve bütün varlığımız buna müsaade ederse ve haricî kuvvetler de müsait olursa, yani, haricî âlemdeki sebeplilik de buna bir başka şekilde müsaade ederse, o zaman istediğimiz şeyi işlemeye ve yapmaya muktedir oluruz. İşte bedenlerimizdeki ve varlığımızdaki bu sebeplilik ile, âlemdeki sebepliliğin uygunluğu, kaza ve kaderdir. Böylece, "haricî sebepler, yaratıcısının kendisi için takdir ettiği nizamı hiç ihlâl etmeden belli bir sistem ve düzen üzerine işledikleri gibi, haricî sebeplere uygun olmadan meydana gelmeyen ve tamamlanmayan irade ve fiillerimizin de belli bir nizamda cari olmaları şarttır. Bunlar da, belli vakitlerde belli miktarlarda meydana gelmektedir. Bunun şart olması şundandır: Fiillerimiz dışarıdaki bu sebeplerin sonuçlarıdır. Belirlenmiş, hesaplanmış ve sınırlanmış sebeplerin sonucu olan her şeyin de, zorunlu

olarak, belirlenmiş, hesaplanmış ve sınırlanmış olması gerekir. Böyle bir ilişki, sadece fiillerimiz ile haricî sebepler arasında görülmez. Fiillerimiz ile Allah'ın bedenlerimizde yarattığı dahilî sebepler arasında da bu irtibat bulunmaktadır. Dahilî ve harici sebeplerde bulunan ve yok edilemez olan bu belirli nizam, kaza ve kaderdir." (s. 138)

Bunlar, İbn Rüşd'ün Eş'arîlerin yöntemi ve ortaya koydukları öncüllerin, ilim ve akıl hakkında ulaştıkları tehlikeli neticeleri eleştirisinin özetidir. Çünkü sebepleri ortadan kaldıran, ilmi ortadan kaldırmış olur. Kurtubalı filozofun buna karşı alternatifi ise açıkladığımız gibi sebepliliğe dayanmaktadır. Artık, İbn Rüşd'ün İbn Hazm'ın hareket ettiği genel çerçeve ve eleştiri eğiliminin aynısıyla hareket ettiğini söyleyebileceğimiz gibi, İbn Rüşd'ün bu çerçeveyi ve eğilimi, İbn Hazm'ın bulunduğu noktadan daha ileri bir seviyeye taşıdığını kolaylıkla söyleyebiliriz. Bu seviye de, olgun ve bu olgunluğunun farkında olan bir felsefî düşünce seviyesidir. Böylece İbn Hazm'ın tesiri, İbn Rüşd'den sonra gelen ve açık bir şekilde İbn Rüşdcü izleri taşıyan kimselere de ulaşacaktır.

Bunu ifade ederken, sadece doğrudan İbn Rüşd-İbn Hazm çizgisiyle ilişkili olan Şâtıbî ve İbn Haldûn'u düşünmekle yetinmiyoruz. İkisinden de önce Mısır ve Şam'da Batinîler, Hıristiyanlar, Moğollar, çağının fakihleri ve mutaassıp Eş'arîler'in karşısında bulunması hasebiyle sıkıntılarla dolu bir hayat yaşadığı için, farklı şartlar ve tarihî koşullar atında farklı bir metot takip eden İbn Teymiyye'de de bu eğilimler görülür. Sarih selefçi-Hanbelî eğilimiyle beraber, İbn Rüşdcü-İbn Hazmcı tefekkür tarzının, onun düşüncesinde de açık bir şekilde etkin olduğunu görmekteyiz. İbn Hazm tarzı düşüncelerden etkilenişi, bir süreden beri araştırmacıların dikkatini celb etmiştir. Hatta çağdaş bir araştırmacı, "İbn Hazm'ın fikir meşalesinin kendine has aydınlığı, onun eserlerini okuyup üslûbundan son derece etkilenen İbn Teymiyye'ye yansımıştır,"[65] demekte tereddüt etmez. Bu ilişkide önemli olan şey, geçen bölümde açıkladığımız gibi, birbirinden farklı düşünmedikleri icma[66] gibi pek çok usul meselesinde İbn Teymiyye ile İbn Hazm'ın aynı düşüncede olmalarıdır. Kelâm ilminde de pek çok noktada İbn Teymiyye'nin bakış açısı, İbn Rüşd'ün bakış açısının izlerini taşımaktadır. İbn Teymiyye, kesin olarak cevher-i fert düşüncesini reddetmiş ve onu kelâmcıların saçmalıklarından birisi olarak kabul etmiştir. Hatta bunun daha da ilerisine giderek, şöyle demektedir: "Kelâmcıların tabiî ilimler hakkında söyledikleri şeylere gelince; filozofların bu meseledeki görüşleri, kendilerine karşı çıkan kimselerinkine nazaran daha doğru olabilir. Çünkü kelâm âlimlerinin çoğunun bu mesele hakkındaki görüşleri, hiç bir bilgi, düşünce ve şer'î dayanağa

---

[65] Ebû Zehra, *İbn Teymiyye hayâtühû ve asruhu*, (Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1958), 115

[66] İbn Teymiyye'nin icma görüşünün tahlili için bkz. *A.g.e.*, 464-69

dayanmaz."[67] İbn Teymiyye, kelâmcıların sebepliliği ve tabiatların varlığını inkâr edişlerini eleştirirken de, İbn Hazm ve İbn Rüşd'le beraberdir. Şöyle demektedir: "Ebu'l-Hasan Eş'arî, İmam Malik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel veya başka bir mezhepten oldukları hâlde bu noktada Eş'arî'ye uyan bazı insanlar, tabiatları ve melekeleri inkâr etmektedir. Melekeleri ve tabiatları inkâr eden bu insanlar, aynı zamanda sebepleri de inkâr etmektedirler ve "Allah onların indinde yaratır, onlarla değil" derler. Âdeta, Allah ekmekle doyurmaz, suyla içirmez, ekini suyla yetiştirmez, onun katında yapar, onlarla değil derler. Bu insanlar, sarih akla ve duyular aracılığıyla gelen bilgileri muhalif oldukları gibi, açık bir şekilde Kitab'a, Sünnet'e ve selefin icmasına da muhaliftirler." Sebeplerin sonuçlarla irtibâtını gösteren pek çok âyetten delil getirdikten sonra, şöyle demektedir: "İnsanlar duyuları ve akıllarıyla, bazı şeylerin bazılarının sebepleri olduğunu bildiler. Meselâ tokluğun saymakla değil de, yemekle meydana gelmesi gibi. Gıda almakla tok olunur, taş yemekle değil. Su da, insanların ve bitkilerin hayatlarının sebebidir."[68]

Şayet, İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'ün *el-Keşf an menâhici'l-edille* kitabına yazdığı ve eserin dipnotlarında[69] neşredilmiş şerhlerinden bir netice çıkarmak istesek, şunu söyleyebiliriz: İbn Teymiyye, bazı detay meselelerin dışında, bu eserinde ortaya koyduğu fikirlerde, hemen her meselede İbn Rüşd ile hemfikirdir. *İbn Teymiyye leyse Selefiyyen* (İbn Teymiyye selefî değildir) eserinin yazarının İbn Teymiyye'nin suçlandığı ve itham edildiği ana esasa dikkat etmediği de ortaya çıkmaktadır. Bu mesele de, "tecsim"dir. Tecsim görüşü, İbn Teymiyye'nin Allah'tan yönü nefy eden kelâmcılara karşı ileri sürdüğü bir itirazdır. Vurgusu da, "eğer yön ile anlatılmak istenen şey, âlemin maverası ise Allah'ın mahlukatından farklı olarak bu maveranın ötesinde olduğunda şüphe yoktur"[70] düşüncesidir. Şunu demek istiyorum ki, zikredilen eserin müellifi, İbn Teymiyye'nin bu noktada, İbn Rüşd'ün *el-Keşf an menâhici'l-edille* isimli eserinde bir alt bölüm ayırarak zikrettiği görüşleri tekrarladığının farkında değildir. İbn Rüşd, burada, "kelâmcıların yönü inkâr etmelerine sebep olan şeyin, yönün varlığının mekanın varlığını kabul etmeye, mekanın varlığını kabulün de cisimliğin kabulüne sebep olacağına inanmalarından dolayı gittiklerini" (s. 94) açıklayarak, kelâmcılara karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkış, yönün mekan olmadığına bağlıdır. Yön, cismin yüzeyidir; âlemin diğer cisimlerinin yüzeyi, yani felek-i muhit de, "kesinlikle mekan değildir, çünkü onda cismin bulunması mümkün

[67] İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, (Beyrut, Dâru'l-marife, tsz.), 310-11

[68] Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, (Rabat, Mektebetü'l-maârif), IX, 287-88

[69] İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*

[70] Mansûr M. Üveys, *İbn Teymiyye leyse Selefiyyen*, (Kahire, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, 1970)

değildir." Felek-i muhit, Allah'ı kuşatamaz. Allah, âlemin dışındadır ve âlem tarafından kuşatılamaz, bilakis o, her şeyi kuşatır. İkinci olarak da; âlemin dışındadır. Cisim de değildir. (s. 93 vd.) Sadece bu kadar da değil, İbn Teymiyye'nin çeşitli kitaplarında ifade ettiği akıl ve naklin çelişmediği gibi görüşlerinin kaynağını, İbn Rüşd'de bulmaktayız. Bununla beraber burada ele almamızın mümkün olmadığı, İbn Rüşd-İbn Hazm eğilimi ile İbn Teymiyye arasındaki geniş ayrılığı gözden kaçırmamamız gerekir. Bunun için burada İbn Teymiyye'nin İbn Hazm ve İbn Rüşd çizgisi ile ilişkisi hakkındaki bu ifadelerimizle yetinerek, Endülüs düşüncesinde beyânın burhân üzerine temellendirilmesinin bir başka görünümünü incelemeye geçelim.

–3–

İbn Rüşd'ten yaklaşık iki asır sonra yaşamış olup, İbn Haldûn'un çağdaşı olan ve bu iki insanın seviyesine ulaşmış olmasına rağmen, hak ettiği ölçüde önem verilmemiş Endülüslü bir ilmî şahsiyet daha vardır. Gerçekten de nasıl ki, İbn Rüşd felsefe alanında Arap aklının zirvesini ve İbn Haldûn da Arap-İslâm kültür tarihinin sosyal-siyasal alandaki zirvesini temsil ediyorsa, İbn Haldûn'un vefatından sadece 8 sene önce 790 h. senesinde vefat eden Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnâtî eş-Şâtıbî de, Arap aklının usul-i fıkıh alanında ulaştığı zirveyi temsil etmektedir. Bu üç şahsiyeti sadece kendi ihtisas alanlarında Arap-İslâm düşüncesinin zirvesine ulaşmış olmaları bir araya getirmez. Bu onlar arasındaki nisbî bir mukayesedir. Aksine, olaya epistemolojik açıdan bakan bir araştırmacı için bunları bir araya getiren şey onların aynı seviyede bir rasyonalist olgunluk içinde olmaları yani, akılcı yenileme ve yaratıcılık alanında aynı derecede bulunmalarıdır. Buradan itibaren anlatılacakların, bunu ispata kafi olacağını ümit ederim.

Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*[71] adlı eserinin naşiri, esere yazdığı girişinde şöyle bir soru ortaya atar: "Madem ki bu Kitap ifade ettiğimiz gibi kıymetli ve fıkıh alanında değerli bir kitaptır, o hâlde niçin bunca senelerdir dikkatlerden uzak kaldı ve Doğu âlimleri arasında, okunmaması ve yaygınlaşmaması bir tarafa, kendisine kulak bile verilmedi?" Şöyle cevap verir: "Bunun iki sebebi vardır: Birincisi, eserin işlediği konular orijinal ve daha önceden ortaya ko-

---

[71] Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*, nşr, Abdullâh Draz, (Kahire, Dâru'l-mektebeti't-ticâriyyeti'l-kübrâ, tsz) Eseri neşreden, mukaddimede Muhammed Abduh'un bu kitabın incelenmesini tavsiye ettiğini söylemektedir. Diğer taraftan ise Allâl el-Fâsî'nin bu esere önem verdiğini ve *Mekâsidü'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, (Rabat, Matbaatü'r-risâle, 1979) isimli bir eser yazmış olduğuna işaret edelim. Bu durum, Şâtıbî'nin, modern Arap reformcularından bazılarına tesiri bulunduğunun bir delilidir.

nulmamış şeylerdir. Şâtıbî, sekizinci asırda kendisinden önceki usulcülerin metodunun olgunlaşmasından ve usul ilminden istenilen her şeyin gerçekleşmesinden sonra gelmiştir." İkincisi, Şâtıbî'nin dili yoğun ve kesiftir. "Okuyucuyu, bir kelimeyi anlamak için yanındaki kavrama, onu anlamak için de bir sonrakine sevk ettirir. Okuyucu âdeta, bir tarağın dişleri üzerinde yürümektedir. Çünkü her kelimenin altında ona işaret eden bir anlam ve kullanıldığı bağlamda ulaşılmak istenen bir amaç vardır." Gerçekten de bu tespit, tamamıyla doğrudur. Çünkü Şâtıbî, "düzgün bir üslûp sahibi" olmasına ve açık bir üslûp ve anlaşılır ifadelerle "temiz bir Arapçayla yazmasına" rağmen, iki şarta tam olarak sahip olmadan okurun Şâtıbî'nin amaçlarını anlaması ve düşüncesindeki yenilikçi yönleri idrak etmesi mümkün değildir. Birincisi, bilgi kapasitesidir. Bu bilgi, sadece fıkıh ve usul alanında değil, bunların yanında tefsir, hadis, fıkıh, usul, kelâm, mantık, tasavvuf, felsefe gibi Arap-İslâm kültürünün değişik alanlarına dairdir. İkincisi ise Arap-İslâm kültürünün İbn Hazm ve İbn Rüşd ile tanıdığı ve daha önceden açıkladığımız gibi, beyânı burhân üzerine temellendirmeye matuf rasyonalist, eleştirel eğilimlerinde ortaya çıkan epistemolojik atılımın boyutlarının derin bir şekilde kavranmış olması gerekir.

Geçen bölümlerde ve bu serinin birinci kitabında zikredilen bu iki şartın gerçekleşmesi için asgarî bilgiyi serd ettiğimiz için, uzman olmayan okuyucunun, (ki, bu kitabımızdaki esas muhatabımız odur) Şâtıbî'ye tahsis ettiğimiz bu kısa özetten gerçekten de İbn Rüşd ve İbn Haldûn ölçüsünde ilmî bir şahsiyet karşısında bulunduğumuza inanarak çıkmasını ümit ediyoruz. Eğer okuyucunun çağdaş epistemolojinin (bilimsel bilginin metodolojisi) öne çıkardığı düşüncelere bir aşinalığı varsa ve Şâtıbî'yle ilk tanışıklığı burada ise şaşkınlık ve dehşetle sarsılacağından şüphe etmiyoruz. Çünkü o, Şâtıbî'nin söyleminde, çağdaş filozofların söyleminde şeyin aynısını bulacaktır. Bu durumda, bu kimseden Şâtıbî'nin düşüncesinin zihnî ahenginden ve sağlamlığından yeterince istifade etmesini ve Gazzâlî'yi okuyup ondan etkilenmeleri sonucu onun "şüphecilikte Descartes'ın öncüsü olduğunu veya âdet görüşünde Hume'u geçtiğini" ileri süren çağdaş Arap araştırmacılarının tutumları gibi bir yolu takip etmemelerini bekliyoruz.

Bir kaç cümlede Şâtıbî'nin **metodunun yenilikçi ve orijinal** yönünü ortaya koymak istersek, Şâtıbî'nin metodunun daha önceden aşina olduğumuz üç aşamalı bir gelişim içinde olduğunu söylememiz gerekir. İlk iki adım, kendisinden önce hem İbn Rüşd ve hem de İbn Hazm tarafından uygulanmıştır. Bunlar, **tümdengelim** (veya câmi kıyas) ile **tümevarım** metotlarıdır. Üçüncü adım ise özellikle İbn Rüşd'de tebarüz eder ve şeriatın maksatlarını dikkate alma hususunu vurgular. İbn Hazm'ın kıyası nasıl çürüttüğünü ve kıyasın yerine "delil" dediği şeyi yerleştirdiğini görmüştük. Onun düşüncesinde delil kavramının birisi

nas, diğeri ise bedihi bir aklî hüküm veya icma' olan iki öncülden meydana gelen "burhânî" kıyas anlamına geldiğini açıklamıştık. İbn Hazm'ın fakihlerin kıyası yerine fıkıh alanında esas olmak üzere kabul ettiği bu metodolojik adımın, İbn Rüşd tarafından akide alanında kelâmcıların şahide dayanarak gaibi çıkarsamaktan ibaret olan metotlarının yerine nasıl tatbik edildiğini de görmüştük. Şâtıbî, İbn Hazm'ın metodolojik adımının İbn Rüşd tarafından uygulanışından ilham alarak usulde tamamıyla yeni bir söylem kurmak için ortaya çıkmıştır. Bu söylemin esasını, "her şer'î delil, iki öncül üzerine kuruludur"; birincisi, duyular, akıl ya da akıl yürütme ile zarurî olarak sabit olan **nazarî/zorunlu** öncüldür. İkincisi ise **naklî** öncüldür. Bu da, Şari'den sahih bir nakille sabittir. Birincisi, her cüz'î şeydeki hükmün illetini tespite yöneliktir. Bu, küçük önermedir. İkincisi ise bizzat şer'î hükmün kendisine yöneliktir. Bu da, kendi nev'inden olan bütün cüz'îleri kapsar. Bu da, büyük önermedir. Naklî önermenin özelliklerinden birisi, aksiyomatik bir öncül olmasıdır. Bunun aklî konulardaki örneği, aksiyomatik öncüllerdir. Bunlar, zorunlu ve onun seviyesindeki bilgilerdir. Diğerinin özelliği ise hükme konu olan şeyin illetini tespit için olmasıdır. Birincinin misali, şarabın haram kılınmasıdır (nas). İkincisinin misali ise ele alınan bir içkinin hamr (şarap) olduğunu kesin olarak belirlemektedir (akıl yürütme). Şâtıbî, şer'î delilin iki öncüle dayandırılması metodundan hareketle, mantıkçıların önermeler hakkında tespit ettikleri tenakuz veya akis gibi konuların veya tümevarımsal kıyasın şekilleri hakkında tespit ettikleri şeylerin, şeri delillere tatbik edilmesi gerekeceği hükmüne varılamayacağına dikkat çeker. Bunu ortaya koymadaki "amaç, gayeye ulaştıracak metodun, en kestirme yolla ve şeriata uyumlu bir şekilde belirlenmesidir. Bu gayeye uygun en kolay yol da, neticeye gitmede bedihi olan tümevarım ve ona benzeyen iktirani câmi kıyas ile istisnai câmi kıyastır. Şu var ki, bu noktada hükmü araştıran kişi, dili kullanımında ve kelâmlarının anlaşılmasında Arapların âdetini esas alacaktır."[72]

Bu, birinci metodolojik adımla ilgilidir. **İkinci adım ise tümevarımdır.** İbn Hazm'ın Kur'an naslarını anlamada, özellikle de anlamı ilk bakışta aklın bedihi hükümleriyle çelişkili gözüken durumlarda tümevarımı kullanmayı ve ona dayanmayı nasıl savunduğunu görmüştük. İbn Rüşd'ün de aynı metodu, bir ölçüde geliştirerek akide alanında nasıl takip ettiğini görmüştük. İbn Rüşd bu metodu şöyle geliştirmişti: Kurtubalı filozof (İbn Rüşd), "te'vil"in, bu çeşit bir tümevarıma dayanarak lafzın anlamını Kur'an nassından çıkarmak anlamına geldiğini belirlediği gibi, kesin olarak ispat etmek istediği şeyi çıkarsamak için oluşturacağı burhânî kıyasın iki öncülünden birisini tespitte de aynı yönteme dayanmaktadır. Şâtıbî, İbn Hazm'a ait olan bu çeşit tümevarımın İbn Rüşd tarafından

[72] Şâtıbî, *A.g.e.*, III, 43 vd.

geliştirilmiş tarzına, yeni bir işlev yükler. Bunun esası da, "**şeriatın küllî esaslarını**" veya "**istikraî/tümevarımsal küllîleri**" ortaya çıkarmaktır. Her iki kavram da, Şâtıbî'ye aittir.

Artık, geriye **şeriatın maksatlarını** dikkate alma zorunluluğu şeklinde kendini gösteren üçüncü bir metodolojik adım kalmaktadır. Şâtıbî bu düşünceyi, bunu akide alanında kullanmış olan İbn Rüşd'ten almış ve usul alanına nakletmiştir. Şâtıbî, usulün, Şâfiî'den itibaren usul âlimlerinin yaptığı gibi, dinî nasların lâfızlarının içtihat konusu yapılmasına değil, şeriatın maksatlarına dayandırılmasının zorunluluğunu dile getirmiştir. Böylece Şâtıbî, Şâfiî ve kendisinden sonra gelen bütün usul âlimlerinin metotlarından gerçek bir epistemolojik kopuşu ortaya koymaktadır. Şâtıbî, bu kopuşun farkındaydı. Nitekim, fıkıh usulünün yeniden "yapılandırılması" için çalıştığını açıklamakta tereddüt etmez.[73] Amaç, fıkhı zanna değil de burhâna, yani kesinliğe dayanan bir ilim elde edebilecek şekilde yeniden yapılandırmaktır. Bu amacı, eserine başladığı metodoloji hakkındaki on üç mukaddimesinin ilkinde açıklamaktadır. Bu mukaddimelerde, okuduğumuz ilk şey şudur: "Birinci mukaddime, dinde fıkıh usulünun katî olduğu, zannî olmadığı (:sonuç) hakkındadır. Buna delil de, usul-i fıkhın şeriatın küllî ilkelerine bağlı olmasıdır (birinci öncül). Böyle olan yani şeriatın küllî ilkelerine bağlı olan şey ise katîdir (ikinci öncül). Birinci öncülün doğruluğu kesinlik ifade eden tümevarım ile ortaya çıkarılmıştır. İkincinin doğruluğu ise çeşitli açılardan ispat edilebilir. Şöyle ki: Bunlar, ya aklın ilkelerine ya da şer'î deliller üzerinde yapılan küllî tümevarıma bağlıdır. Bunların her ikisi de katîdir. Bunların dışında üçüncü bir ihtimal yoktur. Ancak birinci ve ikinci şıkların birleşimi söz konusu olabilir. O hâlde katî şeylerden oluşan şey de, katidir. İşte bu da, usul-ı fıkıhtır."[74]

Şâtıbî, şeriat ilminden burhânî yani, kesinliğe dayanan bir ilim meydana getirmek istemektedir. Acaba, ilmi nasıl tanımlıyor? Bunun öncesinde, acaba buradaki katiliğin (kesinlik) anlamı nedir?

Kat'îlik, kesinlik demektir ve zannın zıddıdır. Naklî konulardaki kesinlik, aklî konulardaki yakîne eşittir. Aralarındaki fark, birincide bilginin kaynağı nakil iken, ikincide, akıl, duyu ve bu ikisinin bileşimi olmasıdır. Eğer nas, te'vile ihtimal bırakmayacak derecede açık ise bu nas, delâleti kesin olan nastır. Meselâ "Allah, her şeyi bilendir" âyetinde olduğu gibi. Bu âyet, te'vil imkânı olmayan, delâleti açık bir lafızdır. Bunun gibi, namaz, oruç, zekat, hac gibi İslâm'ın rükünlerini tespit eden, iyiliği emretmenin, kötülükten sakındırmanın gerekliliği,

[73] *A.g.e.*, I, 99
[74] *A.g.e.*, I, 29-30

adil ve insaflı olmanın vacip oluşunu belirten âyetler de ifade ettikleri anlamı kesin olarak ortaya koyan âyetlerdir. Fakat, âyet böyle olmayıp te'vile imkân verirse, o zaman delâleti zannîdir. Öte yandan, meselâ hadis mütevatir olursa senedi katî olur; mütevatir olmazsa senedi zannî olur. Usulcüler, İmam Şâfiî'den itibaren istinbata (anlamın dinî nastan çıkartılması) ve kıyasa (hakkında nas olmayan şeyi nas olana kıyas etmek) dayandıkları için, şeriat bütünüyle zanna dayalı olmuştur. Çünkü istinbat, öncelikle anlamla ilgili bir içtihat, yani te'vildir, bu yüzden de zanna dayanır. (Fakihin kastedilen anlamın şu veya bu olduğu yönündeki zannına dayanır.) Fıkhî kıyas en sağlam olduğu durumda bile, fakihin hükmün gayesi olduğu zannına vardığı bir illete dayanmaktadır. Nitekim bu, bizzat fakihlerce itiraf edilmektedir. İfade ettiğimiz gibi, Şâtıbî'nin amaçladığı şey, şeriatın bütününü kesinlik üzerine bina etmektir. Bu da ancak, usulün yapısının, burhânî bir ilime dönüşmesini mümkün kılacak şekilde yenilenmesi ile gerçekleşebilir. Şâtıbî bunu nasıl gerçekleştirmiştir.?

Şâtıbî, burhânî bilginin şartlarını üçle sınırlamaktadır ve bunların hepsinin de, şeriatta/fıkıhta bulunduğu görüşündedir. Bu şartlar şunlardır: "1- **Genellik ve süreklilik**" Şeriat hükümleri, bu iki özelliğe de sahiptir. Bu şart, "mükelleflerin fiillerinde mutlak anlamda caridir. Farz kılınan hiçbir amel veya mükelleflerce yapılması istenen hiçbir eylem ya da kaçınma yoktur ki, şeriat o amel üzerinde fert fert ya da genel olarak hakim bulunmasın." İşte bu, genelliğin anlamıdır. Diğer yandan, "şeriatın hükümleri herhangi bir zamanla, mekanla veya durumla sınırlı değildir. Şayet burada bir takım istisnalar varsa, bunlar şeriatın kendi verdiği ruhsatlarıdır." 2- **Sürekli sabit kalmak.** Şeriat, değişmeksizin sabittir. Kemâle ulaştığı andan itibaren şeriatta neshin veya herhangi bir hükmünün ortadan kalkmasının imkânı yoktur. "Aksine, şeriatın sebep diye tespit ettiği şey, sebep olarak kalır; şart dediği şarttır; vacip kıldığı şey sürekli olarak vaciptir; mendup kıldığı şey ebedî olarak menduptur. Bütün hükümler, bu şekildedir. Hiçbirisi, yok olmaz veya değişmez." 3- **Burhânî bilgi hakim konumdadır, başka bir şeye tâbi ve boyun eğmiş değildir.** Bu ilkenin fıkıh ilminde anlamı, "ilmin kendisine lâyık karşılığın gerçekleşeceği bir ameli gerektirmesidir. Bunun için şeriat ilimleri bir amel gerektirir veya bir amele götürür. Bunun ötesinde, bir şey yoktur. Herhangi bir amelde, şeriata hakim olabilecek bir özelliğin bulunması mümkün değildir." **Şu hâlde şeriatta, burhânî ilmin şartları mevcuttur. Bu yüzden, bu ilim kesinlik ifade etmektedir. Çünkü şeriat, "aklî değil de, vaz'î bir ilim olmasına rağmen bazen vaz'î ilimler kesinlik ifade etmede aklî bilgiler konumuna yükselirler. Şeriat ilmi de vaz'î (yani hazır veri şeklinde: naklî) olmasına rağmen bu kesin bilgilerdendir. Çünkü şeriat ilmi, dağınık unsurlarını sisteme kavuşturan kuşatıcı bir tümevarımdan elde edilmektedir. Böylece, küllîler hakkında, akılda sürekli, genel, yok olmayan ve değişmeyen, tâbi olan değil hakim olan bir yekun oluşmaktadır. Bunlar da, aklî kül-**

lîlere ait özellikleridir. Aklî küllîler de varlıktan çıkartılmıştır. Varlık ise vaz'îdir, aklî değildir. Yani varlık, aklın bir ürünü değildir. Aklın küllîleri bu yönüyle şeriatın küllîleriyle eşit olmuş olur."[75]

Şeriatın namaz, oruç, hac vb. gibi ibadetler veya evlenme ve alış veriş gibi hukukî ilişkiler alanındaki cüz'i hükümlerden ibaret olduğunu bildiğimiz hâlde, nasıl olur da şeriatta **"küllî"**den bahsedebiliriz?

Şâtıbî, **küllî ile cüz'î arasındaki diyalektik ilişkinin derin bir kavranışından** hareket ederek bu soruya şöyle cevap verir: **"Küllî bilginin elde edilmesi, cüz'îlerin sağlamasının yapılması ve tümevarımı ile olur. Küllînin küllî olduğu, cüz'îleri bilmeden önce bizim için malum değildir. Akliyyatta/aklın ilkelerinde ortaya konduğu üzere dış dünyada küllî mevcut olmayıp, ancak cüz'îlerin içinde gizlidir. ve akledilebilirlerde ortaya çıkmaktadır. Cüz'î de, küllî ilkeyi içinde taşıdığından dolayı vaz' edilmiştir ve cüz'îyi ayakta tutan unsur küllîdir."**[76] Aklî meselelerde küllîleri cüz'îlerin bütününden veya genelinden çıkarttığımız hâlde, aynı şeyi niçin naklî meselelerde yapmayalım? Bu durumda "aklî küllîlere" parelel ve aynı özellikte "naklî küllîler" elde etmiş oluruz... Evet, aklî küllîleri, aklın ilkeleri tesis etmiştir, çünkü bunlar aynı zamanda kavramlardır. (Burhân kısmının girişine bakınız.) Bu doğrudur, fakat şeriatın küllî ilkelerini tesis eden başka bir temel daha olduğu doğrudur. Bu da, **"Şariin kastıdır."** Şari, ibadet ve muameleler gibi insanlara emrettiği şeylerde belli amaçları olmadan onları mükellef tutmamıştır. **Şu hâlde şeriatın hükümlerinden her cüz'î hüküm, beraberinde bir küllî anlamı, yani Şariin bu hükümdeki maksadını taşımaktadır.** Fahruddin er-Râzî ve başka Eş'arî kelâmcılarının iddia ettiği, "Allah'ın hükümleri kesin olarak illetli değildir" iddiası geçerli değildir. Bu, kelâmdaki hilâfiyatla ilgili bir meselesidir. "İtimat edilecek şey, Râzî'nin ve başkalarının itiraz edemeyeceği bir tümevarım ile şeriatı incelediğimizde, onun hükümlerinin kulların maslahatları için konulduğunun ortaya çıkmasıdır."[77] Buna, Kur'an ve Sünnette hükmün illetini göstermek için kullanılan lafızlarla ya da bağlamından hareketle tespit edilen pek çok hüküm bulunduğunu ilave etmemiz gerekir. "Tümevarım, buna delâlet ettiğine ve böyle hükümler de ilim ifade ettiğine göre, şeriatın bütün detaylarında durumun böyle olduğunu kesin olarak ortaya koyabiliriz."[78] Dolayısıyla, **Şeriatın cüz'îlerinin hepsini, küllîler, yani küllî gayeler düzenlemektedir.**

---

[75] *A.g.e.*, 77-78

[76] *A.g.e.*, III, 9

[77] *A.g.e.*, II, 6

[78] *A.g.e.*, II, 7

Bu maksatları tümevarım ile incelediğimizde, bunların iki büyük kısımda toplandıklarını görürüz. Bunlardan birisi, Şariin kastına yönelik iken, diğeri mükellefin kastına yöneliktir.

Şâtıbî, şeriatın tümevarım metoduyla incelenmesinden, birinci kısmı teşkil eden şariin kastının dört türlü olduğunun ortaya çıktığını belirtir: Şariin şeriatı ilk olarak vazetmesindeki kastı ki bu birinci aşamadadır. Bunu, şeriatın kullara anlatmayı kastı takip eder. Üçüncüsü, şeriatı kulları onun gereği ile mükellef tutmayı ve mükellefin şeriatın hükmü altına girmesini kastı gelir. Bu üç nevi, birinci maksadın tamamlayıcısı ve alt başlıkları mesabesindedir.

1- **Birinci maksat: Bu, Şariin şeriatı ilk olarak vaz' etmesindeki maksadıdır. Bu noktadaki küllî kaide, şeriatın kulların dünya ve ahiret maslahatlarının korunması için vaz' edilmiş olduğudur.** Bu maslahatlar da, üç kısmı aşmaz: Zaruriyyât, haciyyât ve tahsiniyyât.[79] Zaruriyyat, "din ve dünya maslahatlarının gerçekleşmesi için ihtiyaç duyulan şeylerdir. Şöyle ki, bunlardan birisi olmazsa, dünya işleri doğru gitmez, kargaşa çıkar ve hayat imkânsız hâle gelir. Ahirette ise nimet ve kurtuluş elden gider ve açık bir hüsrana sebep olur." "Zarurî şeylerin toplamı beştir. Bunlar da dinin korunması, nefsin korunması, neslin korunması, malın korunması ve aklın korunmasıdır. Bunların, bütün dinlerde gözetildiği söylenmiştir."[80] Haciyyât da, "karşılaşabileceği sıkıntılardan dolayı Ramazan gününde yolcunun orucunu bozmasına müsaade edilmesi gibi, genellikle sıkıntı ve meşakkate sebep olan darlığın ortadan kaldırılması ve genişletilmesi için ihtiyaç duyulan şeylerdir." Tahsiniyyât ise "iyi âdetleri benimsemek ve seçkin akılların çirkin gördüğü kötü hâllerden sakınmaktır. Bu, pislikten temizlenmek ve avret yerlerini örtmek gibi üstün ahlâk ilkelerini kapsar."[81] Bütün bu kısımların tamamlayıcısı hükmünde olan branşları vardır. Öte yandan, bu kısımlar arasındaki ilişkide ve her birisinin tamamlayıcısında aşağıdaki beş şeyin gözetilmesi gerekir. "Birincisi, zarurî olan ilke, haciyyâta ve tamamlayıcı kısma ait ilkelerin aslıdır. İkincisi, zarurî olanın ihlâl edilmesi, diğerlerinin de ihlâlini gerektirir. Üçüncüsü, diğerlerinin ihlâli zarurî olanın bozulması gerektirmez. Dördüncüsü, tahsinî olanın veya hacî olan ilkenin tümüyle ortadan kalkmasıyla,

---

79 Maslahat düşüncesini ileri sürmede Gazzâlî'nin önceliği olduğuna işaret etmek gerekir. Bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Kahire, el-Mektebetü't-ticâriyye, 1937), I, 286 vd. Bunu, istislah hakkındaki görüşünde dile getirir. Fakat Gazzâlî'nin düşüncesinde, maslahat düşüncesinin tuttuğu yer ile şariin kastı arasındaki fark gerçekten de büyüktür. Maksadın Şâtıbî'nin düşüncesinde tuttuğu yere nispetle Gazzâlî'ninki, dipnot hükmündedir. Buna ilave olarak Gazzâlî, bir Şâfiî olarak usul-i fıkhın tarihini yazmakta ve görüşlerini sunmaktadır. Şâtıbî ise usul-i fıkhı temellendirmek istemektedir.

80 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 8-10

81 *A.g.e.*, I, 11-14

zarurî olanın da bir yönüyle ortadan kalkması gerekir. Beşincisi de, haciyyâttan ve tahsıniyyâttan olan şeyin, zarurî olan ilke adına korunması gerekmektedir."[82]

Bu üç şeyin, (zaruriyyât, haciyyât ve tahsiniyyât) şeriatın maksatları ve küllî ilkeleri olduğu nasıl sabit olmuştur? Aklî delille mi, yoksa naklî delille mi? Cevap şudur: "Aklî delil burada etken değildir. Çünkü bu, aklın şer'î hükümlerde hakem olması anlamına gelir ki, bu doğru değildir. Şu hâlde delilin naklî olması gerekir." Fakat nasıl? Acaba bu nas veya icma şeklinde kesin bir naklî delille mi sabit olmuştur? Bunun cevabı, meselenin âlimler arasında tartışmalı bir konu olduğu; buna bağlı olarak da, bunların kesin şer'î delillerle ispat edilmesinin mümkün olmadığıdır. "Bu meseledeki delil, bir başka açıdan sabittir ki, o da meselenin ruhudur."

Nas ve icmaın dışında bir başka delil mi? Acaba bu delil kıyas mıdır? Cevap olumsuzdur. Aksine, "**bunun ispatı, şeriatın tümevarım ile incelenmesi, küllî ve cüz'î tüm deliller ve bunların içerdiği genel ilkeler üzerinde fikir yürütmek ile olur. Bu tümevarım, özel bir delille değil, farklı gayelerle sevk edilen delillerin birbirine eklenen bütününden meydana gelen manevî bir tümevarımdır.** Bunlardan, halk arasında Hatem'in cömertliği ve Ali'nin kahramanlığı vb. şeylerin sabit olması gibi, delillerin bir araya geldiği tek bir ortak olgu ortaya çıkar. Alimler bu kaidelerde (zaruriyyat, hâciyyât ve tahsiniyyât) şariin maksadının tespit edilmesinde, özel bir delile veya özel bir yönteme dayanmamışlardır. Aksine, bu maksatları, fıkhın değişik konularındaki farklı meselelerle ilgili olaylardan, mutlak ve mukayyed hükümlerden, hükümlerdeki genel ifadeler ve zâhir anlamlardan hareketle elde etmişlerdir. Böylece, şer'î delillerin ve hükümlerin, sonuçta bu üç ana esasın korunması noktasında odaklandığını tespit etmişlerdir. Ancak bu tespiti yaparken bu naklî delillerin dışında naklî olan ve olmayan başka bir takım karinelerden de yararlanmışlardır."[83]

Şu hâlde mesele, tümevarım ile elde edilen küllîlerle ilişkilidir. Kulların maslahatlarını korumaya yönelik hükümlerin tümevarım ile incelenmesi, bunların maksatlarının zarurî, hacî ve tahsinî maksatlardan ibaret olduğunu gösterir.

Fakat acaba bütün şer'î hükümler bu maksatları gerçekleştirmiş midir? Bir takım insanların, şer'î hükümle tespit edilen azaba uğradıkları hâlde, tekrar tekrar din ve dünya maslahatlarına aykırı işler yaptıklarını görüyoruz. Eğer yolcunun meşakkatten kurtulması için kendisine Ramazan'da oruç tutmamak ve namazı kısaltmak müsaadesi verilmişse, "bolluk içindeki kralın"in namazı kısaltması veya iftar etmesi için hangi zorlukla karşılaşması gerekecektir? Burada kül-

[82] *A.g.e.*, II, 16-17
[83] *A.g.e.*, II, 51

lînin kapsamına girmeyen bir takım durumlar yok mudur? Şâtıbî şöyle cevap vermektedir: "Bütün bunlar, küllî ilkenin getirdiği meşruiyet ilkesinin esasına zarar vermez. **Çünkü küllî olduktan sonra, bazı cüz'î şeylerin küllînin gerektirdiği sonucu taşımaması, onu küllî olmaktan çıkarmaz. Çünkü şeriatta büyük çoğunluğu teşkil eden şeyler, kesin olan küllî gibi ele alınmıştır. Diğer yandan istisnaî cüz'îlerden, bu küllîye karşı koyabilecek bir küllî hüküm çıkarmak mümkün değildir.**" Şâtıbî şöyle ilave eder: "Bu, tümevarımla elde edilen küllîlerin durumudur. Arapçadaki dilsel küllî ilkeler için de aynı şey geçerlidir. Çünkü her ikisi de aklî değil de vaz'î oldukları için, dildeki küllî kurallar ele aldığımız meseleye çok benzemektedir. Bazı cüz'îlerin küllînin gerektirdiği sonucu taşımaması durumunun bu ilkenin küllîliğine zarar vermesi ise ancak aklın küllî ilkeleri konusunda geçerlidir. Meselâ, "bir şeyin hükmü, akıl açısından benzeri için de sabit olur" dersek bu durumda küllî ilkenin çerçevesine giren herhangi bir cüz'i hükmün ona ters düşmesini yani istisnayı imkânsız kılar. Çünkü istisna olsa, "bir şeyin hükmü benzeri için de sabittir" diye ileri sürülen önerme doğru olmaz. Buna göre, bazı cüz'îler, onların gerektirdiği hükümlerin dışında olsalar da, tümevarımla elde edilen küllîler sahihtir. Ayrıca bazı cüz'îlerin istisna teşkil etmeleri, bazen küllî hükmün gereğinin dışındaki bir şeyden kaynaklanabilir. Bu durumda bu cüz'î işin esasında küllînin kapsamı altında bulunmaz; ya da kapsamı altında olsa bile bu bizim bilgimiz dışında kalır; veyahutta bu cüz'î ile ilgili olarak özel bir hüküm küllî hükümden daha etkili ve münasip hâle gelmiş olabilir." Geçen örnekteki konfor içersinde yolculuk yapan hükümdar da meşakkat ile karşılaşmış olabilir, fakat bunu biz bilemeyebiliriz. Cezalar konusuna gelince, bunlardaki maslahat "sadece caydırıcılık değildir. Bunun dışında gözetilen başka bir maksat daha vardır ki bu da cezaların kefaret olmasıdır. Çünkü had cezaları, her ne kadar kötülükleri ortadan kaldırmak için bir caydırıcı özellik taşısalar da aslında suçu işleyenler için kefarettirler."[84] Özetle, "Cüz'îlerin, küllînin gerektirdiği hükmün dışında olması, özel arızı bir duruma bağlı değilse bu, şeriata göre sahih değildir. Yani burada küllîden söz edemeyiz. Eğer özel arızî bir etkiden ise bu küllî ilkeyi başka bir yönden korumak veya başka bir küllîyi korumak gayesiyle olmuştur. Birinci durumda cüz'înin istisna teşkil etmesi küllîye zarar verir, ikincisinin istisna teşkil etmesi ise zarar vermez."[85]

Uygulamada cüz'îleri küllîleriyle, küllîleri de cüz'îleriyle beraber dikkate almanın zorunluluğu, buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü "küllî hükmünü dikkate almadan cüz'îyi ele alan kimse hatalıdır. Cüz'îyi dikkate almadan küllîyi ele

---

[84] *A.g.e.*, II, 54
[85] *A.g.e.*, II, 64

alan kimse de hatalıdır."[86] O hâlde: "Tümevarım yoluyla küllî bir kaide sabit olup sonra bu küllînin kapsamındaki cüz'î bir mesele hakkında küllî kaideye herhangi bir şekilde muhalif bir nas gelirse bunları beraberce incelemek gerekir. Çünkü Şari, bu cüz'î hakkındaki hükmü, bu küllî kaideleri dikkate alarak tespit etmiştir. Bunun küllîliği de, zorunlu olarak, şeriatın maksatları bilindikten sonra bilinebilir."[87]

2- Buraya kadar yapılan açıklamalar birinci türe yani şariin şeriatı başlangıçta vaz' etmedeki amacına yönelik maksatlarla ilgiliydi. **İkinci maksat ise şeriatın muhatabın anlaması için vazolunmasındaki maksattır. Bu durumdaki küllî kaide, şariin insanlar için bir şeriat vaz' ettiği zaman, bunu onların anlayacağı şekilde bildirmesidir.** İslâm şeriatı, Arapça nazil olmuştur. Şariin şeriatını onların lisanıyla bildirmesindeki maksadı, bu dildeki anlayışları ve ümmîlikleri çerçevesinde, şeriatı onlar için anlaşılır kılmaktır. Şu hâlde Kur'an'ın anlaşılmasında bu iki yönün dikkate alınması şarttır: Arapların yorumlama tarzları ve onların ümmîlikleri. İşte böylece, lafzın anlamını Arapçada bilinen ve kullanılan anlamın dışına çıkarmak caiz olmadığı gibi, Arapların ümmî bir kavim oluşlarına münasip olmayacak bir anlamla yorumlamak da caiz değildir. Açıktır ki, burada Şâtıbî'nin yeni olarak ortaya koyduğu şey, Kur'an'ın ilk muhatapları olan Arapların ümmî oluşları ve Kur'an'ın kendilerine bu özellikleriyle hitap ettiğinin dikkate alınması mecburiyetini vurgulamasıdır. Nitekim Şâtıbî şöyle der "Bu mübarek şeriat ümmîdir; çünkü ilk muhatapları olan Araplar ümmî idiler." Bu durum, şu âyet-i kerime tarafından da vurgulanmaktadır: *"Ümmî kimseler arasından peygamber gönderen O'dur."* (Cuma: 2) Hz. Peygamber'in, "Biz ümmî bir toplumuz, hesap etmesini ve yazı yazmasını bilmeyiz; ay şu kadar, şu kadar ve şu kadardır," buyurması da bunu teyit eder. (Hz. Peygamber, iki elinin parmaklarıyla ayın otuz gün olduğunu işaret etmekteydi.) Hadisteki ümmîlik, hesap ilmini ve yazıyı bilmemek olarak yorumlanmıştır."[88] O hâlde, "Ümmî Peygamber'in özel olarak Araplara, genel olarak da bütün insanlığa getirdiği şeriat, ya kendilerinin sahip oldukları ümmîlikle ilişkili olacaktır veya olmayacaktır. Eğer böyle olursa, bu, şeriatın ümmîliğinin anlamıdır, yani ümmî insanlara aittir. Şayet böyle olmazsa, o zaman da şeriatın o insanların bilmediği bir şekilde nazil olması gerekirdi. Bu ise işin hakikatine aykırı bir durumdur. Şeriatın onların aşina oldukları bir özellikte olması gerekir. Araplar, Allah'ın kendilerini tavsif ettiği ümmîlik vasıflarıyla bilinmişlerdir. Şu hâlde şeriatın da ümmî olması gerekir." Diğer yandan, "şayet şeriat onların aşina oldukları tarzda olmasaydı, onlar

---

[86] *A.g.e.*, III, 8

[87] *A.g.e.*, III, 9-10

[88] *A.g.e.*, II, 69-70

için Kur'an bir mucize olmazdı ve onlar şöyle diyebilirdi: 'Bu, bizim bilmediğimiz bir şeydir. Çünkü bu şekildeki bir kelâma aşina değiliz. Zira biz kendi dilimizi ve kelâmımızı anlayabiliyoruz, fakat bu bizim için anlaşılır değil.' Böyle Böylece, Kur'an onlara hitap ediyor olmazdı ve hükümleri onlar açısından geçersiz olurdu."[89]

Durum böyle olunca, **Kur'an'dan ve Hadisten Arapların aşina olmadıkları bilgi ve anlamları çıkarmaya yeltenmememiz gerekmektedir.** Arapların, astroloji ve bununla ilgili karada ve denizde yol bulmak için yıldızlardan yararlanmayı, yıldızların türlerini, yağmurun yağma vakitlerini ve bulutların hareketlerini (bildikleri); tarih ve geçmiş ümmetlerin haberlerinin bilgisi gibi, çeşitli ilimlere sahip oldukları bilinmektedir. Kur'an, bu gibi ilimleri, pek çok âyette zikretmiştir. "Şeriat bunlardan geçerli olanları tashih etmiş ve ilavelerde bulunmuştur." Ayrıca, Araplar tarafından bilinen başka bazı ilimler de vardır. Bunlar, kısmen veya bütünüyle batıl ve boş ilimlerdir. "Uğursuzluk, zecir, kehanet, talih okları, taş ve kuşlarla tahmin gibi. Şeriat, bunlardan batıl olanları ortadan kaldırmış ve yasaklamıştır." Araplar, tıp ilminden de haberdardı. "Ancak onların tıp bilgisi Yunan vb. önceki milletlerdeki geleneklerden farklı ve bu kadim kültürlerdeki tabiat bilimlerine dayanmayan, aksine ümmî bir toplumun kendi tecrübeleriyle ortaya koydukları bir ilim idi. Şeriatta da, bu anlamdaki bir tıptan bahsedilmiştir." Arapların ilimlerinden birisi de, "belagat ilmiyle ilgili sanatlar ve fesahat üslûplarıyla ilgilenmektir." İşte Kur'an, bu alanda onları aciz bırakan bir tarzda gelmiştir.

Şâtıbî'nin Arapların ve İslâm şeriatinin ümmî oluşunu vurgulayarak ulaşmak istediği sonuç şudur: Şeriatın anlaşılmasında ve Kur'an'ın yorumlanmasında bu ümmîlik çerçevesiyle sınırlı kalmak gerekir. Diğer taraftan da Arap dilinin ifade üslûplarında onların kullandığı şekil esas alınmalıdır. O hâlde Kur'an'da Arapların ümmîliklerinin seviyesinin üstünde bir takım ilim ve bilgilerin araştırmamız düşünülemez ve caiz görülemez. Şâtıbî, "çoğu kimsenin Kur'an'a dayanma iddiasında haddi aştıkları ve neticede tabiat ilimleri, mantık, matematik ilimleri, harflerin esrarı bilgisi gibi eski veya sonraki âlimlere izafe edilen veya incelenen buna benzer ilimlerden her birisini Kur'an'a nispet etmiş olmalarını" yadırgamaktadır. Bu durumu yadırgar, çünkü biz "şayet bu ilimleri Arapların ümmîlikleri bakımından ele alırsak bunun doğru olmadığını görürüz." Şu hâlde, "bu ümmîliğin gerektirmediği bir ilmi Kur'an'a izafe etmemiz uygun olmadığı gibi, bu ümmiliğin gerektirdiğini de dışlamamız doğru değildir." Kur'an'ın anlaşılmasında, özellikle Araplara nispet edilen her ilimden yararlanmakla yetinmek gere-

89 *A.g.e.*, II, 70-71

kir. Kur'an'daki fıkhî hükümlerin bilgisi de, bu yolla elde edilir. Fıkhî hükümleri başka bir araç ve yöntem kullanarak araştıran kişi bu yüzden doğruyu bulamaz."[90] Şüphesiz burada Şâtıbî, sadece Batinîlerin te'vil yöntemine değil, aynı zamanda geçen bölümde işaret ettiğimiz Fahreddin er-Râzî gibi, ansiklopedist müfessirlerin yöntemine de gönderme yapmaktadır.[91]

3- Maksatlardan üçüncü türü ise Allah'ın şeriatı kulların gereğiyle mükellef tutulmaları için vazetmesidir. Bu husustaki küllî kaide, "mükellefin takati üstünde olan bir şeyin yükümlülük konusu yapılmasının her ne kadar aklen mümkün olsa da, şer'an caiz olmadığı" şeklindedir.[92] Buna göre, "ister yemek ve içmeğe karşı duyulan dürtüsel arzu gibi görünen nitelikler, ister hastalık ve sağlık gibi yapılar, isterse de öfke, cesaret ve korku gibi psikolojik hâller olsun insanın tabiatını teşkil eden vasıfların hiçbirisi hakkında yükümlülük söz konusu olamaz. Kibir, haset, dünya ve makam sevgisi ve bunlardan kaynaklanan dilin afetleri kapsamındaki vasıflar gibi gizli özelliklerin tümü veya çoğu hakkında da yükümlülük söz konusu değildir." Aynı zamanda "ilim, tefekkür, düşünme, iman, sevgi, korku, ümit gibi, amelin neticesi olan iyi vasıflar hakkında da yükümlülük söz konusu değildir." Gazzâlî'nin, *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eserine konu yaptığı bütün bu vasıflar hakkında, **ne yasaklama ve ne de talep anlamında bir yükümlülük yoktur.** Çünkü "kalbî vasıfların, kul tarafından, var kılınmasına veya ortadan kaldırılmasına imkân yoktur. Zâhirde bunlar hakkında olduğu zannedilen yükümlülük gelmiş olsa bile, bu vasıfların öncesinde veya beraberinde olan veya arda kalan başka bir şeye yorulur."[93]

4-Şariin kastına yönelik dördüncü ve son maksat ise Şariin mükellefin şeriat hükümlerinden yükümlü tutulmasındaki maksadıdır. Bu durumdaki genel kaide, "Şeriatın vaz' edilmesindeki maksat insanın, arzularının güdümünden çıkartılarak, zorunlu olarak olduğu gibi, kendi irade ve isteğiyle de Allah'ın kulu olmasını temin etmektir."[94] Buna göre, "hiç kimse, şeriatın sadece kulların amaç ve arzularının gereği olarak vaz' edildiğini iddia edemez. Şeriatın hükümleri beşten ibarettir"[95] -ki bunlar da vacip, haram, mubah, mendup ve mekruhtur. Bu zaviyeden Şariin maksadına baktığımız zaman, bunların iki çeşit olduğunu görürüz: Aslî maksatlar ve bunlara bağlı/tâbi maksatlar. Birincisi, "kendisinde mükellefin bir payının bulunmadığı maksatlardır. Bunlar, bütün dinlerde dikkate

90 *A.g.e.*, II, 71-72 vd.
91 Şâtıbî'nin burada söylediği şey, bütün modern buluşları Kur'an'da "keşf eden" bazı çağdaş eserlere de uygulanabilir.
92 *A.g.e.*, II, 107
93 *A.g.e.*, II, 109-111
94 *A.g.e.*, II, 168
95 *A.g.e.*, II, 170

alınan zaruriyattır. Zarurî olmaları itibarıyla, bunlarda mükellefin hiçbir müdahalesinin olmadığını söyledik; çünkü bunlar, mutlak ve genel anlamdaki maslahatları korumaktadırlar. Herhangi bir hâle veya forma veya zamana ait değildirler."[96] Tâbi maksatlar ise "mükellefin tarafının gözetildiği maksatlardır. Bunlar sayesinde, arzularına ulaşmak, mubahlardan yararlanmak ve zararlı şeylerden kaçınmak, gibi insan tabiatının gerektirdiği şeyler gerçekleşir."[97]

Buraya kadar ele aldıklarımız, **Şariin kastına bağlı olan maksatlardır. Mükellefin kastına bağlı** maksatlar ise "amellerin niyetlere göre olması ve ibadet ve hukukî ilişkiler gibi insan fiillerinde maksatların muteber olması"[98] ve mükellefin fiilini, şeriatın gerektirdiği maksat -şeriat, "mutlak ve genel anlamda kulların maslahatları için konulmuştur"[99]- çerçevesinde işlemesi gibi hususlardır.

Buradaki amacımız, Şâtıbî'nin, kendi ifadesiyle "usul-i fıkhın yeniden yapılandırılması" projesinin çeşitli yönlerini geniş bir şekilde sunmak değildir. Zaten bunun için bir bend, hatta bir bölüm bile yeterli değildir. Burada bütün istediğimiz, bu projeyi farklı kılan metodolojik yönü belirtmekten ibarettir. Okuyucunun da kendiliğinden fark etmiş olduğu gibi bu bağlamda biz, Şâtıbî'nin düşünce sistemini ve metodunu kuran **üç öğeyi** ortaya koymak gibi bir yol takip ettik. Bunlar, değil kurucu öğe olarak, hiç bir tarzda beyânî bilgi alanında var olmamışlardır. Bu üç unsur, **maksatlar (mekâsıd) kavramı, küllî kavramı ve sentezci yöntemdir.**

İmam Şâfiî'den Gazzâlî'ye kadar usul yöntemi, Şâtıbî'nin ifadesiyle, neredeyse bütünüyle "şeriatın maksatlarından" yüz çevirerek, "anlamları lafızlardan elde etmek"ten ibaretti. Küllî kavramı, beyânî bilgi alanında bütünüyle meçhuldü. Bunun bilinmemesi, kelâm alanında "hâller" problemine sebep olmuştur. Yeri geldiğinde ortaya koyduğumuz gibi bu problem, beyânî bilgi sistemini büyük bir krize sokmuştu. Fıkıh usulünde küllî kavramının ortaya çıkması ise mümkün değildi. Çünkü, fıkıh usulünü tesis eden şey, kıyastı. Kıyas ise sebr ve taksim ile hükmü meşru kılacak şeyi arayarak, bir tikelin hükmünü bir başka tikele vermekten ibarettir. Yani, kıyas edilen şey ile, kıyas olunanın her birisini, taşıdıkları özelliklerinden ibaret olan "cüzlerine" ayırmak ve bu sıfatlarda hükmü meşru kılan "anlam", "emare" veya "illet" -bu kavramların hepsi de, bir anlamda aynıdır- olabilecek öğeyi aramaktan ibarettir. Esasını, tümevarım vasıtasıyla cüz'îden, kendisini düzenleyen küllîye geçmenin teşkil ettiği sentezci yöntem ise gerçekten de tam bir bilimsel yöntemdir. Bu, bilimsel düşüncenin, içinde

---

96 *A.g.e.*, II, 176
97 *A.g.e.*, II, 178
98 *A.g.e.*, II, 325
99 *A.g.e.*, II, 331

fıkhî kıyasın da bulunduğu çeşitli türleri ile analoji aşamasını aşacağı bir seviyedir. Şâtıbî'nin, tümevarımsal terkibî yöntemdeki zayıf noktaya dikkat çekmiş olması, bu yöntem hakkında takdir ve hayranlık duygularının birlikte oluşmasına sebep olur. Bu yüzden Şâtıbî, küllî ile kapsamındaki cüz'îleri arasındaki diyalektik ilişkinin gözetilmesinin zorunluluğunu vurgulamıştır. Bu da, kendisini meydana getiren cüz'îler hakkında hüküm verirken küllînin dikkate alınması ve onları düzenleyen küllîler elde edilirken, daha önceden de açıkladığımız gibi cüz'îlerin dikkate alınmasıdır.

Şâtıbî, Arap-Beyân usul düşüncesinde şaşırtıcı bir epistemolojik model/atılım getirmiştir. İbn Rüşd ve İbn Hazm'ın beyânın burhân üzerine tesis edilmesi projelerini bilfiil gerçekleştirmesi itibarıyla de bu, gerçekten değerli bir modeldir. Bu model, dairenin merkezinden, yani şeriat ilminden hareket etmektedir. Fakat Şâtıbî'nin şeriat alanında müjdelediği bu model, İbn Rüşd'ün felsefe alanında müjdelediği model gibi takipçisiz ve kısa ömürlü kalmıştır. İbn Haldûn'un, Arap İslâm kültüründeki, gerek aklî ve gerekse naklî ilimler şeceresinin dışında sayılan üçüncü bir alanda ortaya koyduğu model de bütünüyle böyle olmuştur. Bu alan, fıkıh değil, "tarih ilmi" alanıdır. O hâlde, İbn Haldûn'un kendi açısından "tarih alanındaki" beyânı, burhân üzerine nasıl tesis etmeğe çalıştığına bakalım.

–4–

Şâtıbî'nin vefat ettiği h. 790 senesinde, İbn Haldûn *Mukaddime*'sini bitireli henüz on bir sene olmuştu. (h. 779) İbn Haldûn'un Şâtıbî'nin *Muvâfakât*'ını tanımış olması ihtimal dışı değildir. Bütün deliller, bunlardan birisinin, diğerinden etkilenmediğini, fakat her ikisi de bireysel olarak kendi alanlarında İbn Rüşd ve İbn Hazm'ın projesini gerçekleştirmek için çalıştıklarını göstermektedir. Şâtıbî kuşku yok ki, burhân üzerine kurulu bir şeriat ilmi oluşturmak istiyordu. İbn Haldûn'un arzusu ise muhtemelen daha büyük idi. Çünkü o, tarih ilminden bir ilim yaratmak istiyordu. Bu da, şeriat ilmi gibi burhân üzerine kurularak gerçekleşebilirdi. Fakat bu farkla beraber, şeriatın burhân üzerine tesis edilmesi, Şâtıbî'nin esasa müteallik bir adım atmasını gerektirdi Bu adım, olgunlaşmış ve bilinen bir durumdaki burhânî yöntemin (Mantık), "şeriatın kaynaklarının tesisini mümkün" kılacak şekilde işlevselleştirilmesidir. Bu, Şâtıbî'nin çalışmasındaki yaratıcı ve özgün yöndür. **Tarihin burhân üzerine tesis edilmesi** ise İbn Haldûn'dan iki adım atmasını istemiştir. Birincisi, tarih alanına uygun bir burhânî yöntem ortaya koymak; yani, Tarih alanına ait yeni bir mantık geliştirmeliydi. Sonra da bu mantığı, tarihi bilim-dışılıktan, ilim alanına getirecek şekilde tatbik etmesi gerekmekteydi. İbn Haldûn, birinci adımı gerçekleştirmek için çalıştı; ikinci adımda ise başarısız kalmıştır. İbn Haldûn, "tarihçilerin nak-

lettikleri olaylarda sahih ile yanlışı ayırt eden bir miyar olarak kullanacakları"[100] yeni bir ilmi, -en azından kendisine göre- ortaya çıkarmayı başardı. Fakat bu ilmi, hacimli büyük tarih kitabında tatbikte başarısız kalmıştır. ("Mi'yaru'l-ilm"= Mantık ile karşılaştır) Buna rağmen, Kuzey Afrika tarihiyle alakalı olan bu eser, sadece kendisinin tescil ettiği tarihî olaylar açısından büyük önemini korumaya devam etmektedir.[101]

Her ne olursa olsun, biz burada iki insan arasında bir karşılaştırma yapmak durumunda değiliz. Yapmak istediğimiz şey, ikisinin de, özünü beyânın burhân üzerine tesis edilmesinin teşkil ettiği aynı düşünce projesine dayandıklarını vurgulamaktır. İbn Hazm, bu projeyi ileri sürmekle, Arap-İslâm kültür tarihinde yeni bir dönemi tescil etmiştir. Bu yeni dönem, semerelerini önce İbn Rüşd, sonra da Şâtıbî ve İbn Haldûn ile vermiştir. İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şâtıbî'nin bu projeyi gerçekleştirmek için yaptıkları çalışmaların niteliğini açıklamada sözü bir ölçüde uzatmış olsak da, İbn Haldûn'un projesi hakkında sözü daha fazla uzatmaya gerek yoktur. Nitekim, bu proje bilinmektedir. Bizim de, bu projeyi tanıtmada katkılarımız olmuştur.[102] Bunun için, burada İbn Haldûn'un projesinin epistemolojik temelini hatırlatmakla yetineceğiz.

Gerçekten de **tarih ilmindeki yeri, İmam Şâfiî'nin fıkıh usulündeki yeri gibi olan Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin** tespit ettiği (ö. 310 h.) metot ile, İbn Haldûn'un metodunu hızlı bir şekilde mukayese etmek, İbn Haldûn'un projesine, İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şâtıbî'yle aynı amaçlar ve motiflerle başladığını göstermeye kafidir. Bilindiği gibi, İbn Haldûn'un projesi, fıkhî veya kelâmî beyânı değil, ihbarî, yani tarih beyânını burhân üzerine tesis etmekten ibarettir. Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* isimli eserinin mukaddimesinde metot ve yöntemini açıklama sadedinde şöyle demektedir: "Bu eserimizi inceleyen kimse bilsin ki, bu eserde zikrettiğim her şeyde itimadım, nitelediğim, bu eserde zikrettiğim, rivayet ettiğim haberlere ve benim haberleri isnat ettiğim ravileredir. Çünkü muhaddislerin verdiği bilgilere ve geçmiş insanların haklarındaki haberlere, bunlara şahit olmayan ve bu insanların zamanına yetişemeyen kimselerin ulaşması mümkün değildir. Bunların haberlerine, akılla bir çıkarsama veya nefislerin düşünce ile istinbatları olmadan, ancak ravilerin haber vermesiyle ulaşılabilir. Bu kitabımda okuyucunun yadırgayacağı veya işitenin sıhhati hakkında bir ihtimal bulamadığı veya gerçekle ilişkisini görmediği için tenkit edeceği,

---

[100] İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Nşr. Alî A. Vâfî, (Kahire, Lecnetü'l-beyâni'l-Arabî, 1965), I, 413

[101] Bu konu hakkında bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Asabiyye ve'd-devle: Meâlimu nazariyyeti'l-Haldûniyye fi't-târîhi'l-İslâmî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1982), bl. 8, bend 2

[102] Bkz. *A.g.e.* Yine bkz. Câbirî, "İbîstîmûlûcyâ el-ma'kûl ve'l-lâma'kûl" ve "Mâ tebkâ mine'l-Haldûniyye", *Nahnu ve't-türâs*

geçmiş insanların olayları hakkında zikrettiğimiz her şeyin, bizim tarafımızdan gelmediği, bunların bir takım raviler vasıtasıyla bize ulaştığı, bizim ise sadece bize iletileni naklettiğimiz bilinmelidir."

Şu hâlde Taberî, açık bir ifadeyle, "aklî delillerle idrak olunan şeylerin" Tarih'te yeri olmadığını, bu ilimde itimat edilecek şeylerin, "ravilerin haber vermesi ve nakilcilerin naklî"nden ibaret olduğunu ilan etmektedir. Tarihçi, aklın kabul etmediği şeyleri nakletmekten dolayı mesul değildir. Çünkü bu noktadaki sorumluluk, ifade edildiği gibi, raviye aittir. Şunu da ilave etmemiz mümkündür: Tarihçinin rolü, hadis toplayıcısının rolü gibi, mümkün olursa senedin zabtı ve hadisçilerin cerh ve tadil yöntemlerine başvurarak, ravinin doğruluğunu tespit ile sınırlıdır. Bu noktada da dayanağı, akıl değil, yine başka insanların şahitliği, yani nakildir. Şu hâlde, ister olayları derlemek, ister ravileri değerlendirme alanında olsun "tarihî" beyân, bütünüyle nakle dayanmaktadır. Fıkıh, Nahiv ve Belagat tahlilinde olduğu gibi, burada da aklî çabanın bir yeri yoktur. Tarih ilmi, istidlâl yöntemini kullanan Beyânî ilimler içerisine girememiştir ve bunun için de, bir metot olarak bu eğitimimizde bir yeri olmamıştır. Tarihçilerin işe başladığı bakış açısı, bütün beyânî mütefekkirlerin çerçevesini belirleyen, kelâmcıların şekillendirdiği tarzıyla "entelektüel" beyânî bakış açısıdır ki, yeri geldiğinde buna işaret etmiştik.

Bu, tarih ilminin İbn Haldûn'dan önce yöntem ve bakış açısı olarak Arap-İslâm kültüründeki durumudur. İbn Haldûn'la beraber bu durum bütünüyle değişmiştir. *Mukaddime*'nin yazarı, bu "fen"ni yani, tarih ilmini, "haklarındaki rivayetlerin arttığı ve darb-ı mesellerin verildiği, günlerin, ülkelerin ve önceki nesillerin haberlerinin" serd edilmesinden, **bilimsel bir çabaya** çıkarmak istiyordu. Bu ilmin esası da, "düşünce, tahkik, olayları ve ilkeleri sebeplendirmek, titizlik, vak'aların keyfiyetini ve derin sebeplerini bilmek"ten ibaretti. Bu sebeple, tarih ilminin konusunu ve pozisyonunu, "düşüncede köklü, hikmet ilimleri zümresinde sayılmak için de derin, kıymetli ve üretken bir ilim"[103] olarak tanımlamaktadır. Bu epistemolojik modelin bu alanda, yani tarih yazımı alanında gerçekleşebilmesi için, "haberlerin tahlili" gerekmektedir. Bu da, haberlerin **"Medeniyet (umran) tabiatlarına"** sunulmasıyla gerçekleşebilir. Buna uygun olanlar kabul edilir, uymayanlar ise reddedilir. Bu yöntem, "haberlerin tahlili ve doğru olanın, yanlıştan ayırt edilmesinde en iyi ve güvenilir yöntemdir. Bu, ravilerin değerlendirilmesinden daha öncedir. Bir haberin bizzat mümkün olup olmadığını bilmeden, ravinin tadiline müracaat edilmez. Fakat haber imkânsız bir şey ise o zaman da tadil ve cerhe bakmanın faydası yoktur. Düşünürler, laf-

[103] İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 351

zın delâlet ettiği şeyin imkânsız olmasını ve aklın kabul etmeyeceği şekilde yorumlanmasını haberin zayıflığından kabul etmişlerdir."

İbn Haldûn, cerh ve tadilin yeterli olduğu şer'î rivayetler (hadis) ile, bu yöntemin yeterli olmadığı tarihî olaylar arasındaki farkı açıklamak sadedinde şunları ilave etmektedir: "Tadil ve cerh, şer'î rivayetlerin sıhhatini tespitte muteberdir. Çünkü bunların büyük kısmı, inşaî tekliflerdir (Emirler ve yasaklar). Doğrulukları hakkında bir zan olsa bile, Şari bunların yapılmasını emretmiştir. Zannın sıhhatinin yolu, ravilerin adaletine ve hafızasına güvenmektir. Vak'aları anlatan haberlerin de, doğruluk ve sıhhatine dair bir ölçü bulunmalıdır. Bunun için de, gerçekleşme imkânına bakmak gerekir. Bu bakış, ravinin güvenilir bulunmasından daha önemli ve önceliklidir. Çünkü inşanın ürünü, sadece ondan alınmaktadır. Haberin ürünü ise bu güvenilirlik ve bunun dışında, mutabakatla bilinir." Netice böyle olunca, "Haberlerde olayın gerçekleşip gerçekleşmediğine dair gerçeği batıldan ayıracak kaide, medeniyetten ibaret olan beşerî cemiyete bakmamızdır. Bizzat ve tabiatı gereği bu medeniyete ait olan şeyler ile, alışık olmadıkları arizî şeyleri ve arız olması mümkün olmayan şeyleri birbirinden ayırt etmemiz gerekir. Bunu yaptığımız takdirde, kuşkuya mahal vermeyen **burhânî tarzda**, haberlerde hakkı batıldan ve doğruyu yalandan ayırt edecek bir kanun elde etmiş oluruz. Bu kanun, tarihçilerin naklettikleri haberlerdeki doğru ve yalanı birbirinden ayırabilecekleri sahih bir ölçüdür." Sonra da hemen şunu ilave eder: "Bu kanun, bu eserimizin birinci kitabının amacıdır." Bu eser, *İbn Haldûn Mukaddimesi* diye bilinen eserin en büyük kısmıdır.[104]

Tarihî beyânı ya da "vak'alardan haber vermek" beyânının, "medeniyetlerin tabiatlar"ına uygunluğa dayandırılması? *Mukaddime* yazarının da dayandığı Eş'arî beyânı çerçevesinde "tabiatlar" geçerli bir kavram mıdır? İbn Haldûn, şöyle cevap vermektedir: "**Medeniyet hâllerinde tabiatlar vardır.**"[105] Çünkü, "mahluklardan zat veya fiil (hatta sıfat) olarak meydana gelen her olayın, zatında ve hâllerinde kendisine ait bir tabiatı vardır."[106] Fakat tecviz ilkesi ve âdetin durumu nedir? İbn Haldûn şöyle cevap verir: **Kainatta zatlardan veya beşerî veya hayvanî fiillerden oluşan olayların, kendilerinden önce gerçekleşen bir takım sebeplerinin bulunması gerekir. Bu sebeplerle süreklilik ve varlık ka-**

---

[104] *A.g.e.*, I, 412-13; Günümüzde *Mukaddimetü İbn Haldûn* olarak bilinen eserin, girişi de içerdiği bilinmektedir. Bu girişin başlığı şöyledir: "Tarih ilminin üstünlüğü ve mezheplerinin tahkiki, tarihçilerin maruz kaldıkları hatalar ve vehimlerin aydınlatılması ve bunların sebeplerinin zikredilmesi hakkında mukaddime." Birinci kitab, en büyük kısımdır. Konusu, "İnsan topluluklarının karşılaştığı idarede umran hâlleri; kazanç, ve burhânî tarzlarda ilimler ve sanatlar"dır

[105] İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 352

[106] *A.g.e.*, I, 410

zanırlar."[107] O hâlde, "âdetin sürekliliği" kavramı, "âdet" kavramının yerini almıştır. Sebepler de salt vasıtalar değil, bir şeyin oluşumunun kendileriyle gerçekleştiği varlık sebepleri hâline gelmiştir. İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinin bir başka yerinde "harikulâdenin" sadece Hz. Peygamber'in zamanında olduğunu ileri sürmüştür. Bu zamandan sonra ise "mucizeler ortadan kalkmış ve artık hüküm âdetin olmuştur."[108] Yani tabiî kanunlar, tabiat alanında süreklilik kazanmış, medeniyet alanında da içtimaî kanunlar geçerli olmuştur. Aynı şeyi, şeriat alanı için de söyleyebiliriz.

Böylece, İbn Rüşd'ün itikat alanında fonksiyon yüklediği ve Şâtıbî'nin "Şeriat ilmini kökleştirme"yi hedefleyen projesini bina ettiği **bu "maksatlar" düşüncesi, yönlendirici bir kavram olarak, İbn Haldûn'un düşüncesinde de bulunmaktadır.** İbn Haldûn'un hilâfette Kureyşli olmanın şart koşulmasındaki hikmeti analizinde bunu yönlendirici bir kavram olarak görmekteyiz. Şöyle demektedir: "Bütün şer'î hükümlerin, kendilerini kapsayan ve kendileri için tespit edildikleri maksatları olması gerekir. Kureyşli olmanın şart koşulmasındaki hikmeti ve şariin bundaki maksadını incelediğimizde, yaygın görüş gibi, bunun Hz. Peygamber'in akrabası olmak ile kutsanmışlık anlayışından kaynaklanmadığını görürüz. Gerçi bu kutsanmışlık ve akrabalık, Kureyşli olmakla gerçekleşse de, bilindiği gibi kutsanmışlık, şariin maksatlarından birisi değildir. O hâlde, halifelikte nesebin şart koşulmasında bir başka sebebin bulunması gerekir. Bu sebep, nesebin şart koşulmasındaki maksattır. Bu sebebi analiz ettiğimizde, bunun sadece, himaye ve yardımlaşmanın gerçekleşeceği asabiyet/dayanışma duygusundan kaynaklandığını gördük." Bu asabiyet, Hz. Peygamber zamanında Kureyş'te idi ve bunun için hilâfette Kureyşli olmak şart koşuldu. Maslahat, himaye ve yardımlaşmaya muktedir olmaktan ibaret olan bu özelliktedir. Asabiyet, bu dönemde bu şartı gerekli kılmıştır."[109] Bununla beraber, pekiştirmek gerekir ki, İbn Haldûn'un söyleminde maksatlar kavramı, yönlendirici bir kavram olarak tekrarlanır. Meselâ, İbn Haldûn'un kendisinden önceki tarihçileri, özellikle de tarih yazımında şekilciliğe, görüntüye ve olayların kabuk kısmına ehemmiyet veren sonraki dönem tarihçilerini eleştirisinde bu kavramı bulmaktayız. "Bu insanları böyle bir tutuma, sadece taklit ve kendilerinden önceki ya-

[107] *A.g.e.*, II, III, 1035

[108] *A.g.e.*, II, 565

[109] *A.g.e.*, II, 524-25. Burada İbn Haldûn'un maksatlar ve maslahata olan vurgusunu Şâtıbî'nin daha önceden ortaya koyduğu şeyle karşılaştır. İbn Haldûn'un Şâtıbî'nin kitabına muttali olmasının ihtimal dışı olmadığına işaret etmiştik. Bu durum, ikisini bir araya getiren ve esasını da İbn Rüşd'ün kullandığı anlamda şariin kastı düşüncesinin teşkil ettiği aralarındaki düşünce birliğine delâlet eder.

zarların maksatlarını bilmemek ve tarih ilminin amaçlarının araştırmaktan uzak kalmak itmiştir."[110]

* * *

Artık, muhtemelen okuyucu bu yeni fikrî yönelişin, yani akılcı eleştirinin başlığı yaptığımız "beyânı burhâna dayandırmak" cümlesiyle neyi anlatmak istediğimizi açıklıkla tasavvur edebilecektir. Arap İslâm kültürü bunu, Endülüs'te ve Mağrib'te İbn Hazm ile başlayıp İbn Haldûn'la nihayete ererken görmüştür. Mesele, Arap düşünce tarihinde fiilen bütünüyle yeni bir dönemle ilişkilidir. Bu devir, tedvin asrından itibaren beyânî bilgi alanının üstüne oturduğu epistemolojik esasın eleştirisi ile, bunun yerine yeni bir esas bulma çabası ile belirginleşmektedir. Bu esas, beyânî alandaki nazarî etkinliği burhânî bilimsel bir etkinliğe çıkartmak için, mantık ve özel olarak da tabiiyyat gibi kendi asırlarındaki ilme göre oluşmuş burhâna dayalı epistemolojik anlayışların kullanılmasıdır.

Böylece, anlamları lafızlardan çıkarmak, eşya ve hâdiselere birbirinden ayrı, bağımsız şeylermiş gibi bakmak, cüz'ü cüz'e kıyas etmek ile düşünceyi bunlar arasındaki mukayeseye indirgemek, cevaz ilkesini kabul edip, sebepliliği reddetmek, tabiatları inkâr etmek ve maksatları dikkate almamak, vs. gibi, özü itibarıyla mantıkî ve bilimsel kesinlik düşüncesiyle zıtlık teşkil eden beyânî metot ve bakış açısını oluşturan bu yaklaşımların yerine, Endülüs ve Mağrib'teki yenilenme akımı bu asrın, hatta bütün asırların epistemolojik bilgi alanlarından beslenen yeni metodolojik ilkelere ve başka bir takım tasavvurlara, dayanmaktadır. Bu yeni metodolojik ilkeler ve tasavvurlarla, istintac (câmi kıyas) ve tümevarım, küllî kavramı, tümevarımsal küllîler, genellik, süreklilik, sebeplilik, maksatlar, son ve başka bir şey olarak da, İbn Haldûncu tarih nazariyesini kastetmekteyim. Bu tarih nazariyesi, sadece beyânî düşünce açısından değil, genel anlamda insanlık düşüncesi açısından da bütünüyle yeni bir şeydir.

Evet, İbn Hazm, İbn Rüşd, Şâtıbî veya İbn Haldûn'un şu veya bu meselede ortaya koydukları bakış açısında onlardan farklı düşünmemiz mümkündür. Bu önemli değildir ve özellikle de burada bizi ilgilendirmemektedir. Burada bizi ilgilendiren, düşünme yöntemi, kullanılan kavramlar ve bunların nasıl kullanıldığıdır. Bu alanda ve bu çerçevenin bütünlüğü içinde diğer bir gerçeği seslendirmekten de kendimizi alamayız: **Arap aklının modernleştirilmesi ve İslâm düşüncesinin yenilenmesi** konusundaki gayretlerimiz, sadece öncesiyle sonrasıyla yirminci asırda ortaya çıkan çağdaş bilgi ve yöntemler ile ilgili birikimimize bağlı değildir. Bunun yanında, hatta belki de birinci derecede **İbn Hazm eleştiriciliğini, İbn Rüşd akılcılığını, Şâtıbî usulcülüğünü ve İbn Haldûn tarihçili-**

---

110 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 405

ğini yeniden yapılandırmamızdaki başarımıza bağlıdır. Kültürümüzle ilişkimizi, bize yaratıcılık, yani oluştuğu kültür içinde Arap düşüncesini yeniden üretmeyi temin edecek bir sisteme kavuşturacak tarzda yeniden düzenlemek istediğimizde ihtiyaç duyacağımız bu akılcı eğilimler, bize yaratıcılık alanları açacaktır. Kültürümüzü akılcı bir eleştiriye tâbi tutmaksızın, akılcı çabalarımızı, bazen "radikalizm" ve bazen de selefîlik olarak isimlendirilmekte olan çağdaş Arap düşüncemizin en ileri noktalarına kadar yaymayı kesinlikle başaramayacağız. Kültürümüzün verilerine karşı bu akılcı eleştiriyi uygulamaksızın, çağdaş Arap düşüncemizin öne sürdüğü verileri modernleştirmek ve yenilememiz gereken başka bir takım noktaları kökleştirmek mümkün olmayacaktır. İbn Hazm, İbn Rüşd, Şâtıbî ve İbn Haldûn ile Endülüs ve Mağrib'te yeni bir şekil kazanan bu akılcı eleştiriyi yeniden yapılandırmakla ve sadece bununla, Arap aklının dayandığı kültürün içinden bu düşüncenin tekrar kurulması mümkün olabilir. Böylece de bu kültürde yeni bir tedvin devrini başlatacak zarurî şartların oluşması sağlanmış olacaktır.

Bu kısım için bir başka son söze ihtiyacımız var mıdır? Arap düşüncesinin beşinci hicrî asrın başları ile sekizinci asrın sonları arasında yaşadığı iki eşzamanlı dönemin muhtevaları arasında, yani bir tarafta Gazzâlî, Râzî ve İci'nin dönemi; diğer tarafta da İbn Hazm, İbn Rüşd, Şâtıbî ve İbn Haldûn'un dönemleri arasında bir mukayeseye gerek var mıdır?

Şunu söylemekle yetinelim: Birinci dönem, sürekli olarak gerileme ve çöküşte kalmıştır. İkincisi ise ortadan kalkmış ve unutulup gitmiştir. Bunun için bu dönem, kendisini ihya edecek kimseleri beklemektedir. Artık, kitabın son sözüne geçebiliriz.

Genel Sonuç

Yeni Bir "Tedvin Asrı" İçin

–1–

Bu sonuç bölümünün başında bizim, "Arap Aklı" kavramıyla, Arap-İslâm kültürünün kendi mensuplarına bilgiyi elde etmeleri için sunduğu ve onlara bir "bilgi sistemi" olarak zorunlu kıldığı bir prensipler ve kurallar bütününü kastettiğimizi yeniden vurgulamamız gerekiyor. Arap aklının bir "bilgi sistemi" olması demek, onun bilgiye belli bir tarihî dönem içinde şuuraltı yapısını veren kavramlar ve faaliyetlerden oluşmuş olması anlamına gelir.[111] Öyleyse konumuz, aynı anda ve belli bir tarihî dönemde hem Arap aklını ve Arap-İslâm kültürünün şuur dışı yapısını belirleyen prensipler ve kuralların tümü olmak durumundadır. Bu demektir ki biz burada Arap aklının yapısıyla Arap-İslâm kültürünün yapısı arasında belli bir tarihî dönem için bir benzerlik görüyoruz. Daha önce de bu benzerliğin sebebini açıklamış ve bu tarihî dönemin başlangıcı olarak Tedvin asrını belirlemiştik. Bu dönemin sonu ile ilgili meseleyi ise muallakta bırakmıştık. İşte bu sonuç bölümünde o konuyu bir şekilde ele alacağız.

Önce bu incelememizde attığımız adımları hatırlatarak başlamak istiyoruz.

Arap-İslâm kültürünü bir bütün olarak ele aldıktan sonra her biri belirgin bir bilgi sahasını, yani kendi başına yeterli olan tasavvurlar ve bilgi alanlarını teşkil eden üç sahayı temeyyüz ettirdik. Bu sahalar birbirleriyle bir rekabet ve çatışma ilişkisi içinde bulunuyorlardı. Bu üç bilgi alanını ideolojik içerikleri veya metafizik muhtevaları açısından değil, sahip oldukları bilgi sistemleri açısından ele aldık. Başka bir deyişle ilgimiz inançların ve düşünce okullarının analizi ve bunlar arasında karşılaştırmalar yapmak değil, bilakis bilginin elde edilmesi ve her bir dairenin içinde yayılması ameliyesinin dayandığı esasların analizini yapmak

---

[111] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (Beyrut, Dâru't-talîa, 1984), bl. 2, 1. bend.

üzerinde yoğunlaşmıştı. Biz tahlilimizin, elle tutulur verilerin soyut ve formel değil, somut bir analizi olmasını istediğimize göre, her bir alanın bilgi muhtevasıyla o alana has özel bir ilişki biçimi kurmamız gerekiyordu. Her alanın muhtevasıyla şu veya bu bilgi sisteminin kuşattığı bir bilgi maddesi olması hasebiyle teamül ettik. Yoksa ideolojik, siyasî, dinî veya felsefî bir içerik taşıması hasebiyle değil. Her ne kadar bu bilgi birikiminin metinleri, bu kitabın hitap ettiği aydın kesimlerin tümünün elinde mevcut bulunmasa ve bu metinlerin bazıları kolaylıkla temin edilemese de tahlilimizin doğrudan ve sadece bu metinlere dayalı olmasını ve bu metinlere tanıklık etmesini hedefledik.

Diğer üç bilgi alanını ve her birine has bilgi sistemini, içinde bilgi ameliyesini oluşturan belirgin isim fiil ile isimlendirmeyi tercih ettik. **Beyân, İrfân, Burhân.**[112] Her bir bilgi sistemiyle ilgili tahlilimize, o bilgi sisteminin temellendirdiği bilgi eyleminin tabiatını tanımladığımız bir girişle başladık. Bunu da sadece o bilgi sahasının verilerine dayanarak ve o alanı kendi içinden, kurucularının ve savunucularının bakış açısı olması sıfatıyla, bu bilgi sistemlerinin kendisinden yola çıkarak teşekkül ettiği ana unsurları tahlil etmeye başladık. Bu ana unsurlar arasında, tek bir yapının unsurları arasında söz konusu olan türden değişim, belirleme ve etkileme şeklindeki ilişkiler söz konusudur. Bu unsurları, her bir sistemin içindeki metot ve bakış açısını oluşturan kavram çiftleri şeklinde ortaya koyduk. Sonuçta ortaya her biri özel bir bilgi çatısı teşkil eden bir grup epistemolojik kavram çifti çıktı. Her bir grubun çiftleri de diğer iki grubun çiftleri ile bir tür denklik ve denge ilişkisi içine girdi.

Böylece, **bir bilgi eylemi** olarak beyân görünüş (zuhur) ve gösterme (izhar), anlayış (fehm) ve anlatma (ifham), **bir bilgi sahası olarak** ise "Halis" İslâm ilimleri olan dil ve din ilimlerinin bina ettiği bilgi dünyası anlamını aldı. Beyân alanı içindeki nazarî faaliyet ilâhî söylemin ve temelde Kur'anî söylemin tefsiri için kurallar koymak ve bu söylemin içeriğinin, özellikle de, dinî içeriğinin "aklî" olarak; cedel ve tartışmaya dayalı olarak temellendirilmesi için "aklî öncüller" tespit etmek üzerine yoğunlaşmıştı. **Bir bilgi sistemi olarak beyân,** o alanın âlimine o şuur dışı yapıyı sunan prensipler, kavramlar ve zihnî icraatın tümünün adıdır. Burada şuur dışı yapıdan, bilgiyi beyânî bilgi alanı içinde üreten kişiye, o kişi onu fark etmeksizin ve seçmeksizin hükmeden ve yönlendiren belirleyiciler ve otoriteleri kastediyoruz. Bu prensipler, kavramlar ve faaliyetlerin tahlilini üç ana bilgi çifti etrafında yoğunlaştırdık. Bunlar: lafız/mana, asıl/fer', cevher/arazdır. Birinci ve ikinci çift, düşüncenin çıkış noktalarını ve metodunu belirlerler. Üçüncüsü ise bakış açısını kurar ve onu bir çerçeveye oturtur.

---

112 Bu sıralamaya uyuyoruz. Daha önce bunun Arap-İslâm kültürü içindeki oluşturucu tarihî sıralama olduğunu belirtmiştik. bkz. *Aynı kaynak.*

Bir bilgi eylemi olarak irfân ise irfân ehli tarafından "keşif" veya "iyan" olarak isimlendirilir. **Bir bilgi sahası** olarak irfân, kendisinden kaynaklandığı dinin rengini alan düşünce, inanç ve efsanelerin bir karışımı olup, irfân ehlinin o dinin metinlerinin zâhirinin arkasında gizli olan "hakikat"ı ortaya çıkarmak üzere bina ettikleri sistemdir. İslâm, temel metin olan Kur'an'ın belirlediği bir inanç ve şeriat sistemi olduğuna, bu metin "apaçık Arapça bir lisanla" indirildiğine ve İslâm şeriatı içinde dinî olan, toplumsal ve siyasî olanla bir çok yönden bağlantılı olduğuna göre, İslâm'da irfânî bilgi alanı nass yani dil ve şeriat ile, başka bir deyişle siyaset ile bağlantısı içinde tesis edilmiştir. Bundan dolayı da irfânî bilgi alanı içindeki nazarî faaliyet, dili kullanır ve siyasete hizmet eder. Bu mülâhazadan, Arap-İslâm kültürü içinde **irfânî bilgi sistemini** oluşturan prensipler, kavramlar ve uygulamaların tümünün iki ana merkez etrafında döndüğünü anlıyoruz. Birincisi beyânî sistemdeki lafız/mana çiftine eşit ve denk olan zâhir/bâtın çiftini kullanmak için dile dayanırken, ikincisi siyasete aynı anda açık veya gizli olarak hem hizmet eder, hem de onu kullanır. Bunu da beyânî sistemdeki asıl/fer' ve cevher/araz çiftlerine mukabil olmak üzere velâyet/nübüvvet çiftini görevlendirerek yapar.

Bir bilgi eylemi olarak burhân öncüller ve onlardan zorunlu olarak çıkan bir sonuçtan oluşan akıl yürütmedir. **Bir bilgi alanı olarak burhân** ise Arap kültürüne tercüme yoluyla ve özellikle de Aristoteles'in kitaplarının tercümesi yoluyla giren bir ilim ve felsefe evrenidir. Bu saha Arap kültürüne, aslında kendisini oluşturan beyâna, kendisini içten vurmaya çalışan irfâna[113] karşı mücadelesinde destek olmak üzere nakledildiğine göre, İslâm'da burhânî nazarî faaliyetin de bu durumdan etkilenmesi gerekirdi: Beyân ile burhân arasındaki ilişkilerin de metot açısından (nahiv ve mantık) düzenlenmesi gerekiyordu. Ayrıca bu ikisi arasındaki ilişkinin dünya görüşü açısından da düzenlenmesi (kelâm ilmi ve felsefe) gerekiyordu. Bu düzenleme bizi bu merhalede Arap-İslâm kültürü içindeki **burhânî bilgi sistemi** problematiği tartışmasına götürüyor. Bu merhale nakil ve iki merkez etrafında yerleşme merhalesidir: Bu merkezlerin birisi metotla ilgili olup beyân sistemindeki lafız/mana çiftine tekabül eden lafızlar/akledilirler (makulât) çiftini kullanırken, ikincisi bakış açısı ile ilgili olup beyândaki asıl/fer' ve cevher/araz çiftlerine tekabül eden vacip/mümkün çiftini görevlendirir.

Bu üç bilgi sistemini tek tek tahlil ettik. Fakat bu sistemlerin oluşma ve gelişimini tamamlama aşaması boyunca yaşadıkları birbirine karışma ilişkilerine hiç değinmedik. Bilakis, oluşma merhalesi boyunca aralarında olup biten karşılıklı etki, temas ve çatışmaları oluşma ameliyesinin bir parçası olarak kabul ettik.

---

[113] *A.g.e.*, özellikle bl. 10

Daima ve her alanda vuku bulduğu üzere, oluşum ameliyesi her türlü krizi önleme, erteleme ve dönüştürmeye kadir olan bütün dinamik imkânlarını tükettiğinde durum tamamıyla değişir: Etkileme saldırıya, temas çatışmaya dönüşür ki bu gerçekten de vuku bulmuş ve hicrî 5. yüzyılın başlarında beyânın iç krizi çok büyümüş (çözülemez hâle gelmiş) ve gerek Kâdî Abdülcebbâr el-Mutezilî'nin gerekse Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin çabaları bir fayda sağlamamıştır. Her ikisi de görüş sahiplerinin, konunun üstatlarının fikirlerini toplamak, aralarında tercih yapmak ve işlerinde bunalıma direnmede en güçlü gördüklerini teyit etmek suretiyle kendi mezheplerinin görüşlerini düzeltmeye çalışmışlardır. O dönemde mesele ana prensiplerin ortaya konması ve dolayısıyla da yeniden yapılanma; beyânın yeniden yapılanması için çaba gösterme dönemiydi. İrfân ve burhân alanında ise durum farklıydı: Hicrî beşinci yüzyıl beyân ile irfân arasında bir barışın gerçekleştirildiği yüzyıl idi. Bu uzlaştırmayı özellikle Kuşeyrî gerçekleştirirken, İbn Sînâ da aynı ameliyeyi irfân ile burhân arasında gerçekleştirmişti. Sonra Gazzâlî gelerek bütün bunların üstüne "tefkik" (parçalama, çözme) ameliyesini uyguladı. Bu ise özel bir bölümde ele aldığımız ve Arap-İslâm kültürünü 5. yüzyıldan bu güne kadar şekillendiren **"telfikî"** (derlemeci) uzlaştırmacı birbirine geçme ameliyesi için uygun bir ortam oluşturmuştur.

Etkileri bugüne kadar uzanan bu derlemeci birbirine geçme dönemi boyunca Arap aklına ve İslâm düşüncesine hükmeden otoriteler, olduğu gibi değişmeden kalmıştır. Her iki dönemdeki, yani oluşum döneminde birbirine geçme ve derlemeci birleştirme merhalelerindeki fark, ilk dönemde üç bilgi sisteminin de Arap aklını cezbetmesi ve her sistemin bu akla kendi başına sahip olmaya çalışmasıdır. Bu sistemler arasındaki çatışma ortamı bu akla, her bir alanın içinde bir tür faaliyette bulunma imkânı veriyordu. İkinci dönemde bu sistemler arasındaki engellerin ortadan kalkmasıyla Arap aklı mevcut sistemlerin doğrudan baskısı altında kalmaya başladı. Fakat bu sistemler bağımsız bilgi sistemleri olarak değil, çözülmüş, bilgi otoriteleri iç içe geçmiş ve **"Muhassal yapı"** olarak isimlendirilebilecek bir yapı oluşturmuştur. Bu yapı, o sistemlerin üzerine kurulduğu bilgi çiftlerinin iç içe geçmesi sonucunda şekillenmiştir. Bu iç içe geçme ve "tahsil" (yumak olma) ameliyesi yukarıda da işaret ettiğimiz çiftler arasındaki denkliğin kurulmasını kolaylaştırmıştır. Bu çiftler; lafız/mana, zâhir/bâtın, lafızlar/makulât (akledilirler), asıl/fer', cevher/araz, velâyet/nübüvvet ve vacip/mümkün çiftleriydi.

Son olarak Endülüs ve Mağrib'in hicrî 5. yüzyılın başlarından itibaren şahit olduğu ve İbn Hazm tarafından başlatılan yenileşme hareketi ile ilgili olarak uzunca işlediğimiz yaklaşım kalıyor. Bu hareket beyânın burhâna dayalı olarak yeniden kurulmasını hedefleyen bir kültürel projeyi ortaya koymaktadır. Bu hareketteki akılcı ve eleştirel niteliği öne çıkarıp bu hareketin önderleri olan İbn

Hazm, İbn Bacce, İbn Rüşd, Şâtıbî ve İbn Haldûn'u birbirine bağlayan düşünce birliğini ortaya çıkardık. Bu isimlere nahiv alanında İbn Madâ el-Kurtubî'yi, uygulamalı ziraatta İbn Bassâl'ı, astronomide el-Bitruci'yi ve daha birçoklarını ekleyebiliriz. Bu şahsiyetler arasındaki düşünce birliği, en bariz şekilde o dönemde ve bu gün dahi burhânî ilmî düşünceyi kuran bir dizi prensip, kavram ve bilgi eylemini kullanma biçimlerinde ortaya çıkar. Burada gaibin şahide kıyası yerine akıl yürütme ve tümevarıma, lafızların delâletleri yerine makâsıda, tecviz ve âdet yerine sebepliliğe ve olguların sürekliliği prensiplerine vs. dayanma söz konusudur.

Her ne kadar Endülüs ve Mağrib'de üç yüz yıl boyunca beyân sahasında taklidi, irfân alanında karanlıkçılığı (zalâmiyye) ve burhân alanında şekilciliği hakim kılan derlemeci iç içe geçme akımına karşı mücadele ettiyse de, yine de bu yenilikçi akım kendi döneminde yabancı kalmıştır: Âdeta sönme anında parlayan bir mum ışığı gibidir. İlim ve ilerleme tarihinin rüzgârları Avrupa'ya yönelmiş, Arap aklı da tekvin asrının şahit olduğu kültürel yapının temellendirilmesi ameliyesinin otoritelerine mahkum olmuştur. Bu ameliye Gazzâlî tarafından başlatılıp Râzî tarafından tamamlanmak suretiyle bu güne kadar etkilerini devam ettiren derlemeci birbirine geçme, "bir (muhassal) yapı" olarak temellendirmiştir.

Bu üç bilgi sisteminden oluşan yapı, bu sistemlerin birbirinden bağımsız ve birbiriyle yarışan sistemler olduğu dönemlerde onların arkasında yerleşmiş durumdaydı. Bu yapı, mezkûr sistemlerin çözülerek birbirine geçmesi sonucunda oluşan bilgi yığınının ardında da fonksiyon görmeye devam etti. Çünkü bu yapı düşünceyi tesis eden ve Arap-İslâm kültürünü bütünü içinde yönlendiren bilgi otoritelerinin kendilerinden başka bir şey değildir. Bu bilgi otoriteleri bu gün dahi bu kültürün şuur dışı bilgi yapısını oluşturmaya devam etmektedir. Yukarıdaki bölümler boyunca bu yapıyı her alandaki yansımaları esasına göre ele alıp, bu yapıyı beyânî bilgi sistemi içinde sadece verileri aracılığıyla, irfânî bilgi sahası içinde, özellikle İslâmî olan verileri aracılığıyla tahlil ettik. Son olarak da burhânî bilgi sahası içinde bu sahanın temsilcilerini, önceki iki alanın problemlerini ele alışları aracılığıyla tahlil ettik. Şu ana kadar ki incelememizde anlamaya yönelik, tümevarımcı/eğitim amaçlı metodu kullandığımıza göre artık, bu yapı ve kendine has otoriteleriyle Arap insanının yani Arap kültürüne bağlı olan sosyal ferdin düşüncesinde bilgi adına **"öğrendiği her şeyi unuttuktan sonra" "geride kalanlar"** olması hasebiyle, başka bir deyişle onun mükevven (oluşmuş) aklı ile incelememizin konusu olan Arap aklı ile ilişkisine geçebiliriz. Biz bu tersten işlem ile konumuzu incelemeye başlayacağız. Konuya daha genel ve Arap aklının bu günkü durumunu geçmişiyle bağlantılandıran ve -belki de- bu aklı "kadim" tedvin asrının kayıtlarından kurtararak yeni bir tedvin asrının başlatılması-

na imkân sağlayacak başka bir sonucu elde etme talebiyle ulaştığımız sonuçlar açısından ele alacağız.

–2–

Burada üç bilgi sisteminden **muhassal yapı** dediğimiz şey, bu sistemleri oluşturan epistemolojik çiftlerin ta kendileridir. Fakat şu farkla ki biz bir yapıdan bahsettiğimizde bazı unsurlar arasında söz konusu olan bir ilişkiler manzumesinden bahsediyoruz. Öyleyse önemli olan somut veriler olarak unsurların kendileri değil, aksine kendisine bağlı oldukları bütünlük içindeki rolleri ve görevleridir. Konumuzla ilgili olarak ise bahsi geçen muhassal yapıyı oluşturan unsurlar için önemli olan şey bunların epistemolojik güçleri, yani kendilerini temellendiren akıl üzerine, Arap aklı üzerine uyguladıkları epistemolojik otoritedir. Eğer önceki üç bölümde bu üç bilgi sistemi ile ilgili olarak sunduğumuz tahlile geri döner ve bunlardan oluşan epistemolojik çiftlere aralarındaki denklik açısından; onları tek bir ana yapıdan çıkmışlarcasına ele almamızı sağlayan denklik açısından incelersek, bunları üç ana otoriteye geri döndürmemiz mümkün olabilir. Tedvin asrından başlamak suretiyle Arap aklının yapısı bu üç ana unsur tarafından şekillendirilmişti.

Bu üç otorite:

1. Lafzın Otoritesi:

a) Manadan bağımsız bir varlık olarak lafız ya kullanılır ya da kullanılmaz. Mantıkî bir kalıp olarak lafız, harflerinin artması ile paralel olarak anlam zenginliği kazanır. Türetilmiş lafız ise sözü edilen şeyin manasını içerir. Mana üzerinde etkisi olan lafız, nahvî/mantıkî bir yönü belirleyen lafız ise herhangi bir nassı (metni) zenginleştirip, ondaki nazım ile anlamı, mantuk (söylenen) ile makulu (düşünülen), zâhirî mana ile murad edilen (kastedilen) manayı, te'vil edilen ile te'vil edilemeyeni birbirinden ayıran lafız, "nazım" olması hasebiyle "meani içinde fazlalık olmaz" prensibine ve "üstünlük ve meziyet lafızların birbirine eklenmesinin ve kelimelerin birbirine bağlanmasının keyfiyetiyle ilgilidir" kaidesi gereğince mana ile bir üstünlük mücadelesine giren lafız, başka bir deyişle bir söylem sistemi olarak lafız, akıl sistemini temellendirir.

b) "Bâtın"ın arkasında yer alan "zâhir" olarak lafız, "te'vil"e ihtiyaç duyan "tenzil" (ilâhî söz) olarak, arkasında "hakikat"in gizlendiği "işaret" (sembol) olarak, arkasında "ilâhî hakikat'in durduğu vehmi ibare olarak vs. lafız.

2. Aslın Otoritesi:

a) Bilgi'nin kaynağı olarak asıl: Bu ya rivayetler ve icmada vücut bulan ve gücünü, asırlar boyunca süren kesintisiz varlığının "yerleşmiş âdet" hâline gelmesinden alan selefin otoritesidir, ki bu âdetin gücü tabiî "âdet'in, yani tabiat kanunlarının gücü kadardır. Ya da Allah'ın "veliyyu'l-emr"e Muhammedî nur'da, hatta "bir ucu Allah'ın elinde diğeri de imamın elindeki ip" olan nurlar direğinde vücut bulan imama bahşettiği ilâhî otoritedir. Bu nurlar direği "bütün zamanlar boyunca vahyin mecrası" olup, imam ondan te'vilin hakikatlerini, daha resul vahiy yoluyla onları haber vermeden" elde ettiği ve ondan "önceden olanın, şu anda olmakta olanın ve olacak olanın ilmini" aldığı kaynaktır. Ya da bu otorite Allah'ın yaratıklarından "dostları (asfiya) için, peygamberlerin ilmini miras alan, bu "zâhir"in arkasındaki "bâtın"ı bilen, "şeriatın" arkasındaki "Hakikat"i bilen ahval ve esrar ehli için, ki onlar Allah'ın kendilerine Muhammed'in mertebesine yerleştirdiği, Cebrail'den Peygamber'in aldığının aynını alan ve bu sayede de hadisi düzeltme gücü ve salahiyetini keşif ve resulle sened aracılığıyla değil, doğrudan muhatap olmak suretiyle kazanan vb. "peygamber dostları"dırlar.

b- "Geçmiş bir misal" olarak asl'a, aynı manayı taşımaları nedeniyle bir "fer'" kıyas edilir. Kendisiyle "gaibe" delil getirilen "şahit" olarak aslın delil olması için bir "delil"in veya "emare" (işaret)'nin var olması gerekir. Veya bir "memsul" ve sembolize eden "memsul-misl" olup onunla benzerlik ilişkisiyle değil de sadece ilişkide benzerlik ile bağlı olan, dolayısıyla da yerine göre manaların çeşitlenmesine ve benzerliklerin artmasına yol açan türden asl vardır. Aslın kuvveti her hâlükârda kendisine kıyas yapılan verinin tarafı olmasında ifadesini bulur. Burada kıyası yapan hüküm vermez; ya bir şeyi benzeri ile takdir eder (beyânî kıyas), ya da onun yerine benzerini zikrederek yapar (irfânî kıyas). Burada işlem aynıdır: Benzetme (mümasele)

3. "Tecviz"in (imkân) otoritesi:

a) Beyânî tecviz (imkân) teorisi, metafizik-kelâmî temelini ilâhî irade ile ilgili belli bir tasavvurda bulur. İbn Rüşd'e göre bu tasavvur "ilk bakışta irade kavramının bir şeyi ve o şeyin zıddını yapabilme gücüne sahip olma" anlamında kullanılır. Bu görüşten, zorunlu olarak, bütün varlıkların şu anda oldukları gibi olmalarıyla olmamaları arasında bir çelişki olmadığı sonucu çıkar. Dolayısıyla sebep ile müsebbep (sonuç) arasında gerek düşünce ve ahlâk düzeyinde, gerekse de tabiat olayları düzeyinde zorunlu bir alaka yoktur. Bu tür tecviz "teorik" temelini cevher-i ferd (atom) teorisinde bulur: Mekan, zaman, olay, fiil ve varlık alanındaki her şeyin cüz'î tasavvuru, atomlar arasında boşluk bulunduğu fikri ve bunun sonucunda bu atomların ilişkisinin karşılıklı etki ilişkisi değil de etkisizlik (tecavüz) ilişkisi olması durumunu meydana getiren tasavvurdu. Sebeple müsebbep arasındaki zorunlu ilişki anlamında bir sebepliliğe yer yoktur. Çünkü

bu anlayışa göre etkinin oluşması için bu etkinin, istediği şeyi istediği şekilde yapabilme gücüne sahip olan özgür bir failden çıkmış olması gereklidir.

b- İrfânî imkân da ifadesini ilâhî irade ile ilgili olarak zikrettiğimiz tasavvurda bulur. Fakat beyânî imkân, Allah'ın kudretinin insanın kudretini yok saymak suretiyle yüceltilmesi için kullanılırken, irfânî tecviz, irfânın kendisi ve kerametler, mucizeler vb. gibi "somut" tecellilerini teyit etmek gayesiyle kullanılır. Mutlak ilâhî irade, evliyalar için "kerametler" yaratmaya, onlara "olağan üstülükler", "tabiat üstü güçler", "dağları hareket ettirme" ve sadece yeryüzündeki varlıklara değil gökyüzündeki varlıklara da etki etme gücü vermeye kadirdir. Zamanda "kaybolma" ve zamanda önceye ve sonraya "yolculuk" bir tarafa, mekanda "kaybolma" veya aynı anda iki mekanda bulunmak vb. bile mümkündür.

Bu üç otorite birbiriyle bağlı ve iç içe geçmiş olup, birbirlerini gerektirirler. **Lafız'ın otoritesi** düşünceyi, eşyanın hakikatini araştırmak yerine manaları lafızlarda aramaya yönlendirir. Böylelikle de aklın, eşyanın düzeninin deneye dayalı bir yansıması olması yerine **kavramları oluşturmasını (ifade etmesini) engellemek suretiyle, aklın sisteminin hitabet sistemine tâbi olmasına yol açar.** Eğer eşyanın düzeninin sebeplilik düzeni olduğunu, "aklın, varlıkların sebeplilik ilişkisi içinde kavranmasından başka bir şey olmadığını ve bu özelliği ile diğer idrak güçlerinden ayrıldığını"[114] kavrarsak, sebeplilik prensibinin, eşyanın düzeniyle ilgilenmekle değil de hatabî söyleme meylederek oluşan akılda nasıl ya tamamen ortadan kalkacağını ya da en azından çok cüz'î bir seviyede temsil edileceğini idrak ederiz. Konu, gücünü kelâmda tecevvüze dayandıran bir söylemle bağlantılıysa, bu aklı tesis edecek olan ilke de tecviz ilkesinden başka bir şey olmaz. Eğer kelâmda tecevvüz Sekkakî'nin dediği gibi "manalar arasındaki ayrılmazlık" (birbirini gerektirme, mülazemat) üzerine bina edilmişse, (:melzumdan lâzıma intikal: istiare (benzetme) veya lâzımdan melzuma :kinaye), bu durumda konu zorunlu bir ilişkiyi ifade eden mantıksal gereklilikle değil, imkânı yani cevazı ifade eden beyânî gereklilikle ilgilidir.

Bildiğimiz üzere Arap aklı, esasen, nass ile ilişki aracılığıyla (tefsir, dil, kelâm...) oluşmuştur. Bu tespit tarihî bir veri olduğu için buna bir itirazımız olamaz. Fakat inceleme ve eleştiri konusu olması gereken husus, eskilerin "nasları anlamada dayandıkları ve "istinbat" (beyânî ve irfânî olarak) adını verdikleri metottur. Lafızları, sanki mana madeni gibi kabul etmişler, onlardan her istediklerini talep etmişler, siyasî, itikadî, felsefî veya irfânî mezheplerinin hazır görüşlerine dayanak olmasını beklemişlerdir. Burada lafız veya ibare kendi siyakından soyutlanarak ona hazır bir mana yüklenir. Herhangi bir ekolün tutarlılı-

[114] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, II, 785.

ğı, dinî nassın o ekolün benimsediği bakış açılarını içermesini sağlamada gösterdiği başarıya bağlı olduğuna göre, bu durumda bütün aklî faaliyetleri lafzın, bu faaliyeti yapan ekolün görüşlerini içerir hâle gelmesini sağlamaktır, ki bu da te'vil yoluyla olur. Böylece lafzın iki çeşit otoritesi ortaya çıkmaktadır: Te'vil edilen düşüncenin kendisine sevk edilmesi otoritesi ve kendisine katılması istenen mananın ideolojik içeriğinin otoritesi. Bu içerik ise selefin mezhebinden başka bir şey değildir. Burada selefin te'vil ameliyesinde yönlendirici ve hatta hükmedici bir otoritesi olduğu ortaya çıkar.

Diğer taraftan çekişme belirli ve sınırlı lafızlar (Kur'an ve Hadis) etrafında olduğuna ve her görüş ve mezhep sahibi, aynı lafız ve ibareleri kendi düşüncelerinin ve mezhebinin doğruluğunu ya da meşruiyetini sağlayacak şekilde düzenlediği için, sonuçta olan şey bir lafız veya ibareye birbirinden farklı ve muhalif mezhepler tarafından farklı anlamların yüklenmesi ve bütün mezheplerin de o lafızdan kastedilenin kendi verdiği mana olduğunu iddia etmesi olacaktı. Sonuçta lafız, te'vil ve benzetme yoluyla sayılmayacak kadar çok manayı taşımaya başladı ve böylece aynı kelimenin çok değişik manalar taşımasına cevaz verilir hâle geldi... Başka bir ifadeyle burada lafız ile mana arasındaki ilişki, imkân ilişkisi, yani ihtimaliyet ilişkisi hâline geldi. Dolayısıyla kesinlik (sebeplilik) ortadan kalktı ve her şey zan üzerine bina edilmeye başlandı. Bu durum, yeri geçtiğinde gösterdiğimiz üzere sûfî veya şiî irfânî te'vilde açıkça ve sarahaten görüldüğü gibi, aynı durum beyânî te'vil için de söz konusudur. Buna göre beyânî te'vilin bağlı olduğu ve "murad edilen mana"ya delil olarak kabul ettiği yaklaşım te'vil edenin seçtiği bir yaklaşımdır. Eğer bu yaklaşım aklî olup, onun manasını te'vil eden belirliyorsa, bu durumda te'vil eden ona içeriğini de verir. Eğer yaklaşım lafzî bir yaklaşım ise bir şekilde te'vil eder. Her iki durumda da "murad edilen mana" kendiliğinden bilinmez, bilakis o te'vil edenlerin yönelimlerine, ideolojik hedeflerine ve siyasî saiklerine vb. göre çeşitlilik kazanır. Sonuç, daha önce de söylediğimiz gibi ihtimalîdir: Mananın şöyle, böyle... vb. olmasıdır. Böylece lafzın otoritesi bu açıdan tecviz (imkân) prensibini onaylar, çünkü bu prensip olmaksızın te'vil kapısı tamamen kapanır.

Bunlar lafzın otoritesinden aslın ve tecvizin otoritesine giden ilişki ile ilgili olan konulardı. Şimdi de konuya aslın otoritesinden diğer ikisinin otoritesine, yani lafzın ve tecvizin otoritesine giden alaka açısından bakalım. Yukarıda aslın otoritesinin, ya selefin otoritesinden ya da kıyasın işleyiş sisteminden kaynaklandığını söylemiştik. Selefin otoritesiyle ilgili olarak ilk hatırlanması gereken şey, selefin halef (sonraki gelenler) üzerindeki otoritelerini kendilerinden rivayet edilen haberler yani lafız üzerine kurduklarıdır. Dolayısıyla bu yönden selefin otoritesi, daha önce de tahlil ettiğimiz üzere lafzın otoritesidir. Buna ilaveten müçtehidin nassa katmaya çalıştığı "murad edilen mana"nın, çoğunlukla mezhe-

bin selef tarafından belirlendiği şekliyle kabul ettiği görüş olduğunu belirtmeliyiz. Öyleyse selefin otoritesi lafız tarafından benimsenip kullanılır ve bu da sadece selef referans verilerek değil, selef adına yapılır. Burada selefin otoritesi hüküm olmakla beraber akıl bütün otoritesini; müsebbepleri sebepleriyle bağlama esasına dayalı olan faaliyetinden doğan otoritesini kaybeder. Lafzın otoritesinin hakimiyetiyle beraber sebep veya müsebbep yoktur, delil ve medlul, işaret ve işaret edilen, misl ve memsul vb. vardır.

Bunlar aslın selefin otoritesi olması hâli, haber, icma veya bir veliden sadır olan görüş vb. ile ilgili olan meselelerdi. Aslın, kendisine kıyas yapılan verinin bir tarafı olmasına gelince, daha önce de açıkladığımız üzere kıyas, ister beyânî ister irfânî olsun, benzetme yoluyla, yani bir şeyin o şeyin benzeri yoluyla takdir edilmesi yoluyla olur. İrfânî kıyas serbest benzetme yolunu, yani hiç bir ölçüyle sınırlanamayan benzetme yolunu kullanır. Burada benzetme sûfî irfânın "vicdanî (içsel) kastından" veya Şiî irfânda mezhebin "hakikatlerinden" neş'et eder. Bu da "asıl" ile ondan "istinbat" edilmesi istenen şey arasındaki ilişkiyi, yönü tayin edilmemiş, bilakis "kasıtların" ve "hakikatlerin" değişmesiyle değişen bir ilişki hâline getirir. Dolayısıyla da bu ilişki zorunluluk üzerine değil ihtimal üzerine kuruludur. Beyânî kıyasın problemi ise ta'lil problemidir. Çünkü kararı gerektiren illet kararla birlikte verilmiş değildir. Ancak kıyas eden kişi zanna dayanarak bu illeti çıkarır. Dolayısıyla asıl ile sonuç arasındaki ilişki, yani fer'in hükmü, zorunlu bir ilişki olmayıp sadece ihtimalidir. Beyânî kıyasa dayanan akıl aynı, benzetmeye (mümaseleye) dayanan akıl gibi sadece tahmini hüküm verebilir. Bu akıl mantıksal zorunluluk nedir bilmez; sebeplilik prensibinden değil, tecviz (ihtimal) prensibinden çıkar. Aklî işlemlerde sebeplilik prensibinden yola çıkma, ancak illetin, yani orta terimin veri olarak hazır olması ve istenenin sadece sonuç olması durumunda mümkündür. Fakat eğer sonuç verilmiş ve bu da aslın hükmü olup, istenen de "illet"in kendisi ise bu durumda aklî faaliyet ihtimal ve zanna, tecviz prensibine boyun eğer.

Son olarak geriye tecvizin otoritesinden lafzın ve aslın otoritesine giden ilişki kalıyor. Yukarıda açıkladığımız üzere tecviz ilkesinin metafizik temeli ilâhî iradenin belli bir tasavvuru, iradeden, bir şeyi ve karşıtını yapmaya gücü yetmeyi anlayan tasavvurudur. Bu tasavvurun sonuçlarından biri de insanın seçme özgürlüğünün ortadan kaldırılmasıdır. İnsanın aklına gelen fikirler fiiller olduğuna ve Allah'tan başka fail olmadığına göre bu fikirler de Allah'tandır. O fikirleri beyân ehlinden olan müfessirin veya irfân ehlinden olan te'vil ehlinin aklında belli bir lafza ilişkilendirerek yaratan Allah'tır. Dolayısıyla o lafızla ilgili bütün fiiller imkân dahilindedir. Çünkü hepsi Allah'ın yaratmasıyla ve iradesiyle olur. Allah'ın irade ettiği şeyler sayılamaz olduğu için, onun bizim için irade ettiği şeyler ancak mansub (belli bir yer işgal eden) alâmetlerle belirlenebilir. Bunlar

ya âlem ve tabiatla ilgili alâmetlerdir ya da lafzî ve ismî işaretlerdir. Bu yüzden lafzın gücü tabiat delilinin gücü gibidir: O medlûlüne delâlet eden etki (eser)dir. Diğer taraftan tecviz prensibinden yola çıkmak, beyânî ve irfânî kıyası haklı gösterir. Çünkü sebeplilik ilkesine bağlı olan bir aklî faaliyetin sadece örnek getirme ve benzetme gibi aklî ve mantıkî işlemlerde tahmin merhalesini temsil eden unsurlara dayanarak yapılması mümkün değildir. Kesin bilgi ise ancak tahmini faraziyelerin mutlaka sebeplilik prensibine dayanan bir incelemeden geçirilmesinden sonra elde edilebilir.

Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı üzere, bu üç otorite; lafzın otoritesi, iki türüyle beraber aslın otoritesi ve tecviz'in otoritesi, beraberce ve ilişkilerinin bütünlüğü içinde tek bir yapı oluştururlar, ki biz bu yapıya Arap-İslâm kültürünü temellendiren bilgi sistemlerinin muhassalası olan yapı ismini, daha açık bir ibareyle, bu kültür içinde oluşmuş olan aklın, Arap Aklının yapısı ismini verdik. Sonuç olarak fakih, nahiv âlimi, mütekellim, belagat tenkitçisi, ârif veya irfân âlimi veya aklı Arap kültürü ve o kültürün bilgi alanları içinde oluşmuş olan herkes, düşüncelerinde şu veya bu biçimde, şu veya bu derecede, lafzın, selefin, kıyasın ve tecvizin otoritesine boyun eğer. Bu aşamada: **"Arap aklı kavramlardan çok lafızlarla iş görür ve bir aslın yönlendirmesiyle düşünür, ki bu aslın lafzında veya anlamında selefin otoritesi mevcuttur. Bu aklın bilgiyi elde etme mekanizması -bilgiyi üretme demiyoruz- mukarebet (veya beyânî kıyas) ve münasebet (veya irfânî kıyas) olup, her durumda ilke olarak, düşünce metodu ve dünya görüşünü tesis eden genel bir kanun olarak tecvize dayanır.**

Bu genel özetin içerdiği sonuçlar kitap boyunca geniş olarak ele alınmış ve açık delillerle desteklenmiştir. Kadim "Arap söyleminin yani fakihin, nahiv âliminin, belagat âliminin, mütekellimlerin, "ârif"in, irfân ehlinin, Arap-İslâm kültürünün "bilgi" ile ilgili bölümünün ve âlimler ve ana kitaplar bölümünün yapıcısı olan bu tiplerin söyleminin tahlilinin başka bir şekilde özetlenebileceğini sanmıyoruz. Eğer okuyucu hâlâ, özetin ulaştığı sonuçları doğrulayacak başka bir tanıklığa ihtiyaç duyuyorsa, kendi hevasından konuşmayan hiç bir insanın karşı çıkamayacağı bir tanıklığı görmek için, yeniden İbn Hazm, İbn Rüşd, Şatıbi ve İbn Haldûn'dan bahsettiğimiz bölüme göz atmasını tavsiye ederiz. Biz onların projelerindeki **tenkitçi yönelimi** vurgulamıştık. Çünkü hepsi de, her birisi kendi alanında ve kendi ihtimamı hasebince mevcut düşünce yapısının metodunu ve o yapıyı oluşturan prensipleri eleştirmekle, yani kıyası, tecvizi, irfânı, "âdet" fikrini, tabiat kurallarının inkârını, kerametler ve mucizelerin imkânı fikrini vb. eleştirmekle işe başlamışlardır. Yine onların **akılcı yönelimini** öne çıkardık. Çünkü onların koyduğu alternatif, akılcı bir alternatif idi. Onların akılcılığı sadece sebepliliği savunmaları ve tecviz ile tabiat kanunlarının reddini

eleştirmelerinden dolayı değil, ayrıca aklı lafzın ve aslın baskısından kurtaran alternatif ilmî kavramlar ortaya atmalarından, tümevarımcı, sonuç çıkarıcı kavramlar, küllîler, makasıd gibi sebeplilik ilkesi ile beraber başka bir akılcı yapıyı; Avrupa'da düşüncenin üzerine bina edildiği ve bugüne kadar da bilimsel düşünceyi tesis etmeye devam eden akılcı yapıyı oluşturan kavramları ortaya atmalarından dolayıdır.

Bu durumda şu soru akla geliyor: Durum geçmişte böyle ise tahlil ettiğimiz muhassal yapının otoritelerinin "çağdaş" Arap aklı ile alakası nedir? İbn Hazm, İbn Rüşd, Şatıbi ve İbn Haldûn'un sundukları alternatifin bu günkü Arap aklının yenilenmesine ne faydası olabilir?

Bu soru bizi "Kadim" Arap söyleminden "Çağdaş" Arap söylemine götürür.

–3–

"Çağdaş Arap Söylemi"[115] adlı kitabımı neşrettiğimde hedefim bu kitabın, ana projem olan Arap aklının eleştirisi projesine bir giriş olması idi. Bu yüzden o kitapta Çağdaş Arap uyanış söylemini tahlil etmeye çalıştım. Bunu o söylemin yeniden kurulması için değil "zaafını ortaya koymak ve hatalarını göz önüne sermek suretiyle, Arap aklının mevcut durumunu açıkça ortaya koymak için" yaptım. Gerçekten de bu söylemin çeşitli modellerini, yani uyanışçı, siyasî, milliyetçi ve felsefî modellerini tahlil edip, bu söylemin iç yapısını birbiriyle bağlantıları ve çatışmaları sonucunda oluşturan temel problemleri ele aldıktan sonra tespit ettiğimiz problemler, tek kelimeyle: "Selefin modelinin hakimiyeti, fıkhî kıyas mantığının nüfuz etmesi, zihnen imkân dahilinde olan şeylerle sanki gerçek verilermiş gibi muamele etmek, ideolojik olanın 'bilgiyle ilgili alandaki' eksiklikleri, gerçekliğin bilgisindeki eksik yönleri kapatmak için kullanılması idi. Çağdaş Arap söyleminin bu temel özelliklerini o kitabın bölümlerinde ayrıntılı olarak tebarüz ettirip, sonuç kısmında da aralarındaki yapısal bağı ortaya koymuştuk."[116]

Biz burada Arap kültüründeki bilgi sistemlerinin muhassal yapısını oluşturan "otoriteler" ile "modern ve çağdaş Arap söyleminin temel özellikleri" diye tabir ettiğimiz unsurları karşılaştırırsak, bu ikisinin birbirinin aynı olduğunu görürüz. "Selef modelinin baskın olması" ve "fıkhî kıyas mekanizmasının nüfuzu" ve aslın otoritesi bu iki otoritede: selefin otoritesinde ve kıyasın otoritesinde tecelli eder.

---

[115] Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Hitâbi'l-Arabiyyü'l-muâsır*, (Beyrut; Dâru't-talîa 1982.)
[116] *A.g.e.*, sonuncu bl.

Çağdaş Arap Söylemi adlı kitapta "zihnî imkânlarla gerçek verilermiş gibi muamele etmek" şeklinde ifade ettiğimiz tavır ise bir açıdan lafzın otoritesinin görünümlerinden biridir. Orada "zihnî imkânlar" olarak ifade ettiğimiz şeyden kastımızın "dil, tarih ve gelecekle bağlantılı duygusal, içsel kategoriler" olduğunu belirtmiştik. Bunları da "iktisadi yapılar, toplumsal çatışma, gelişme, uluslararası siyaset vs. ile ilgisi olan gerçekçi ve akılcı kategoriler"in karşısına koymuştuk (milliyetçi söylem bölümünde 2. bölümün sonuç kısmı). Başka bir ifadeyle "zihnî imkânlar" otoritesini gerçekçi içeriklerden değil de, belirsiz arzu, temenni ve kanaatleri ifade eden popüler lafızlar olan uyanışçı, milliyetçi ve devrimci sloganlardan alırlar. Bu lafızlar akıl sistemiyle uyuşmayan ve kendisini ona alternatif olarak sunan duygusal bir söylem içinde kullanılırlar.

Diğer taraftan, "zihnî imkânlarla sanki gerçek verilermiş gibi muamele etmek"in anlamı sebeplilik düzeniyle bağlı olmamaktır. Çünkü "zihnî imkânlar" dünyası, tanım gereği imkân âlemi, cevaz (ihtimal) âlemidir. Öyleyse bu "imkânlarla" sanki "gerçek veriler"miş gibi teamül etmek tecviz prensibini aynen benimsemek ve uygulamak anlamına gelir. Çünkü insanın deneysel olarak imkânsız olan, havada yürüme ve dağları yerinden oynatma gibi bir takım olayların mümkün olduğunu kabul etmesiyle, gerçekte olmamış olayları olmuş gibi kabul etmesi arasında hiçbir fark yoktur.

"İdeolojik olanın, bilgi ile ilgili olan alandaki eksikliği gidermek için kullanılması"na gelince, bu yaklaşımı "kadim" Arap söylemi bağlamında hiç ortaya çıkarmadık. Çünkü bir taraftan olayın sadece epistemolojik yönüyle ilgileniyorduk, diğer taraftan da mezhepleşme olgusu bu durumu açıkça ortaya koyuyordu. Bu durum özellikle kelâm ilmi alanında açıkça ortaya çıkıyordu: "Şahit" (görünen) kabul edilen vakıa ile ilgili eksik bilgilenmeye ilaveten, kelâm "metodu", ideolojik olan "gaip" (görünmeyen)in bu "şahit" (bilgi ile ilgili olan, görünen) üzerine kıyas edilmesiyle gerçekleşiyordu. Bu durum beyân ehli için geçerliydi. İrfân ehline göre ise benzetme (mümasele) benzetilenin (:gaip :metafizik bilgi) "misl"e (:şahit :ideolojik siyasî) uygun düşmesine bağlıydı.

Sonuç olarak "Çağdaş Arap Söylemi"ni şöyle bitirdik: "Biz çağdaş Arap söyleminin özüne ait temel özellikler olarak vurguladığımız; sürekli olarak selefin modeline ve fıkhî kıyasa dayanma ve bilgideki eksikliği gizlemek için ideolojinin kullanılması, zihnen mümkün olan şeyleri gerçek verilermişcesine kabul etmek gibi özellikler, Arap aklının ortaya çıkmasından, yani "tedvin asrından", yani Arap kültürünün hicretin 2. yy'ından itibaren şahit olduğu kültürel yapılanma döneminden itibaren devam eden genel serüvenimizin bizde yarattığı tesirler ağının unsurlarından başka bir şey değildir. İşte şimdi bu etkiler "ağını" (:yapısını) tahlil, inceleme ve eleştiri yoluyla ele almalıyız. Bu gün yeni bir "tedvin asrı"nı başlatmaya her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyuyoruz. Bu dö-

nemin başlangıç noktası da önce silahımızın eleştirisi... Arap aklının eleştirisi olacaktır."

İşte şimdi, bu kitapta kendimiz için belirlediğimiz görevi tamamladık. Bu görev "Arap aklının mahiyetini incelemeye başlama" görevidir. Burada "Arap aklının eleştirisini" tamamladık demiyorum. Çünkü bu eleştiri sonsuza dek yinelenerek devam etmelidir. Evet burada biz bilgi sistemlerinin oluşturduğu yapıyı şekillendiren otoriteleri ele aldık. Bu bilgi sistemleri Arap kültürünü tedvin (oluşum) döneminden beri kurup yaygınlaştırmış ve çağdaş Arap aklını da hâlen temellendirmeye devam etmekte veya en azından bu aklın kurulmasında dünya görüşünün çerçevesini çizen düşünceyi yönlendiren bir etkiler ağı olarak rol oynamaktadır. Bu etkiler ağı "şu ana kadar geçerliliğini koruyan bir tarihî sürecin birikimi"nin bizdeki birikimini temsil eder." ... Bu "ağ"ın sınırlamalarından kurtulmanın yolu nedir? Aklımızı lafzın ve aslın otoritesinden, selefin, kıyasın ve tecvizin sultasından nasıl kurtarırız? Arap aklını bağımsız, kendi otoritelerini seçen ve onları da aldığı konuya hakim olmada nasıl kullanabilir hâle getirebiliriz? Tek bir cümleyle: Arap şahsiyetine Gramchi'nin bahsettiği **"Tam Tarihsel Bağımsızlık"**ı, nasıl sağlayabiliriz.

"Çağdaş Arap Söylemi" kitabının sonuç bölümünde bugünkü Arap şahsiyetinin bağımsızlığını kaybettiğini vurgulamıştık. Çünkü o etkinliğini ve tepkilerini birbiriyle çatışan ve yarışan iki kaynaktan almaktadır. Her iki kaynak da Arap şahsiyetinden ayrıdır, yani her ikisi de bugünkü Arap dünyasına uygun düşmeyen farklı dünyalara mensuplardır. Birisi Arap-İslâm mazisine ait, diğeri de Avrupa'nın bugünü ve geleceğine aittir. Bu iki kaynağın; Arap-İslâm kültür mirası kaynağı ile, Çağdaş Avrupa kaynağı (otoritesi)nin Arap şahsiyeti üzerinde düşüncesini ve bakışını yönlendirerek kurduğu hakimiyet, bizim bir taraftan fikir ve şuur, diğer taraftan ahlâk ve fiil düzeyinde "tam tarihî bağımsızlığın" kaybedilmesi dediğimiz şeyin ta kendisidir. Bu durum öyle bir dereceye ulaşmıştır ki, biz bugün her problemimizi ancak bu iki kaynak otorite aracılığıyla ele alabiliyoruz. Her iki durumda da düşüncemiz mevcut durumumuzdan çok farklı bir yöndedir. Dolayısıyla da düşünce, aktivite ve ahlâk olması bakımından "şahsiyet" yabancılaşmış; ya geçmişte ya da bizim dışımızda kalıp yabancılaşmış düşünce ile ne düşüncenin aydınlatabildiği, ne de aklın hükmedebildiği vakıanın zindanı arasında sıkışmış kalmıştır.

Bu durumda Arap kişiliğinin tarihî bağımsızlığının gerçekleşmesinin yolu, her iki modelden de, yani iki kaynak otoriteden; onların "selefî" otoritelerinden kurtulmaktır. "Çağdaş Arap Söylemi"nin sonuç kısmında vurguladığımız bu tespiti burada da tekrarlıyoruz.

Çağdaş Avrupa'nın otoritesini bir tarafa bırakıp, bu kitabın da konusu olan kültür mirasının otoritelerinden nasıl kurtulunabileceğini ele alalım.

–4–

Kültür mirası kaynağını tahlil ettik ve en önemli üç otoritesini tespit ettik: Lafzın otoritesi, aslın otoritesi -ki selefin ve kıyasın otoritesi olmak üzere ikiye ayrılır- ve son olarak tecvizin otoritesi. İbn Hazm, İbn Rüşd, Şatıbi ve İbn Haldûn'un her birisinin kendi alanında ifade ettiği Endülüs Kültür Projesini sunup, bu projenin burhâna dayalı beyânın kurulmasını hedefleyen ve bunu da hepsi sadece akla dayalı olan ve bir arada tek bir yapı ve etkinlik oluşturan bilgi otoritelerini tümevarım, çıkarsama, makasıd, küllîyat ve tarihsel bakış açısı kullanarak yapan bir proje olduğunu vurguladık. Şüphesiz ki biz sadece tümevarım, çıkarsama, makasıd, küllîyat ve tarihsel bakış açısına dayanmaya çağırmanın, Arap aklını lafzın, kıyasın ve tecvizin baskısından kurtaracağını iddia edersek, olayı gülünç olacak derecede basite indirgemiş oluruz. Hayır. Şüphesiz ki aklın yapısını değiştirip, diğer bir yapıyı temellendirmek ancak uygulama, akılcılığın düşünce ve hayatın alanlarına uygulanması, bunların en başında da eleştirel akılcılığın mezkûr otoriteleri şuur dışı yapılar şeklinde koruyan kültür mirasına uygulanması yoluyla gerçekleşebilir.

Bu gün Arap aklına hükmeden otoriteler, yukarıda da açıkladığımız üzere bilgi sistemlerinin oluşturduğu yapının unsurları olup, bu bilgi sistemleri Arap-İslâm kültürünü tesis edip çerçevesini çizerler. Dolayısıyla da bu kültüre ait olan akla hükmederler. Öyleyse bu otoritelerin etkisi kültürümüzün bütün alanlarında söz konusudur ve bütün problemlerinin özünde mevcut olup onlara hükmederler. Bu otoriteleri önceki bölümlerde beyân, irfân ve burhân olarak isimlendirdiğimiz bu üç bilgi sistemine yönelik eleştirel analizimizden elde ettiğimize göre, okuyucunun şimdi tersine bir işlem yapıp, sunduğumuz tahlile ve onunla beraber arz ettiğimiz bilgi birikimine tek bir hedefle yeniden bakması mümkündür. Bu hedef, mezkûr bilgi otoritelerinin kültürümüzün çeşitli alan ve bölümlerinde ne derecede bulunduğunun keşfedilmesidir. Bu durumda kültürümüzü oluşturan bilgi birikimi ile mezkûr otoriteler arasındaki iç içelik okuyucuyu zorunlu olarak şu sonuca götürecektir: Ya bu kültür mirasını bir tarafa bırakıp asrın düşünce ve felsefesini tamamen benimseyeceğiz ve böylece geçmişin epistemolojik olan ve olmayan otoritelerinin tasallutundan kurtulacağız, ya da otoritelerin mahpusu olarak kalacağız ki bu durumda modernleşme, yenileşme ve uygarlık kervanını yakalama ve orada yerimizi alma hedeflerimizin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır.

İleriye doğru kaçış ne kadar kolay. Fakat bu durum bahis konusu olan alan için kolay bir şey midir? Bu tür iddialar tam tersi sonuçlara götürmedi mi? Mezkûr otoritelerin etkisi, yani kültürel kaynaklarımızın otoritelerinin etkisi bütün gündemi işgal etmelerine yol açacak şekilde abartılmadı mı?

Öyleyse yenileşme ve çağdaşlaşma -burada sözü edilen Arap aklıdır- ancak öncelikle kültür mirasımızın kendi içinden, ona özel yollarla ve kendi imkânları ile olur. Çağımızın bilgi imkânları ve metodolojik araçlarına gelince, bunları fiilen kullanmalıyız, fakat bu, onları konuya bu araçları dayatıp, konuyu onların kalıplarıyla sınırlandırarak değil, aksine bu metotların kalıplarının işlevlerini bütünsel aletler olarak görmelerini sağlayacak şekilde tesviye edilmeleri ile mümkün olabilir.

Soru hâlâ ortada duruyor: Yenileşme ve modernleşmeyi kendi kültür mirasımız içinde nasıl gerçekleştireceğiz?

Cevap: Bu soruya nihaî bir cevap verilemez. Yenileşme ve modernleşme uygulamalar şeklinde olur ve dolayısıyla tarihseldir. Bu yüzden ortadaki soru bilgiye dayalı bir soru da değildir. Soruyu sorana niceliksel veya niteliksel bilgiler sunularak verilebilecek cevabı olan bir soru değildir. Soru "amelî" (pratik) bir sorudur. Sorunun cevabı uygulama içinde tedricen yenilenen bir cevap olacaktır, yoksa uygulamanın öncesinde, üzerinde veya dışında kalmayacaktır.

Bu hakikati vurguladıktan sonra, diğer bir temel hakikati de vurguladık. O da: Hiç bir yenileşme ve modernleşme sıfırdan başlamaz, bilakis bunlar daha önceki bir ilkeden başlanarak düzenlenmelidirler. Bu da kültür mirasıdır. Tekrar vurgulamak gerekirse, içtihada dayalı düşünce mirasından geriye kalan ve arzuladığımız yenileşme ve modernleşme ameliyesine müsait durumda olan unsurlar Endülüs kültürel projesinde tebarüz ettirdiğimiz yönlerdir.

İbn Hazm'ın zâhirîliği sanıldığı gibi akla baskı uygulamak değil, aksine birçok boyutu olan bir devrimdi. "Âtıl akla" karşı bir devrim, keşif ve ilham iddialarına ve âlemin olağan dışı algılanmasına karşı bir devrim. Taklid ve kıyasa karşı, yani hangi türden olursa olsun. Selefin otoritesine karşı bir devrim. Bu devrimci tavır onu her ferdin içtihat etmesinin vacipliği ve hiç bir şahsın bir başka şahsı taklit etmesinin caiz olmadığı görüşüne kadar götürdü. Evet, insanları nassın "zâhirine" bağlanmaya davet etti, fakat bu davetle aklı baskı altına almayı hedeflemiyordu. Aksine bu tavırla sonrakileri selefin te'villerinden kurtarmayı hedefliyordu. Bu da nasslarla oldukları gibi ve asıl geçerlilik alanı içinde teamül etmek yoluyla mümkündü. Bu ise mezkûr daire içinde, o dairenin bilinen ifade araçları ile hakkında nass konulmamış her şeyin mubah olduğu anlamına geliyordu. Bunun içine peygamber zamanında mevcut olanlar da, sonradan ortaya

çıkanlar da girer. Böylelikle mubah dairesi genişletilerek nasslarla belirlenmiş olan esaslarıyla çatışmayan her yeni şey mubah dairesi içine alınmıştır.

Daha sonra Şatıbî yeni bir bakış getirmiş, bu bakış İbn Hazm'ın zâhirîliğini nassa lafızcı yaklaşımın tutsaklığından kurtarıp, makasıd âlemi ve maslahat âlemi ile irtibatlandırmıştır. Böylelikle de akıl ve içtihadın önünde daha geniş ve verimli bir alan açmıştır. Biz Şatıbî'nin gerçekleştirdiği bilgi atılımının derinliğinin ve genişliğinin önemini, bir hükmün illetini, lafızlardaki hükümlerde ve delâletlerinin türlerinde veya bu hükmün kendisiyle ilgili olarak ortaya çıktığı şeyin vasıflarında arayan tavır ile, bir hükmün illetini şeriatın bütün olarak ihtiva ettiği maslahat ile mazarratta arayan tavır arasında karşılaştırma yapmak suretiyle anlayabiliriz. Birinci durumda illet durağan ve "donuk"tur. Çünkü lafzın delâleti ve bir şeyin vasıfları sınırlı olup gelişmez. İkinci durumdaki illet ise dinamik olup, sürekli hareket içinde yenilenen bir illettir. Çünkü maslahatlar, her ne kadar içlerinde fakihlerin zikrettiği baş zarurîler gibi sabit olanlar varsa da, genelde durumların yenilenmesi ve şartların değişmesi ile yenilenen ve değişen bir karakter gösterirler. Buna bir de "zaruretler yasakları mubah kılar" prensibini eklersek, içtihadın ve aklın maslahat ile, gaye sebep ile illetlendirme yoluyla faaliyette bulunma alanının ne derece genişlediğini anlarız. Doğrusu İslâm hukukunda içtihat kapısının kapatılması, makasıd ve gayeler ile illetlendirilmenin terk edilip tesir (etki) ile illetlendirilmeye dayanılması sebebiyle olmuştur. Buna karşın şeriat sahası, günümüz tabiriyle hukuk sahası, maslahat ve gaye illetler alanı olup, bunlar dışında bir illetin bu sahada yeri yoktur.

İbn Hazm ve Şatıbi'nin düşüncesinde fıkıh mirasımızda bir yenileşme faaliyeti için yapılan bilinçli düzenlemeyle ve ciddi fikrî mücadeleler çerçevesi içinde, Arap aklına hükmeden otoritelerden üçünün; lafzın otoritesi, selefin otoritesi ve kıyasın otoritesinin sarsılması, içinde doğup şekillenerek büyüdüğü aynı alanda, şeriat alanında sarsılması imkânı doğmuş oldu. Eğer bugün batıda, bir fıkıh usulü ilmi, yani hukuk epistemolojisi (Epistemologie juridique) tesis edilmeye çalışılıyorsa, niçin biz Arap ilimlerinin ilklerinden olan fıkıh usulü ilmini yeniden ve sağlam bir şekilde diriltmeyelim.

Son olarak tecvizin otoritesi kalıyor ki, anlaşıldığı kadarıyla bu en tehlikeli ve en zor olanıdır. Çünkü inanç esaslarıyla, Allah'ın iradesi, kaza ve kaderle ilgilidir. Fakat *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*'nin yazarı olan İbn Rüşd'ün düşüncesine bilinçli bir şekilde nüfuz edebilmemiz durumunda, onun da kolaylıkla üstesinden gelinebilir. Yukarıda iradeyi insanî irade ile karşılaştırmak suretiyle tasavvur eden ve bunu: "insanın gücünün yetmediği her şeye Allah'ın gücü yeter" şeklinde formüle eden kelâmî tartışmaların tecviz ilkesini nasıl kullandıklarını görmüştük. İnsan bir cismi bölünemeyecek en küçük parçasına kadar parçalayamayacağına göre, Allah'ın buna gücü yeter ve bütün cüzleri-

ni de ilmiyle kuşatır. Meselâ insanın, pamuğun ateşle birleşmesi durumunda yanması olayını engelleyememesine karşın Allah, ateşi yakmaz kılarak yanmayı engelleyebilir. Kısacası, Allah eşyayı ve sıfatları olduklarından farklı bir şekle hatta zıddına çevirebilir. Bunun gibi, beşer aklının hayal ettiği ve insanın yapmaktan aciz olduğu şeyler sayılabilir. Bu açıdan, yani kudret açısından yaratma meselesini de ele almışlar ve Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunun ispatını, tecviz prensibini kullanarak, âlemin hadis olduğunu "ispat" etmek suretiyle yapmaya çalışmışlardır.

Bu yüzden kelâmcılar tecvizi kabul etmişler, tabiatları -nesnelerin değişmez özellikleri olduğunu- inkâr etmişler ve sebep ile müsebbep arasında zorunlu bir ilişki olmadığını savunmuşlardır. Böylece de kendi bilgi sahalarına sihre dayalı bir düşüncenin sızmasına zemin hazırlamışlardır. Buna ilaveten bazıları "cebir" görüşünü kabul etmişler, ve hepsi kaza ve kader konusunda korkutucu akıl dışı tasavvurlar ortaya atmışlardır. İbn Rüşd bu tür bir tasavvurun yanlışlığını ortaya koymaya çalışmış, bunu da çıkış noktası olan irade kavramına dönmek suretiyle yapmıştır.

Şöyle diyor: "Onların düşünceleri, ilk anda ve ilk bakışta insan aklına geliveren zanlar olduğundan, iradenin kişinin bir şeyi ve onun zıddını yapabilme kudreti anlamına geldiğini sandılar. Eğer varlıkların bu mevcudiyetini mümkün görmezlerse, irade sahibi bir failin varlığından da bahsedemezler. Bu yüzden varlıkların hepsinin mümkün olduğunu söyleyip, böylece fail prensibin irade sahibi olduğunu ispat etmek istediler. Sanki onlar tabiî olaylardaki düzenin zorunlu olduğunu görmediler. Hâlbuki bu düzen irade sahibi bir failden yani Allah'tan sudur etmektedir."[117]

Burada İbn Rüşd, akide ile ilgili olarak Mutezilî ve Eş'arî kelâmcılarının anlayışından daha akılcı ve gerçekten oldukça ileri düzeyde bilimsel bir anlayış öneriyor. İbn Rüşd **akidenin teorik yapısının oluşturulması, ilâhî iradenin insan iradesine ve tabiat kanunlarına muhalif bir şey olarak ortaya konulması yerine,** -ki bu durum fiillerde sorumluluk ve ceza problemini ve tabiat kanunlarının inkârı problemini gündeme getirir; bunların akıl dışı ve ilmî olmayan bir şekilde ortaya atılmasına yol açar ve ilâhî hikmet ile inayet kavramlarının da içeriğini boşaltır- **ilâhî hikmet ve inayetin tecellileri ve onların delilleri olmaları özellikleriyle âlemdeki nizam ve tertipten yola çıkmak gereklidir diye düşünür. Böylece bunlar Allah'ın varlığının da delilleri olacaklardır. Bu durumda dinî akide ile sebeplilik görüşü, tabiat kanunlarının kesintisizliği, insan iradesi ve kudretinin, içinde insanın kendi bedeninin de bulunduğu**

---

[117] İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, (Kahire, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 1967), 118.

âlemdeki nizam ve tertibin sınırları içindeki durumuyla ilgili görüş arasında hiç bir çatışma olmayacaktır. İlâhî irade ise bunların dışındadır, çünkü bütün bunların olmasını o etkilemiştir. **İnsan iradesinin ve gücünün özgürlüğü, tabiat kanunlarının sürekliliği vb. bunların hepsi Allah'ın sünnetinin görünümleridir.** *"Allah'ın öteden beri süregelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın"* (Fetih: 23) Böylece Arap aklı, tecviz, akıldışı ve abes ile dinî akideyi birbirine bağlayan tasavvurdan kurtulur ve dolayısıyla sebepleri sonuçlarla zorunlu olarak irtibatlandırma görüşü dinî akidenin bir parçası hâline gelir ki bu da akla varlığının kemâlini gerçekleştirme ve aslî fonksiyonunu görme imkânının verilmesi anlamına gelir.

Akıl, İbn Rüşd'ün de dediği gibi "varlıkların sebepleriyle birlikte kavranmasından başka birşey değildir."

Sebeplilik ile ilâhî irade arasında ve insan hürriyeti ile kaza ve kader arasındaki ilişkinin İbn Rüşd tarafından bu şekilde anlaşılmasına, İbn Haldûn'un meşhur kavramı olan, toplumsal hayatı düzenleyip tarihî olaylara hükmeden kanunların varlığını ifade eden "tabâiu'l-umran" (medeniyet kanunları) kavramını eklersek, Arap aklının önünde kendi otoritesini uygulayacağı ve aynı zamanda onun aracılığıyla geliştireceği başka bir alan açarız ki bu alan tarih alanıdır. O zaman tarih, özellikle de bizi diğerlerinden daha çok ilgilendirdiği için Arap tarihi bizim bilincimizde sebeplilik prensibine boyun eğecek ve insan faaliyetlerinin objektif toplumsal, iktisadi, ideolojik... vb. verilerle olan diyalektik ilişkisinin bir sonucu olacaktır. Buradan da akıl ile tarihin ebedî diyaloğu, sürekli olarak akla dönüşen tarih ile tarihe dönüşen aklın diyalogunun, Arap İslâm kültürünün bir bilgi kültürü olarak "tedvin asrında" teşekkülünden bu yana görünmeyen ve gösterilmeyen diyaloğu için bir kapı aralanacaktır.

Sebeplilik prensibi ve "medeniyet kanunları" (tabâiu'l-umran) düşüncesi üzerine bina edilen tarihsel bakışa dayanmak suretiyle; "Kelâm ilminin dinî akidesinin teorik binasını, ilâhî inayet görüşüne değil de mutlak ilâhî irade görüşüne dayanarak kurmasına sebep olan tarihî amiller nelerdir?" şeklinde bir soru sormamız durumunda, problemin tamamıyla siyasî amillerle ilgili olduğunu göreceğiz. Kelâm ilminin ilk ele aldığı dinî mesele "cebir ve ihtiyar" meselesi olup, siyasî bir konuydu. Tarihî olarak sabittir ki Emevîler cebr görüşünü, yani insan iradesini tamamen ortadan kaldıran mutlak ilâhî irade görüşünün temelini almışlar, onu dinî vicdan tarafından nefretle karşılanan kötülük ve zulüm dolu uygulamalarını mazur göstermek için kullanmışlardır. Böylece en azından dinî vicdan karşısında kendilerini suçsuz göstermek için bütün yaptıklarını Allah'ın mutlak iradesine bağlamışlardır. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, hocası Ebû Ali Cübbâî'nin şu görüşünü nakleder: "Cebirden ilk bahseden ve konuyu açıkça vazeden Muaviye'dir. O, yaptıklarının Allah'ın kazası ve yaratmasıyla olduğunu

söyleyerek yaptıklarını mazur göstermeyi ve doğru yaptığını vehmettirmeyi hedeflemiş; Allah'ın kendisini müminlere önder kıldığını ve bu vazifeyi Emevi krallarına verdiğini belirtmiştir."[118] Bu rivayet doğru olsa da olmasa da tarihî olarak sabit olan şey Emevîler'in Cebir inancının temelini attıkları ve Abbasî halifelerinin çoğunun ve sonraki İslâm hükümdarlarının da aynı şeyi yaptıklarıdır. Her ne kadar Mutezile bu görüşe muhalefet edip, irade hürriyeti ve sorumluluk görüşlerini savunsalar da mutlak ilâhî irade görüşünü ve "Allah'tan başka fail yoktur" prensibini, diğer fırkalar gibi, ilâhî iradenin her şeye her anda müdahalesini mümkün kılacak şekilde anlamışlar. Böylece aklın her hayal ettiği şeyi caiz görmüşler ve onlar da ilâhî hikmet ve rabbani inayeti **"Allah'ın önceki sünneti" prensibine feda etmişlerdir. Öyleyse cebir ve tecviz görüşü İslâm dini tarafından değil, bilakis dinin, Müslüman hükümdarlar tarafından siyasî olarak kullanılması yoluyla temellendirilmiştir**

Dil, şeriat, akide ve siyaset (geçmişin ve bu günün siyaseti), bütün bunlar kültürün referans çerçevesini oluşturan ana unsurlardır. Arap aklının yenilenmesi de ancak bu unsurların otoritelerinden kurtulmakla mümkündür. Burada İbn Hazm, İbn Rüşd, Şatıbî ve İbn Haldûn'un düşüncelerinde tebarüz ettirdiğimiz yönleri dikkate alalım derken, ne bunları olduğu gibi kopyalamayı, ne de görüşlerini benimseyerek kör bir taklitle benimsemeyi kastediyoruz. Burada bizim söylediğimiz şey, onların akılcı ve eleştirel yönelimini bizi kültür mirasımıza bağlayacak çıkış noktaları olarak kabul ettiğimizdir. Bunu yaparken kültür mirasımızın konularını kutsallaştırmak, onlardan uzaklaşmak veya onları reddetmek için değil, onları günümüze taşıyarak günümüzün gerçeklikleri ve geleceğin ihtiyaçları olmaları hasebiyle ilişkiye girdik. Bunu yaparken de çağın düşüncesine mantığına dayandık. İçinde Çağdaş Arap Aklının oluştuğu günümüz Arap kültür sahası gerçekten garip bir sahadır. Bu saha içinde "tartışma" maksadıyla ortaya atılan fikrî, siyasî, felsefî ve dinî meseleler, günümüzün problemleri değildir. Bunlar ya geçmişin meseleleri olup eğitimli insanlar, fakihler, âlimler ve edebiyatçıların büyük çoğunluğu tarafından gündeme getirilirler, ki bu gruplar akıllarını günümüzden uzaklaştırıp maziye hapsetmişler ve mazinin gizli-açık, siyasî-ideolojik bütün otoritelerine (gerçi geçmişin bunlardan başka otoritesi var mı ki?) teslim olmuşlardır. Ya da bu meseleler batı düşüncesinin meseleleri olup, bunları da kökleriyle bağlantıları kesilerek onlara anlamını veren bütünlükten, yani batı kültüründen koparıldıktan sonra sonuna kadar kullanırlar... Bu yüzden günümüz Arap kültür sahası yabancılaşmış bir sahadır; hazmedilemez, özümsenemez, besleyici ve gelişme kudreti sağlayıcı gıdaya dönüştürülemez

[118] Ebu'l-Hasen b. Muhammed el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Kahire, Vezâratü'l-irşâd ve's-sekâfe, 1960-1961), VIII, 4.

konularla uğraşıp durmaktadırlar. Yani kültür sahamızı halklarımızın; aydınlarımızın, gençlerimizin ve halkın genelinin ilgileriyle doğrudan alakalı kültür meselelerimizle doldurmuyoruz. Meselâ dil ve yenilenmesi, şeriat ve yenilenmesinin şartları, tatbik ve gelişme imkânlarının, akidevî ve fikrî-siyasî kayıtları, bunlara ilaveten tarih, edebiyat ve felsefe konularının olup bitmiş bir kültürel zamana... orta çağlara ait olduğu söylenebilir. Bizim bunlara, gerici ve geçmişte yaşayan akımların kültür sahamızı işgal edip silip süpürdüğünü hatırlatmaya ihtiyacımız yoktur. Arap filmlerinde olduğu türden mutlu sonlara; filmin sonunda problemlerin ne "eşyanın düzenini", ne de "umranın hakikatini" dikkate alacak şekilde halloldugu, çözümün hayat şartlarını, mantıksal kuralları ve hatta bütün beklentileri aşan bir olağanüstülük kalıbında geldiği mutlu sonlara çekmek gereksinimiz de yoktur... Aynı şekilde Arap siyasetinin, şahısların, hiziplerin ve yöneticilerin siyaseti olduğunu ve onun da bu filmler gibi olduğunu, çünkü aynı mantığa boyun eğdiğini söylemeye ihtiyacımız da yoktur... Her gün yaşadığımız bu olayları hatırlatmak istemiyoruz, bunlar saymakla bitmez. Biz sadece şu soruyu ortaya koymakla yetiniyoruz. Artık ölüleri gömelim mi? Artık zamanın akışını değiştirelim mi?

Aslında niyetimiz bu çalışmamızda "Arap aklının varlığı ve düşünce mekanizmalarının incelenmesine bir başlangıç yapmaktan başka bir şey değildi. Yapabildiğimizi yaptık. Buradaki ilkemiz mümkün olan en fazla açılımı yapmak ve en fazla sayıda problemi araştırma ve tartışma konusu yapmaktı. Böylece şu malum sahte sorudan kaçınmak istedik: "Kültür mirasından neyi alacağız, neyi bırakacağız?" Sanıyoruz ki bu kitapta iki bölüm olarak sunduğumuz analiz bu soruyu konu haricinde bırakacaktır. Bu kitapta açıklamak istediğimiz konu, ortaya atılmış olan ve ciddiyetle de atılması gereken problemin "ne almalıyız ve neyi bırakmalıyız?" olmadığıdır. Bilakis nasıl anlamak durumundayız? Değişim ve uyanış için nereden başlamalıyız? Sorularlı dikkate alınmalıdır.

Evet, analizimizi kültür mirasının içindeki dile dayalı (lügavî) aklın, fıkhî aklın, akidevî aklın ve müstakîl (kayıtsız) aklın incelenmesine yoğunlaştırdık...

Geriye başka bir konu; siyasî akıl kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Mansûr; *Delâilü'l-i'câz*, Nşr. Muhammed b. Tâvit, Tedvan, el-Mağrib, el-Matbaatü'l-Mehdiyye, tsz.; *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut, Dâru'l-âfâkı'l-cedide, 1973.; *Kitâbu usûli'd-dîn*, İstanbul, Dâru'l-fünûn İlâhîyat Fak., 1928.

Alî Hasebullah, *Usûlü't-teşrîi'l-İslâmî*, Kâhire, Dâru'l-maârif, 1964.

Allâl el-Fâsî, *Mekâsidü'ş-şerîa*, Rabat, Matbaatü'r-risâle, 1979.

Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasen Ali el-Âmidî; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kâhire 1968, I-II.

Aristoteles; *Les Secondes analytiques.*; *L'interprétation.*; *Les Topiques.*; *Mâ ba'de't-tabîa.*; *Métaphisique.*; *fi'n-nefs*, Trc. İshak İbn Huneyn, Nşr. Abdurrahman Bedevî, Kâhire, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1954

el-Askerî, Ebû Hilâl; *el-Furûk fi'l-luga*, Beyrut, Dâru'l-âfâk el-cedîde, 1980.; *Kitâbu's-sınâateyn: el-Kitâbe ve'ş-şi'r*, Nşr. Müfîd Kamha, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1981.

el-Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib; *et-Temhîd*, thk. Richard Josef Mc Carthy, Beyrut, el-Mektebetü'ş-şarkıyye, 1957.

Bedevî, Abdurrahmân; *Aristo inde'l-Arab*, Kâhire, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1947.; *el-İnsânu'l-kâmil inde'l-müslimîn*, Kuveyt, 1978.; *Mantıku Aristo*, Kuveyt, Vekâlâtü'l-matbûât; Beyrut, Dâru'l-kalem, 1980.

Blanche, R.; *Le raisonnement* Paris, Presses universitaires de France, 1973.

el-Câbirî, Muhammed Âbid; *el-Asabiyye ve'd-devle Meâlimu nazariyyeti'l-Haldûniyye fi't-târîhı'l-İslâmî*, Beyrut, Dâru't-talîa, 1982.; *el-Hıtâbü'l-Arabiyyü'l-muâsır*, Beyrut, Dâru't-talîa, 1982.; *Nahnu ve't-turâs: Kırâetün muâsıratun fî turâsina'l-felsefî* içinde Beyrut, Dâru't-talîa, 1970; 2. bs. Mağrib, Dâru'l-Beyza, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî, 1982.; *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, Silsiletu nakdi'l-aklî'l-Arabî, I, Beyrut, Dâru't-talîa, 1984.

el-Câhız, Amr b. Bahr b. Osmân; *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, tsz.; *Kitâbu'l-hayevân*, Nşr. Abdüsselâm Hârûn, Kâhire, el-Bâbî, 1938-1945.; *Rasâilü Câhız*, Nşr. Abdüsselâm Hârûn, Kâhire, Mektebetü'l-hancî, 1965.

el-Cevzî, Muhammed Alî; *Mefhûmu'l-akl ve'l-kalb fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1980.

Corbin, Henry; *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Beyrut, Menşûrâtü'l-uveydât, 1966.; *Temps cyclique et gnose ismaélième*, Berg International, 1982.

Cüneyd, *Kitâbu'l-mîsâk*, Beyrut, el-Câmiatü'l-Lübnaniyye, Külliyyetü'l-âdâb.

el-Cürcânî, eş-Şerîf Alî b. Muhammed; *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Yeni baskı, Beyrut, Âlemü'l-kütüb.; *et-Ta'rîfât*, Kâhire, el-Matbaatü'l-hayriyye, 1306 H.

el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik; *el-Kâfiye fi'l-cedel*, Nşr. F. Hüseyin Mahmûd, Kâhire, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1979.; *eş-Şâmil*, Nşr. Faysal Bedîr Avn, Süheyr Muhammed Muhtar ve Alî Sâmî en-Neşşâr, İskenderiye, Münşietü'l-maârif, 1969.

Dorolle, M., *Le raisonnement par analogie*, Paris, Presses universitaires de France, 1949.

Duhem, Piére; *Le Système du Monde: Histoire des doctrines, cosmologiques de platon à Copernic*, 2. ed. Paris, Hermann, 1954.
Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *eş-Şâtıbî, el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*, Kâhire, el-Mektebetü't-ticâriyye, tsz.
Ebû Nuaym el-İsfehânî; *Hilyetü'l-evliyâ*, Kâhire, 1932.
Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî; *el-Mesâil fi'l-hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Nşr. Maan Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid Beyrut, Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979.
Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atiyye; *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahcûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, Kâhire, 1933.
Ebû Ubeyde Mamer b. el-Musennâ; *Mecâzü'l-Kur'ân*, Nşr. M. Fuat Sezgin, Kâhire, Mektebetü'l-Hancî, 1954.
Ebû Ya'lâ el-Hanbelî; *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, Nşr. Vedî' Zeydân Haddâd, Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1974.
Ebû Yakûb es-Sicistânî; *İsbâtü'n-nübüvvât*, Nşr. Ârif Tamîr, Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1982.
Ebû Zehra, Muhammed; *İbn Teymiyye hayâtühû ve asruhû*, Kâhire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1958, 2 bs.
Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed fî usûli'l-fıkh*, Nşr. Muhammed Hamidullah, Şam, el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 1984.
Ersûzî, Zeki; *el-Müellefâtu'l-kâmile*, Şam, Matâbiu'l-idârati's-siyâsiyye li'l-ceyşi ve'l-kuvvâti'l-müselleha, 1972-1976.
el-Eş'arî, Ebu'l-Hüseyin; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, I-II, Kâhire, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1969.
el-Fârâbî, Muhammed b. Nasr; *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıle*, Nşr. Albert Nadir Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, 1959.; *el-Elfâzu'l-müstamele fi'l-mantık*, Nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut, Dâru'l-Maşrık, 1968.; *İhsâu'l-ulûm*, Nşr. Osmân Emîn, Kâhire, Mektebetü anglo el-Mısriyye, 1968.; *Kitâbu'l-hurûf*, Nşr. Muhsin Mehdî Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1970.; *Kitâbu't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, tsh. Muhsin Mehdî.; *el-Mille*, Nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1967.; *es-Siyâsetü'l-medeniyye (Mebâdiu'l-mevcûdât)*, Nşr. Fevzî Mıtrî Neccâr, Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, 1964.
el-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd; *Meâni'l-Kur'ân*, Nşr. Ahmed Yûsuf en-Necâtî ve diğerleri, Kâhire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1955-1973. I. Cilt: Nşr. Muhammed Alî Neccâr ve Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Kâhire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1955; II. Cilt: Nşr. Muhammed Alî en-Neccâr Kâhire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, li't-te'lîf ve't-terceme, 1966; ve III. Cilt: Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Kâhire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitap, 1973.
Festugiére; *Hermetisme et mystique paienne*, Paris, Aubier, 1975.
Festugiére; *La révélation d'Hermes Trimagiste*, Paris, Société des éditions des belles lettres, 1981.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *İhyâu ulûmi'd-dîn* Beyrut, Dâru'l-marife, tsz.; *el-İktisâd fi'l-itikâd*, Nşr. Âdil el-Avâ Beyrut, Dâru'l-emâne, 1979.; *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr, Abdurrahmân Bedevî, Yeni Baskı, Kuveyt, Müessesetü dâri'l-kütübi's-sekâfiyye.; *el-Kıstâsu'l-müstakîm*, Nşr. Victor Şelhat, Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, 1959.; *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, ed-Dâru'l-beydâ, Dâru't-tıbâati'l-hadîse, tsz.; *Mişkâtü'l-envâr*, Nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Kâhire, ed-Dâru'l-kavmiyye li't-tıbâati ve'n-neşr, 1964.; *Miyâru'l-ilm*, Nşr. Süleymân Dünyâ Kâhire, Dâru'l-maarif, 1961.; *Tehâfütü'l-felâsife*, Nşr. Süleymân Dünyâ, 2. bs., Kâhire Dâru'l-Mearif, 1966.; *el-Munkiz mine'd-dalâl ve'l-mûsıl ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl*, Nşr. Cemîl Sâliba ve Kâmil İyad Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1971.; *el-Mustasfâ*, Kâhire, el-Mektebetü't-ticâriyye, 1937.
Gusdorf, G.; *Les origines des sciences humaines* Paris, Payot, 1967.
Hamelin; *Le système d'Aristote*, Paris, Urin, tsz.
el-Hâmidî, İbrâhîm b. Hüseyin; *Kenzü'l-veled*, Nşr. Mustafâ Gâlib, Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1979.
Hassân, Temmâm; *el-Usûl*, Dâru'l-beydâ, Dâru's-sekâfe, 1981.
el-Hatîb, Muhammed Accâc; *Usûlü'l-hadîs ve mustalahuh*, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1975.

el-Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahmân b. Muhammed el-Mutezilî; *el-İntisâr ve'r-red alâ İbn er-Râvendî el-mülhid mâ kasada bihi'l-kizb ale'l-müslimîn ve't-ta'n aleyhim*, Nşr. Birunsarî Nâdir, Beyrut, Matbaatü'l-katûlîkiyye, 1957.
Hermes Trimegiste; *Corpus hermeticum*, Traduction par A. J. Festugière, Paris, Les belles lettres, 1945-54.
Hourani, Joseph; *el-Bünyetü'z-zehebiyyetü'l-hadâriyye fi'l-Meşrıki'l-mütevassıtî el-Asyavî el-kadîm*, Beyrut, Dâru'n-nehâr, 1978.
el-Hucvîrî, Ebu'l-Hasen Alî b. Osmân; *Keşfü'l-mahcûb*, Ter. Es'ad Abdülhâdî Kandil, Beyrut, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, 1980.
el-Hudarî, Muhammed; *Usûlü'l-fıkh*, yer ve tarih yok.
Hutin, Serge; *Les Gnostiques*, Collectino que sais-je Paris, Presses Universitaires de France.
Ian L.; *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristî*, trc. Abdülhamîd Sabra, İskenderiye, Menşeetü'l-maârif, 1961.
el-Irâkî, Hafız; *et-Takyîd ve'l-îdâh fî şerhi Mukaddimeti İbni's-Salâh*, Nşr. Muhammed Osmân, Beyrut, 1969.
İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih; *el-Ikdü'l-ferîd*, Nşr. Ahmed Emîn ve diğerleri, Kâhire, Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1940-1953.
İbn Bâcce, Ebû Bekir Muhammed İbn Bâcce; *Şerhu's-simâi't-tabîî*, thk.: Maan Ziyâde, Beyrut, Dâru'l-Kindî ve Dâru'l-fikr, 1978.
İbn Cafer, Ebu'l-Ferac Kudâmç b. Cafer; *Nakdu'n-nesr*, Beyrut, el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1980.
İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî; *el-Hasâis*, Nşr. Muhammed Alî en-Neccâr, Kâhire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1956, 2. bs.
İbn Ebî Useybia, Ebu'l-Abbâs Ahmed İbnu'l-Kâsım İbn Ebî Useybia; *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, Göttingen, 1885.
İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyyâ b. Fâris; *Mucemu mekâyisi'l-lüga*, Nşr. Abdüsselâm Hârûn, Kâhire, Mektebetü'l-Halebî, tsz.; *es-Sâhibî fi fıkhi'l-lüga ve süneni'l-Arab ve kelâmihâ*, Kâhire, 1328 h.
İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. İbn Haldûn; *el-Mukaddime*, Nşr. Alî Abdülvâhid Vâfî, Kâhire, Lecnetü'l-beyâni'l-Arabî, 1957-62, II-IV; Kâhire, Lecnetü'l-beyâni'l-Arabî, 1965, I. cilt, 2 basım.
İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed; *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, Mısır, 1936.
İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm; *el-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal*, Beyrut, Mektebetü Hayyât, tsz., I-V.; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Muhammed Şâkir, Beyrut, Dâru'l-âfâki'l-cedide, 1980.; *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru mektebeti'l-hayat, 1959.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim İbn Kuteybe; *Uyûnu'l-ahbâr: el-Harb ve'l-fürûsiyye*, Kâhire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1925.
İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem el-İfrîkî el-Mısrî; *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, tsz.
İbn Meymûn, Mûsâ b. Meymûn; *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi, 1974.
İbn Raşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevânî; *el-Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdih*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut, Dâru'l-cîl, 1971.
İbn Rüşd (Dede); *el-Mukaddemât*, Kâhire, Matbaatü's-saâde, tsz.
İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Muhammed İbn Rüşd; *Felsefetü İbn Rüdş: Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, Kâhire, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 1968.; *el-Keşf an menâhici'l-edille*, Kâhire, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 1968.; *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*, Nşr. Moris Bouyeges, Beyrut, Dâru'l-meşrik; el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, 1967.
İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdullâh İbn Sînâ; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, şerh. Nasîruddîn Tûsî, thk. Süleymân Dünyâ, Silsiletü zehâiri'l-Arab, Kâhire, Dâru'l-maârif, 1958-1968.; *Mantıku'l-meşrıkiyyîn*, takdim: Şükrü Neccâr, Beyrut, Dâru'l-hadâse, 1982.; *en-Necât muhtasaru'ş-Şifâ*, Gözden gçr. Mâcid Fahrî, Beyrut, Dâru'l-âfâk, 1985.; *Rasâilü İbn Sînâ fi'l-hikmeti'l-meşrıkiyye*,

yer ve tarih yok.; *Risâle fî marifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ*, Nşr. Albert Nâdir, *İbn Sînâ ve'n-nefsü'l-beşeriyye*, Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, tsz.; *Şerhu Esûlûcya*, Abdurrahmân Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, Kâhire, Mektebetü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1947.; *eş-Şifâ*, thk. Anavâtî ve Saîd Zâyid, Kâhire, el-Hey'etü'l-âmme li şuûni'l-metâbii'l-emîriyye, 1960.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî; *Mecmûu'l-fetâvâ li'bni Teymiyye*, Rabat, Mektebetü'l-maârif, tsz., I-IX.; *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi'ş-Şîati ve'l-Kaderiyye*, thk.: Muhammed Reşâd Sâlim, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, tsz.

İbn Vehb, Ebu'l-Hasen İshâk b. İbrâhîm b. Vehb el-Kâtib; *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*, Nşr. Ahmed Matlûb ve Hadîce Hadise Bağdat, Bağdat Üniversitesi, 1967.

İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir İbn el-Arabî; *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, Nşr. Ammâr Talbi, Cezair, Şirketü'l-vataniyye li'n-neşr ve't-tevzî, 1981.

İbnu'l-Arabî, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, Dâru sâdır, tsz.; *Tefsîru İbni'l-Arabî*, Kâhire, Matbaatü Bulâk, 1866.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac b. Abdurrahmân b. Alî İbni'l-Cevzî; *Telbîsü İblîs*, Kâhire, İdâratü't-tıbâati'l-münîriyye, 1928.

İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Lümaü'l-edille fî usûli'n-nahv*, thk. Saîd Afgânî, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1971, (*el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* ile birlikte).

İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn Ebu'l-Feth Nasrullâh b. Muhammed, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*, Kâhire, Bulak, 1282, I-II.

İbnu'l-Velîd, Ali b. Muhammed; *ez-Zehîra fi'l-hakîka*, thk. Muhammed Hasan el-Azamî, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1971.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk; *el-Fihrist*, Nşr. Gustave Flügel, Leipzig, Flügel, 1871-1872.

İbnu's-Serrâc; *el-Usûl*, yer ve tarih yok.

el-Îcî, Adududdîn; *el-Mevâkıf fî ılmi'l-kelâm*, Beyrut, Âlemu'l-kütüb, tsz.

İhvânu's-Safâ, *er-Rasâil*, Dâru sâdır, tsz.; *er-Risâletü'l-câmia li-İhvâni's-Safâ ve hillânü'l-vefâ*, thk. Cemîl Salîbâ, Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, tsz.

Jambet, Cf. Christian; *La Logique des orientaux*, Paris, Editions du Seuil, 1983.

el-Kâdî Abdülcebbâr Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed; *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kâhire, Vezâratü's-sekâfe ve'l-irşâd, 1960-1961.; *el-Muhît bi't-teklîf*, Nşr. Ömer es-Seyyid Azmî, Kâhire, 1965.; *Şerhu'l-usûli'l-hamse* İstanbul, Üçüncü Ahmed Kütüphanesi, 756.; Kâhire, Mektebetü Vehbe, 1965.; *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Adnân Muhammed Zerzûr, el-Kâhire, Dâru't-türâs 1966.

el-Kâdî en-Numân b. Muhammed et-Temîmî, *Deâimu'l-İslâm*, Nşr. Âsif b. Alî Asgar Feydî, Kâhire, Dâru'l-maârif, 1951-609; *Te'vîlu'd-deâim*, Nşr. Muhammed Hasan el-Azamî, Kâhire, Dâru'l-maârif, 1967-1969; *Esâsü't-te'vîl*, Nşr. Ârif Tamîr, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1960; *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, Nşr. Mustafâ Gâlib, Beyrut, Dâru'l-Endülüs, 1973.

el-Kayrevânî, Ebû Alî Hüseyin; *el-Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdih*, Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, I-II, Beyrut, Dâru'l-cîl, 1972.

Kerem, Yûsuf; *Târîhu'l-felsefeti'l-Yunânî*, Kâhire, 1958.

el-Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb İbn İshâk; *Kitâbu'l-Kindî ile'l-Mutasım billah fi'l-felsefet'il-ûlâ*, Rasâilu'l-Kindî içinde, Nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride, 2. Basım Kâhire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1978.

el-Kirmânî, Ahmed Hâmidüddîn; *Râhatü'l-akl*, Nşr. Mustafâ Gâlib Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1967.

el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin; *Letâifü'l-işârât*, Nşr. İbrâhîm Besyûnî, 2. Baskı, Kâhire, el-Heyetü'l-mısrıyye el-amme li'l-kitâb, 1981.; *er-Risâle* Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, tsz.

el-Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb; *Usûlü'l-kâfî*'si Tehrân, 1278.

Lalande, André; *Vocabularie technique et critique de la plilosophie*, Revue par MM les members et correspondants de la société Franaise de philosophie, 8 éd. société philesophie, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.

Le, R. P. Festugière, *La révélation d'Hermés Trismegiste*, Paris, Les belles lettres, 1981.
Lukasiyevich, Jan; *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristî*, çev. Abdülhamîd Sabra, İskenderiye, Münşietü'l-maârif, 1961.
el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, Nşr. Fethullah Halîf, Beyrut, 1970.
el-Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed; *el-Ezminetu ve'l-emkine*, Haydarabad Dekkan, Meclisu dâiratu'l-meârif, 1332 h.
el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen, Alî b. Hüseyin; *Murûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, Nşr. Yûsuf Es'ad Dâgır, Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1965.
el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâlid b. Esed; *Risâle fi mâiyyeti'l-akl*, Nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1971 (*el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân* içinde).
Mukâtil b. Süleymân; *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Nşr. Abdullâh Mahmûd Şahhâte, Kâhire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1955-1975.
el-Muzaffer, Muhammed Rızâ; *Akâidü'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, Kâhire, 1381.
el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid; *el-Kâmil*, Nşr. Zeki Mübarek, Kâhire, Mustafâ Hilmî, 1937.
el-Müseddî, Abdüsselâm; *et-Tefkîru'l-lisânî fi'l-hadârati'l-Arabiyye* Tûnus, el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1981.
en-Neşşâr, Alî Sâmî; *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kâhire, Dâru'l-maârif, 1969.
en-Nîsâbûrî; *el-Mesâil fi'l-hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*,.
Perelman, Chaim et obbrechts Tyteca; *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Editions de l'Universite de Bruxelles, 1976.
Peuch, Henry - Charles; *En quête de la gnose*, Paris, Gallimard, 1978, I. cild.
er-Rasiy, el-Kâsım; *Kitâbu usûli'l-adl ve't-tevhîd*, *Rasâilu'l-adl ve't-tevhîd* içinde, Nşr. Muhammed Imâra Kâhire, Dâru'l-hilâl, 1971.
er-Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer; *İtikâdü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* nşr, Alî Sâmî en-Neşşâr, Kâhire, 1938.; *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye fi'l-ilâhîyyât ve't-tabîiyyât*, c, I-II, Tehrân, Mektebetü'l-Esedî, 1966.; *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr, Tâhâ Abdürraûf Sa'd, 2. bs, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1984.; *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, Kâhire, el-Matbaatü'l-behiyye, 1938.
Rivaud, A.; *Histoire de la Philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1960, I. cild.
Robin, L., *La Pensée grecque et les origines de l'espirit scientifique*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
Rummânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Îsâ er-Rummânî; *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, Silsiletü Zehâiri'l-Arab, Kâhire, Dâru'l-maârif, tsz. *Selâsu rasâil fi'l-i'câz* içinde.
Schaff, Adam; *Language et connaissance* Paris, Editions Anthropos, 1973.
es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed; *el-İ'lâm bi't-tevbîh limen zemme't-târîh*, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, tsz.
es-Sekkâki, Ebû Yakûb; *Miftâhu'l-ulûm* Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, tsz.
Sezgin, M. Fuat; *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, Kâhire, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-kitâb, 1977.
Shids, Hans Hezekiel; *el-İnsânü'l-kâmil inde'l-müslimîn*, trc. Abdurrahmân Bedevî, Kuveyt, 1978.
Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân; *Kitâbu Sîbeveyh*, Kâhire, el-Matbaatü'l-emîriyye, 1316 h.
es-Suyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, Nşr. Ahmed Muhammed Kâsım, Kâhire, Matbaatü's-saâde, 1976.; *el-Müzhir fi ulûmi'l-lüga ve envâihâ*, Nşr. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ, Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, Dâru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, tsz.
es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân; *Hakâiku't-tefsîr*, Nşr. Alî Zey'ûr, *et-Tefsîru's-sûfî li'l-Kur'ân* Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1979.
eş-Şâfiî, el-İmâm Muhammed b. İdrîs; *er-Risâle*, Nşr. Ahmed Şâkir, Kâhire, Mektebetü'l-Bâbî'l-Halebî, 1940.
eş-Şarânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Kâhire, Matbaatü Muhammed Alî Sabîh.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk; *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*, nşr, Abdullâh Draz, Kâhire, Dâru'l-mektebeti't-ticâriyyeti'l-kübrâ, .
eş-Şehristânî, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Abdülkerîm; *el-Milel ve'n-nihal*, Nşr. Abdülazîz el-Vekîl, üç cilt, Kâhire, Müessesetü'l-Halebî, 1968.; *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, Alfred James tsz.; Bağdat, Mektebetü'l-Müsenna, tsz.
eş-Şerîf er-Radî; *Nehcü'l-belâga*, Şerh: Muhammed Abduh, Beyrut, Müessesetü'l-âlem li'l-matbûât, tsz.
eş-Şeybî, Mustafâ Kâmil; *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, Kâhire, Dâru'l-maârif, 1979.
Tâhâ Hüseyin, *el-Beyânu'l-Arabî mine'l-Câhız ilâ Abdülkâhir*,
et-Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed; *el-Besâir ve'z-zevâhir*, Nşr. İbrâhîm Geylânî, Şam, Matbaatü atlas ve Matbaatü'l-inşâ, 1964.; *el-İmtâ ve'l-muânese*, Nşr. Ahmed Emîn ve Ahmed ez-Zeyn, Kâhire, Lecnetü't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1939-1944; Beyrut, Mektebetü'l-hayât, tsz.; *Mesâlibu'l-vezîrayn*, Nşr. İbrâhîm Geylânî, Şam, Dâru'l-fikr, 1961.; *Risâle fi'l-ulûm*, el-Kostantiniyye, Matbaatü'l-cevânib, 1301 h. (*Risâletân li Ebî Hayyân* içinde).; *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, Nşr. Vidad el-Kâdî, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1973.
Trimegister, Hermes; *Corpus Hermeticum*, trc. A.J. Festugiére, 1 Paris, Les belles lettres, 1945-54.
et-Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc; *el-Lüma'*, Nşr. Abdülhalîm Mahmûd ve Tâhâ Abdülkâdir, Bağdat, Matbaatü'l-müsennâ, Kâhire, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1960.
Üveys, Mansûr Muhammed; *İbn Teymiyye leyse Selefiyyen*, Kâhire, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, 1970.
ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım; *el-Îdâh fî ileli'n-nahv*, Nşr. Mâzin el-Mübarek, Kâhire, 1328 h.; Beyrut, Dâru'n-nefâis, 1982.
ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer; *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-te'vîl ve uyûnu'l-ekavîl fi vücûhi't-te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, tsz.
ez-Zerkân, Muhammed Sâlih; *Fahruddîn er-Râzî ve ârâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1963.
ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır; *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Nşr. Muhammed b. Ebu'l-fadl, İbrâhîm, Beyrut, Dâru'l-meârif, tsz.
ez-Zevzenî; *el-Muhtasar*, Leipzig, 1903.

İNDEKS

Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı

Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi

"Kitapta tercih ettiğim yapısal tasnif (beyân, burhân ve irfan) gözümde en isabetli tasnif olma özelliğini korumaktadır. Bu durum sadece söz konusu tasnifin salt analitik açıdan Arap-İslâm kültürünün içinde bulunduğu gerçek durumu bilfiil ifade ediyor olmasından değil, ayni zamanda bu kültürün genel gelişimi boyunca geçirdiği aşamaları da yansıtması dolayısıyladır: Bu kültür önce Kur'an, Hadis ve bunlarla ilgili bilgi alanlarıyla, başlangıçta beyânî olarak başlamış, sonra tercümelerle zenginleşerek diğer kültürlere açılmış, bilim ve felsefe şeklinde karşımıza çıkan "burhân" ile tasavvuf ve İşrâkî felsefede ortaya çıkan "irfan" burada rahat ve verimli bir ortam bulmuş, sonra da bu sistemler arasında etkileşim ve eşleşmeler meydana gelmiştir. Bunun sonucunda ise iki temel akım oluşmuştur: Birincisi özellikle Doğuda ortaya çıkan ve irfanı beyân temeli üzerine kurmaya çalışan akımdır. İkincisi ise özellikle Mağrib ve Endülüs'te ortaya çıkan ve beyânı, burhân temeli üzerine kurma yönünde hareket eden akımdır."

İşte bu kitap, beyân, irfan ve burhân adı verilen bu üç bilgi sisteminin analizini yapıp işleyiş mekanizmalarını, kavramlarını ve barındırdıkları dünya görüşlerini irdelemek ve tedvin asrında oluşup günümüze kadar devam eden şekliyle Arap aklının iç yapısını oluşturan karşılıklı ilişkileri incelemek gayesiyle yazılmıştır.

KİTABEVİ